

ALTÉRITÉS INTIMES, ALTÉRITÉS ÉLOIGNÉES : LA GREFFE DU MULTICULTURALISME EN AMÉRIQUE LATINE

Paula López Caballero

Presses de Sciences Po | « Critique internationale »

2011/2 n° 51 | pages 129 à 149

ISSN 1290-7839

ISBN 9782724632217

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2011-2-page-129.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine

par Paula López Caballero

Sège des Nations unies, New York, 13 septembre 2007.

L'assemblée générale des Nations unies émet une résolution¹ par laquelle elle adopte une *Déclaration sur les droits des peuples autochtones* qui, sans définir ce qu'est un peuple autochtone et sans être contraignante pour les États, établit deux principes novateurs : les différentes manifestations de la culture des peuples autochtones sont un patrimoine enrichissant pour les États et pour l'humanité entière ; une des fonctions de l'État est de garantir leur développement et leur respect. Cette résolution reconnaît aussi aux autochtones le droit à l'autodétermination et à l'autonomie territoriale, politique et administrative au sein des États-nations contemporains. Elle défend également leur « droit de ne pas subir d'assimilation forcée » (Article 8)².

Cette résolution est le résultat de vingt-cinq ans de discussions au sein de l'ONU au cours desquelles la définition de l'État-nation n'a cessé d'être remise en question par la diversification des sources d'appartenance et de souveraineté (infra et supra nationales); vingt-cinq ans durant lesquels l'« Indien » (l'« indigène », le natif ou l'autochtone) a également fait son apparition sur la scène politique nationale et internationale, exigeant des droits spécifiques du

1. Les résolutions émises par l'Assemblée générale de l'ONU ont le statut juridique de « recommandations ».

2. <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/fr/drip.html>.

fait de son héritage singulier. Certes, les relations de causalité entre ces événements sont encore objet de débat scientifique et politique. Il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui la plupart des pays latino-américains comptent déjà plus d'une décennie de mise en pratique de réformes constitutionnelles et d'adaptations administratives visant à « reconnaître » leur propre pluriethnicité. Les résultats de ces transformations ont été variables selon les pays et les régions, mais, d'une manière générale, outre les réformes constitutionnelles, une rhétorique de « reconnaissance de la diversité » dessinant une nouvelle « utopie nationale » est aujourd'hui solidement implantée dans le discours politique.

L'affirmation d'un droit autochtone par une instance internationale telle que l'ONU ne peut toutefois être formulée qu'en construisant une altérité suffisamment abstraite pour couvrir ou englober autant de situations qu'il y a de pays membres (198) dans cette organisation. Pour que ces principes généraux soient entendus, il semble nécessaire que, au moins à un niveau rhétorique, la « différence » à reconnaître soit toujours et partout la même.

Nous proposons donc d'examiner les tensions qui existent entre cette conception absolue de l'« autre » et les cadres tant nationaux que locaux dans lesquels opère le multiculturalisme. Notre argument est que loin d'être *universelle*, comme semble le suggérer l'ONU, la position d'altérité représentée par les peuples autochtones est le produit de relations sociales, historiques et quotidiennes, actualisées et renégociées à chaque interaction. Parce que nous sommes en présence de processus permanents de formation d'un « nous » et d'un « autre », il convient plutôt de faire référence à une altérité en devenir, à un *effet d'altérisation*³, l'autre ne pouvant être « autre » que par rapport à un « nous » majoritaire et généralement national, qui délimite des frontières non seulement autour de certaines manifestations sociales et culturelles, mais aussi de certains groupes sociaux conçus comme « différents ». C'est ce que nous appelons le *régime national d'altérité*⁴.

Si pour Michel Foucault la société crée – et est aussi créée par – un « régime de vérité »⁵, c'est-à-dire par des discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais, on peut avancer que chaque État-nation crée et est ainsi créé par un *régime d'altérité*, c'est-à-dire par des rhétoriques historisantes qui finissent par rendre « vraie » la distinction qui fonde un « nous » national et un

3. Paula López Caballero, « The Effect of Othering: The Historical Dialect of Local and National Identity among the Originarios, 1950-2000 », *Anthropological Theory*, 9 (2), 2009, p. 171-87.

4. P. López Caballero, *Indiens de la nation. Ethnographier l'État et historiciser l'autochtonie chez les « originarios » de Milpa Alta, Mexico (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, CERI-Karthala, à paraître.

5. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault, réalisé par Alessandro Fontana et Pascuale Pasquino en juin 1976 », dans M. Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001, p. 140-160.

« autre » marginal et différent. De manière spécialement marquée au Mexique, mais aussi dans le reste de l'Amérique latine, le *régime d'altérité* dominant situe les populations autochtones – *Indians, Indios* ou *Indígenas* – dans une position d'altérité par excellence, mais c'est une altérité *internalisée*, en ce qu'elle est imaginée comme faisant partie du grand « nous » national qui se pense uniformément métis⁶. Au-delà de sa spécificité (qui est de degré, et non de nature), l'exemple mexicain permet de réfléchir à l'importance du caractère exogène ou endogène de l'altérité pour analyser autrement le consensus qui entoure aujourd'hui le modèle multicultural.

En effet, le multiculturalisme ne suppose-t-il pas une notion radicale de l'altérité dans laquelle les identités sont exclusives ? Comment peut-il alors se mettre en place lorsque l'« autre » a été pensé pendant longtemps comme constitutif de la nation, même s'il n'était pas pour autant valorisé ? Si l'altérité est inséparable du « nous » national, n'est-elle pas plus difficile à « reconnaître » et donc moins « adaptée » à la mise en place de politiques multiculturelles ? Enfin, le multiculturalisme ne serait-il pas, surtout en contexte mexicain, pris au piège de ce *régime national d'altérité* qui fait de l'« autre », certes, un objet de stigmatisation négative mais aussi un élément constitutif du « nous » ?

Dans un premier temps, nous examinerons les interprétations les plus courantes des réformes multiculturelles en Amérique latine, ainsi que les principales analyses du mouvement indien dans cette même région. Dans un deuxième temps, nous reviendrons sur notre terrain historique et ethnographique au Mexique, mais en gardant en miroir éloigné d'autres contextes nationaux de l'Amérique latine. Pour ce faire, nous étudierons les positionnements de trois générations d'informateurs autochtones face aux politiques officielles d'assimilation et de reconnaissance de la diversité, et ce dans un quartier rural de Mexico appelé Milpa Alta, dont la population a été identifiée comme descendante des habitants précolombiens.

6. En Amérique latine et plus encore au Mexique, la notion de métissage ne renvoie pas à celle d'hybridité, à son tour associée à celle d'ouverture ou de fluidité. Bien au contraire, l'idéologie du métissage est la forme locale des discours normatifs sur l'identité nationale, unifiante et exclusive : parler l'espagnol, être citoyen et détaché des solidarités régionales ou locales en faveur de la seule identité nationale. En référence à cette définition, nous utiliserons le mot espagnol « *mestizo* ». Voir, entre autres, Roger Bartra, *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*, Mexico, Grijalbo, 2003 (1987) ; Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo*, Mexico, SEP-CIESAS, 1987.

La version latino-américaine de la nation homogène

Le point de départ de la plupart des travaux sur la « renaissance autochtone » latino-américaine et sur les politiques multiculturelles⁷ est l'invisibilité à laquelle ont été soumis les peuples autochtones depuis la formation des nations indépendantes (1821), sous l'influence de l'État-nation homogénéisateur et universaliste inspiré du libéralisme du XIX^e siècle. Pour suivre les modèles des pays industrialisés qui concevaient la nation comme un territoire, un peuple et une langue, les jeunes Républiques libérales ont eu recours au mythe du métissage culturel et « biologique » comme fondement de la « véritable » communauté nationale. Or cette identité nationale fondée sur le métissage ne suppose pas l'égalité des différentes cultures (ou races pour utiliser les termes de l'époque), car « la seule culture à vocation nationale (...) est bien celle dont est porteuse la classe dominante. [Il fallait donc] “mexicaniser” ou “péruvianiser” l'Indien en en faisant un paysan », processus que Christian Gros appelle la « nationalisation de l'Indien »⁸.

Destruction, spoliation, « ethnocide », disparition sont des mots que l'on retrouve dans les caractérisations des États latino-américains et de leurs élites : « Les classes dominantes latino-américaines (...) étaient bien contentes de construire leurs nations sans Indiens, et c'est ce qu'elles ont essayé de faire depuis près de deux siècles »⁹. Il est donc communément admis que les réformes libérales des États indépendants du XIX^e siècle « ont effacé tout discours reconnaissant les droits corporatifs des populations indiennes, tel que le droit à la propriété collective, sous prétexte qu'ils étaient des barrières au progrès et à l'intégration nationale »¹⁰. Dès le dernier quart du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, l'architecture institutionnelle de l'État et les mécanismes officiels de participation politique se sont donc structurés à partir du monde du travail : centrales ouvrières, centrales paysannes, syndicats de petits fonctionnaires, notamment. Aucun organisme de

7. Le corpus de littérature convoqué ici couvre la production la plus souvent citée dans les travaux en sciences sociales sur le multiculturalisme en français, en anglais et en espagnol. Outre les travaux discutés ici, voir les notes 17 et 18.

8. Christian Gros, « Nationaliser l'Indien, ethniciser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », dans Christian Gros, Marie-Claude Strigler (dir.), *Être indien dans les Amériques. Spoliation et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*, Paris, Éditions de l'Institut des Amériques, 2006, p. 266.

9. Rodolfo Stavenhagen, « Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate », dans Rachel Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Londres, Palgrave Macmillan, 2002, p. 28. Toutes les citations ont été traduites par nous.

10. Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 2000, p. 15.

participation à la vie publique n'était destiné explicitement aux Indiens ou à des formes « culturellement diverses » de la vie politique.

En Bolivie, où la population indienne était si importante que le gouvernement révolutionnaire à la tête de l'État depuis 1952 a renoncé à prôner l'assimilation et que la frontière entre Indiens et Blancs est toujours restée saillante, le « système politique corporatiste a pris la forme de centrales paysannes contrôlées par l'État, qui intégraient les Indiens en tant que producteurs et non en tant qu'Indiens *per se*. (...) Dans les années 1960, l'ethnicité était perçue comme une forme de racisme qui devait être remplacée par une vision de classe ou simplement comme une forme primitive vouée à disparaître »¹¹.

Et même au Mexique, la participation des Indiens n'a jamais été prise en compte dans la conception et dans la gestion de l'Institut national indigéniste (INI), créé en 1948, après les guerres de révolution (1910-1917) et à la suite de plusieurs politiques, surtout éducatives et agraires, spécifiquement adressées aux Indiens. L'objectif de cet institut, vaste projet national, était en fait de mieux connaître les sociétés indiennes afin de trouver les mécanismes les plus efficaces pour leur assimilation¹².

Les analyses évoquées plus haut privilégient l'observation des espaces officiels ou institutionnels de participation politique dans lesquels les projets de l'État apparaissent dans toute leur force : la participation s'y passait selon les termes de l'État, qui rendait invisible – voire inadmissible – la dimension ethnique des demandes formulées par les groupes sociaux. Cependant, ces analyses commettent ce que l'on peut appeler une « erreur rétrospective », en considérant les objectifs et les projets de l'État comme s'étant effectivement réalisés, en « croyant » à la capacité réelle de son intervention exclusive dans la société, et par là même en surinvestissant la « voix » de l'État.

Or, selon nous, même si la catégorie « Indien » et les droits collectifs qui lui étaient associés ont disparu de la sphère institutionnelle, dans d'autres sphères (socioéconomique, culturelle), la frontière séparant l'« Indien » du « *mestizo* » (voire du « Blanc ») est élaborée comme un axe structurant de la société et du sujet national. Nous démontrerons ici que la figure de l'Indien a

11. Nancy Postero, *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 38. Au sujet de la Colombie et de la Bolivie, D. L. Van Cott signale : « La tradition [constitutionnelle] précédente promouvait une vision de l'identité nationale culturellement et ethniquement homogène, fondée sur le mythe d'une nation métisse ». D. L. Van Cott, *Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, *op. cit.*, p. 8.

12. Voir entre autres Alexander Dawson, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 2004 ; Stephen Lewis, « Mexico's National Indigenist Institute and the Negotiation of Applied Anthropology in Highland Chiapas, 1951-1954 », *Ethnohistory*, 55 (4), 2008, p. 609-632 ; Luis Villoro, *Los Grandes Momentos del Indigenismo en México*, Mexico, El Colegio de México, 1950.

en fait été modelée dans le même mouvement que celui de la formation de la nation, et non pas contre ni indépendamment d'elle¹³. Notre hypothèse est que ce fut la « tâche de l'État »¹⁴ d'associer une langue différente, une activité socioéconomique, voire des traits phénotypiques à une altérité marginale en filiation directe avec le passé précolonial, altérité qui serait un jour absorbée par le métissage, biologique mais principalement culturel. Cependant, notre argument est qu'en façonnant l'autochtonie comme un « reste » éventuellement absorbable le *régime national d'altérité* a placé « l'autre » au fondement même du « nous ». Cette *intériorisation de l'altérité* structure donc la représentation de la nation : métisse aux origines indiennes. Et c'est justement parce qu'il y a cet antécédent qu'aujourd'hui les mouvements autochtones peuvent parler au nom de la nation et formuler leurs demandes en termes de devoir national¹⁵.

Cette opération idéologique est commune à tous les pays latino-américains¹⁶. Même dans des cas extrêmes comme celui du Chili, où les Indiens ont été placés à la marge physique et symbolique de la nation, celle-ci est imaginée comme ayant un antécédent autochtone qui fonde sa souveraineté. Dans ce cadre général, l'État mexicain peut être considéré comme ayant poussé le plus loin une rhétorique indigéniste officielle, en faisant de l'Indien non seulement la source de la nation, mais aussi la source du sujet national. Puisque celui-ci est par excellence le *mestizo*, « l'autre » est nécessairement toujours dans le « nous » ; celui-ci aura toujours un « ingrédient » indigène qui lui est constitutif, même s'il est marginal ou méprisé. Ce n'est donc pas sur un vide, ni sur une négation de l'altérité au sein de la nation que se sont greffées les politiques multiculturelles, mais sur une trame complexe d'altéri-

13. R. Bartra, « Sonata etnográfica en no bemol », dans CONACULTA, *El Museo Nacional de Antropología. 40 Aniversario*, Mexico, CONACULTA/Equilibrista/Turner, 2004, p. 331-347 ; P. López Caballero, « Which Heritage for which Heirs? Pre-Colonial Past and Colonial Legacy in the National History of Mexico », *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, Colonial legacies: The Past as It Lives now (numéro spécial coordonné par Benoît de L'Estoile), 16 (3), 2008, p. 329-345.

14. Gérard Noiriel (dir.), *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007.

15. Rappelons, à titre de comparaison, qu'en Australie et dans d'autres pays de la région les revendications autochtones ne se font jamais au nom de la nation, parce qu'elles ne la représentent pas. Voir Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Processes*, Londres, Sage Publications, 1994 ; Elizabeth Povinelli, *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press, 2002 ; Éric Wittersheim, *Des sociétés dans l'État : anthropologie et situations postcoloniales en Mélanésie*, Paris, Aux lieux d'être, 2006.

16. Voir, entre autres, les travaux de Rebecca Earle qui explique comment, tout au long du XIX^e siècle et jusque dans les années 1920, les élites intellectuelles et politiques se sont donné pour tâche de construire un passé souverain autochtone. Dans cette opération idéologique, les Indiens étaient « invités » à la représentation de la nation en tant que source, origine : « Les savants péruviens, équatoriens et boliviens, qui appartenaient à des nations pouvant réclamer quelques fragments de l'ancienne gloire du Tawantinsuyo [capitale de l'Empire inca] se rejoignaient pour faire l'éloge du gouvernement des Incas ». Rebecca Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 110.

sation et d'introjection de cette différence. Reste à analyser les conséquences d'un tel transplant.

De l'État assimilationniste à l'État multiculturel

Dans les années 1980, le gouvernement sandiniste du Nicaragua a reconnu l'autonomie territoriale du peuple Miskito, tandis qu'en Équateur était créée la première confédération nationale indienne, la CONAIE. En 1992, les commémorations du cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique ont été une sorte de catalyseur pour les différents mouvements indiens qui n'avaient agi jusque-là qu'au niveau local. Dans tout le continent (y compris en Amérique du Nord), des manifestations ont dénoncé la « célébration » et commémoré « cinq cents ans de résistance indigène ». Deux ans plus tard, en janvier 1994, l'Armée zapatiste de libération nationale au Chiapas (Mexique) sortait de la clandestinité et, très vite, complétait son discours rebelle par un volet clairement militant en faveur de la cause indienne. Le sujet politique autochtone est alors devenu pleinement visible en tant qu'élément incontournable de la société nationale¹⁷.

Une des caractéristiques souvent soulignées du multiculturalisme latino-américain est qu'il résulte d'un double mouvement : la libéralisation politique des années 1980, qui a offert une opportunité politique aux organisations populaires ; et la réforme structurelle de l'État, qui a bouleversé les modalités existantes d'incorporation des marges rurales, désormais confrontées au démantèlement des droits corporatistes et des institutions communautaires, et aggravé la marginalisation des populations indiennes¹⁸. Dans ce cadre général, deux grilles d'interprétation peuvent être identifiées, qui considèrent le multiculturalisme, pour l'une, comme un moment d'émancipation ; pour l'autre, comme le dernier volet de la gouvernance néolibérale absorbant des sphères sociales jusque-là maintenues à l'écart, et neutralisant ainsi leur potentiel contre-hégémonique.

17. Voir Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar, *Cultures of Politics / Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press, 1998 ; Marco Antonio Calderón, Willem Assies, Ton Salman (eds), *Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2002 ; Juan J. Linz, Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-communist Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1996.

18. Willem Assies, Gemma van der Haar, André J. Hoekema (eds), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, Amsterdam, THELA THESIS, 2000 ; C. Gros, « Nationaliser l'Indien, ethniser la nation. L'Amérique latine face au multiculturalisme », cité ; Deborah Yashar, « Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America », *Comparative Politics*, 31 (1), 1998, p. 23-42, et D. Yashar, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Des politiques multiculturelles émancipatrices...

Selon la première de ces interprétations, « l'émergence des mouvements indiens a mené vers d'importants changements politiques et culturels. Les États se sont vus obligés de leur répondre et de prendre en compte leurs demandes – incluant le territoire, l'autonomie et la reconnaissance culturelle – ainsi que de réformer les structures étatiques existantes »¹⁹. À partir des années 1980 s'est mis en place ce que D. L. Van Cott a appelé un « constitutionnalisme multiculturel »²⁰, qui s'appuyait, dans la plupart des cas, sur la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail (1989), la seule au niveau international à faire référence aux droits des peuples autochtones et ayant force de loi dans les pays signataires, dont la plupart se situent dans la région²¹. Ces révisions constitutionnelles reconnaissaient, à des degrés divers selon les pays, des droits collectifs aux Indiens²².

Bien qu'elle reconnaisse le rôle de l'ouverture démocratique et des politiques néolibérales, cette approche du multiculturalisme présente les réformes constitutionnelles comme une réponse à la mobilisation des peuples indigènes. R. Stavenhagen explique ainsi : « Le mouvement [autochtone] et ses multiples expressions [sont en train de modifier] les relations entre les Indiens et l'État. (...) C'est dans ce contexte qu'il faut situer les changements constitutionnels et législatifs qui ont été faits durant les deux dernières décennies (...) visant à inscrire les droits des Indiens dans la Constitution »²³.

Selon la vision plus institutionnaliste de D. L. Van Cott, focalisée sur une définition limitée du système politique colombien et bolivien (institutions étatiques, acteurs politiques formels), les organisations indiennes apparues dès les années 1970 se sont institutionnalisées comme acteurs politiques à part entière une décennie plus tard. Elles ont alors réussi à articuler leurs plaintes en termes de droits (*input*) face à des élites dirigeantes qui ont perçu leurs revendications comme une opportunité de redonner leur légitimité à des institutions étatiques en pleine crise de représentativité. Les réformes

19. W. Assies, G. van der Haar, A. J. Hoekema (eds), *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, op. cit., p. 4 et 507. D. Yashar parle d'une « opportunité macropolitique pour s'organiser » contre les réformes néolibérales. D. Yashar, « Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America », art. cité, p. 31.

20. D. L. Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, op. cit..

21. Les pays du sous-continent qui ont signé cette Convention sont : 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).

22. Parmi ces pays, ceux qui ont changé leur Constitution pour reconnaître leur caractère pluriethnique sont : le Nicaragua (1987), la Colombie (1991), le Mexique, (1992 et 2002), l'Argentine (1994), la Bolivie (1994), le Pérou (1994), le Costa Rica (1997), le Chili (1997), l'Équateur (1998), le Guatemala (1998) et l'Uruguay (1999).

23. R. Stavenhagen, « Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate », cité, p. 32.

constitutionnelles auraient donc été la réponse (*output*) offerte par ces États afin de neutraliser l'agitation sociale au niveau national²⁴. D. L. Van Cott pousse plus loin son analyse fonctionnaliste lorsqu'elle affirme que ces transformations vont jusqu'à souligner l'insuffisance des principes sur lesquels reposent les droits de l'homme individuels et universels dans le cas de groupes sociaux placés « en dehors » de cette tradition occidentale des droits de l'homme : « La question est alors de savoir comment l'État résout ou gère des conflits de valeurs et d'intérêts sans imposer *des valeurs occidentales à des groupes non occidentaux* »²⁵. Argument qui repose sur l'idée d'une frontière ontologique entre « occidental » et « non occidental », soit, en l'occurrence, entre *mestizos* (ou non Indiens) et Indiens, les « *outsiders* » de cette tradition occidentale.

... ou manipulatrices ?

Certes, les partisans de cette première approche demeurent sceptiques quant à la portée des politiques multiculturelles, mais leur réserve n'a pas empêché un autre groupe de chercheurs de critiquer cette vision « célébratoire » du multiculturalisme. Ces derniers perçoivent en effet ces transformations politiques et constitutionnelles comme une institutionnalisation de la différence, et donc comme une nouvelle normativité, hégémonique et verticale. La rhétorique reconnaissant la diversité est, de leur point de vue, le dernier volet – idéologique – des réformes structurelles de l'État comprenant l'adoption du néolibéralisme sur le plan économique, ainsi que la décentralisation et la démocratisation au niveau politique.

Pour ces auteurs, le problème des politiques multiculturelles n'est pas lié à leur application partielle ou insuffisante ; il ne réside pas, non plus, dans leur difficulté à diminuer la pauvreté ou la marginalisation, mais dans le fait qu'elles constituent, depuis leur conception, de nouveaux mécanismes de pouvoir plus adaptés aux besoins de l'État contemporain néolibéral, « une tentative de la part des élites dominantes pour *re-calibrer les mécanismes de cooptation et de contrôle* dans un contexte d'ajustements néolibéraux »²⁶.

C. R. Hale, qui prône une anthropologie activiste, souligne ainsi la nécessité

24. Un parallèle avec la France pourrait être établi au sujet de la parité : la révision constitutionnelle de 1999 a été conçue en partie comme une réponse à une crise générale de la représentativité plutôt que comme une forme d'action positive en faveur d'un groupe marginalisé. Voir Éléonore Lépinard, *L'égalité introuvable : la parité, les féministes et la République*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.

25. D. L. Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, op. cit., p. 278 (nous soulignons).

26. R. Sieder, « Recognizing Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamerica », dans R. Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, op. cit., p. 199 (nous soulignons).

de ne pas « négliger une facette de cette relation [qu'il appelle le] "multiculturalisme néolibéral" et par laquelle les propagateurs de la doctrine néolibérale donnent leur aval de manière active à une version – limitée – des droits culturels indiens pour résoudre leurs propres problèmes et faire avancer leurs propres agendas politiques »²⁷. Le multiculturalisme est alors compris comme une nouvelle technique de pouvoir permettant à l'État d'étendre son rayon d'action et de contrôler des sphères sociales auparavant autonomes.

La concordance entre les politiques multiculturelles et les injonctions néolibérales visant à déléguer les fonctions de l'État à d'autres corps intermédiaires est également signalée, par exemple, par N. Postero, qui explique la réforme de la Loi de participation en Bolivie comme ayant été « initiée par les élites régionales fatiguées du contrôle d'un État trop centralisé. (...) Initiative rejointe par les demandes indigènes pour une participation plus large, de telle sorte que les architectes de la Loi de participation ont inclus une version limitée de participation multiculturelle »²⁸. L'auteure parle alors de « multiculturalisme sponsorisé par l'État ».

Cette idée est également présente dans les analyses de G. Boccara qui parle, quant à lui, d'« ethnogouvernementalité » en se référant aux programmes d'ethnodéveloppement mis en place au Chili : « Le néolibéralisme a favorisé un transfert des opérations du gouvernement à des entités para-étatiques. (...) On observe une re-localisation des opérations de régulation traditionnellement prises en charge par l'État central et leur dévolution à des organismes jouissant d'une relative autonomie »²⁹. Or, ainsi posé, ce multiculturalisme néolibéral définirait les formes d'action légitimes et illégitimes, voire, conclut C. R. Hale, « des questions aussi fondamentales que celle qui consiste à se demander ce que veut dire "être indien" »³⁰.

Loin de témoigner d'une émancipation, les politiques multiculturelles – dont les réformes constitutionnelles – traduiraient une vision normative et contrôlée de la différence culturelle. Elles pourraient être lues comme un discours hégémonique qui distinguerait les demandes acceptables (sur des droits culturels) des demandes inappropriées (sur le plan économique), produisant

27. Charles R. Hale, « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala », *Journal of Latin American Studies*, 34, 2002, p. 487.

28. N. Postero, *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*, op. cit., p. 53.

29. Guillaume Boccara, « Para una Antropología del Estado Multicultural bajo la Globalización Neoliberal. Algunas Reflexiones Teóricas », dans Guadalupe Escamilla, Antonio Escobar Ohmstede et al. (eds), *Reformas del Estado: Movimientos Sociales y Mundo Rural en el Siglo XX en América Latina*, Mexico, UNAM-El Colegio de México, INAH, CIESAS, Universidad Iberoamericana, UAM, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, El Colegio de Michoacán (Cátedra Interinstitucional Arturo Warman), 2007, p. 48.

30. C. R. Hale, « Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala », art. cité, p. 491.

ainsi un citoyen multiculturel et néolibéral que C. R. Hale appelle l'« *Indio permitido* » (l'Indien autorisé), dépourvu de tout potentiel de transformation sociale³¹. Le multiculturalisme serait alors un mécanisme de maintien des groupes hégémoniques traditionnels : « Il se peut que les autorités gouvernementales aient adopté le droit coutumier et le multiculturalisme, mais ceux-ci ont été en fait déployés comme un moyen de maintenir l'hégémonie des élites dominantes »³². Plus qu'une modification des régimes nationaux d'altérité, les politiques multiculturelles ne signifieraient en fait qu'un maintien de ces derniers en l'état.

Quoi qu'il en soit, dans les deux perspectives – émancipatrice et manipulatrice –, la définition de l'altérité repose sur des identités cloisonnées aux limites clairement établies. En la concevant de la sorte, les auteurs font écho aux recommandations des instances internationales comme aux discours des *leaders* et hommes politiques nationaux.

Les rapports entre idéologie du métissage et multiculturalisme

Dans leur ouvrage collectif, Odile Hoffmann et María Teresa Rodríguez ont réuni des études de cas pour comparer les politiques multiculturelles du Mexique et la Colombie. Elles analysent l'ambivalence sous-jacente à l'idéologie du métissage, dont l'objectif était « une homogénéité idéale qui n'a, toutefois, cessé de reproduire inégalité et différence »³³, et établissent une relation inversement proportionnelle entre les politiques indigénistes de l'État assimilateur et les politiques contemporaines multiculturelles. En d'autres termes, elles décident de penser l'altérité en fonction de la formation de l'État et de la nation.

Au Mexique, où une longue tradition indigéniste et une forte idéologie du métissage ont dominé les politiques étatiques tout au long du XX^e siècle, les politiques de reconnaissance de la diversité promues par l'État n'ont été (partiellement) consolidées que dans un seul des États fédérés, celui de l'Oaxaca. En Colombie, l'« enthousiasme multiculturel » des années 1990 est survenu dans un contexte qui n'était connecté à aucune politique spécifique pour les populations autochtones. Au Mexique, la patrimonialisation mise en place par l'État postrévolutionnaire a fait de « l'autre [*lo ajeno*] une partie du soi [*lo propio*], la culture ethnique [est devenue] un patrimoine (...) dépouillant [les

31. C. R. Hale, « Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido” », *NACLA Report on the Americas*, septembre-octobre 2004, p. 16-21.

32. R. Sieder, « Recognizing Indigenous Law and the Politics of State Formation in Mesoamerica », cité, p. 199.

33. Odile Hoffmann, María Teresa Rodríguez (eds), *Los Retos de la Diferencia: Los Actores de la Multiculturalidad entre México y Colombia*, Mexico, CIESAS, 2007, p. 254.

Indiens] de leur spécificité et de leur autorité sur cette partie de la “culture nationale” »³⁴.

Cependant, de notre point de vue, cette dépossession n'implique pas seulement une perte pour les Indiens. L'appropriation de l'« autre » revient à l'intérioriser, à faire de l'« Indien » une partie intégrante du « nous » *mestizo*. La racine indienne est ainsi un élément constitutif du nous majoritaire, et c'est sur cette organisation spécifique de l'altérité que les idées multiculturelles se greffent. Le contraste que ces auteures soulignent entre les deux pays peut se conceptualiser, selon nous, en termes de degrés d'« intimité de l'altérité ». Au Mexique, le régime d'altérité qui s'est construit au début du XX^e siècle situe l'« autre » très proche du « nous » national ; en Colombie, il est bien plus éloigné, et fait partie du sujet national de manière plus diluée.

Dans son étude consacrée à l'Oaxaca, D. Recondo cherche à comprendre la reconnaissance constitutionnelle du droit coutumier dans cet État autrement que comme un « retour à la tradition », en la reliant à la consolidation des partis politiques d'opposition, quand, à la fin des années 1980, le monopole détenu par le parti officiel (Parti révolutionnaire institutionnel, PRI) commence à se fissurer³⁵. C'est à ce moment seulement que la logique de parti peut être différenciée de la « coutume » : En effet, « la frontière entre les coutumes municipales et le reste du système politique n'avait jamais été claire. La coutume et le système de représentation politique articulé autour du parti d'État étaient complètement imbriqués »³⁶. Les us et coutumes (*usos y costumbres*), établissent donc « une différenciation formelle entre deux éléments (coutume et parti politique) qui n'avait jamais existé auparavant »³⁷. Ce continuum entre norme (parti politique) et altérité (coutume) se rompt donc dès lors que sont établies les politiques multiculturelles car la nouvelle normativité, en « reconnaissant » la séparation entre « coutume » et parti, tranche de manière radicale et met à distance une altérité qui auparavant était perçue comme partie intégrante de la norme.

Ce continuum que décèle D. Recondo et la réification multiculturelle de la « coutume » peuvent être généralisables à la relation entre autochtonie et métissage. Malgré le mépris des sociétés latino-américaines envers toute référence à l'« élément indien » (d'une personne, d'une pratique, d'un espace),

34. *Ibid.*, p. 526.

35. Carlos Agudelo, David Recondo, « Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico Mexicano al Pacífico Colombiano », dans *ibid.*, p. 57-79.

36. *Ibid.*, p. 61. Voir également D. Recondo, *La démocratie mexicaine en terres indiennes*, Paris, Karthala, 2009.

37. C. Agudelo, D. Recondo, « Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico Mexicano al Pacífico Colombiano », cité, p. 62.

dans la représentation de la nation le rapport entre le « nous métis » et les « autres indiens » est plus celui d'une sorte d'amalgame que d'une altérité absolue et radicale. D'où la difficulté à faire une différence nette entre un « Indien » et un *mestizo* ; d'où aussi le caractère spécifique de la discrimination car toute personne peut toujours être désignée comme « indienne » et ainsi méprisée. Les rhétoriques multiculturelles contemporaines, quant à elles, recherchent une différenciation soulignée que des catégorisations et des ethnonymes viennent souvent formaliser, et à travers lesquelles il n'est pas évident de circuler.

En somme, le multiculturalisme peut être caractérisé comme un régime d'altérité qui fonctionne sur un mode « cloisonné » de la différence, et qui doit se greffer, en Amérique latine et tout particulièrement au Mexique, sur une configuration identitaire où l'« autre » qu'il faut reconnaître fait partie du « nous » national, tout en occupant la place marginale déjà évoquée. Dès lors, un travail de « mise à distance » est requis pour éloigner « l'autre » du « soi » afin qu'il devienne « vraiment » autre, c'est-à-dire nettement séparé ou différent du « moi ».

Variations dans les positionnements de trois générations d'« intellectuels » autochtones

À partir de trois générations de locuteurs de nahuatl (langue native) du Mexique, une lecture inédite du passage de l'État assimilationniste à l'État multiculturel sera ici proposée. Comment ces variations idéologiques et ces politiques de l'identité sont-elles pratiquées au niveau local ? Quels sont les intermédiaires locaux qui permettent de diffuser par le bas ces configurations identitaires ? Comment l'identité autochtone, et surtout l'association entre les autochtones et la nation est-elle élaborée ? Comment chacune de ces générations se saisit-elle de cette question ?

Ces intermédiaires sont tous originaires de Milpa Alta, un ancien ensemble de villages indiens (nahuas) fondés ou refondés au XVI^e siècle, et intégrés aujourd'hui à Mexico comme l'un des arrondissements de la capitale, pratiquement le seul à se maintenir rural. Cette région est devenue, tout au long du XX^e siècle, un « haut lieu » d'originalité précolombienne et autochtone³⁸. La population y est majoritairement d'origine nahua mais, même si

38. P. López Caballero, « Mexicains sans Être métis, autochtones sans être indiens. Variations dans la représentation de soi chez les *zoriginarios* de Milpa Alta (Mexico), 1950-2000 », dans Natacha Gagné, Thibault Martin, Marie Salaün (dir.), *L'autochtonie en question. Regards croisés France - Québec*, Québec, Université de Laval, 2009, p. 229-247.

un fort sentiment d'appartenance lié à la protection du territoire existe, seuls 4 % de la population parlent aujourd'hui la langue autochtone³⁹.

Luz Jiménez ou la formation d'une icône de l'indianité (1910-1950)

Les jeunes artistes et révolutionnaires pétris de l'utopie que le nouveau régime incarne encore et notamment de la mission de « forger la patrie »⁴⁰ rencontrent Luz vers 1917-1918. Modèle à l'École des Beaux-Arts, puis dans les écoles d'art en plein air de Coyoacán et de Chimalistac, où les avant-gardes révolutionnaires sont en gestation, Luz devient aussitôt *le* modèle de tous les grands artistes de la renaissance mexicaine.

Dans les œuvres de ces derniers, souvent commandées par l'État, se dessine un profil de plus en plus précis non tant de la personnalité de Luz elle-même que d'une sorte d'Indien universel et monumental. Pour Annita Brenner, intellectuelle juive mexicaine d'origine allemande ayant grandi aux États-Unis, et personnalité phare de la bohème mexicaine de l'époque, Luz est devenue « la femme native classique » de la peinture contemporaine. Selon l'une de ses biographes, « Luz se laissait être un écran sur lequel les peintres projetaient leur propres concepts de la femme indienne »⁴¹. Or elle occupe cette place centrale à un moment (éphémère) où les avant-gardes artistiques, intellectuelles et politiques cherchent précisément à comprendre qui sont ces masses de paysans indiens, à leur donner un profil qui deviendrait prototypique, à les sublimer dans une altérité caractérisée par sa pureté et son authenticité ; une altérité qui, en étant exaltée, pourrait être maîtrisée. Ainsi le peintre F. Leal disait-il de Luz : « J'aimais donner à son type racial une monumentalité qui ne serait pas diluée par des standards occidentaux »⁴².

À partir des années 1930, Luz découvre une nouvelle facette de ce qui autour d'elle est perçu comme une « richesse » – son héritage culturel – et qui, probablement, devient pour elle une sorte de ressource sociale. Plusieurs chercheurs, en particulier des linguistes, travaillent avec elle, car le nahuatl est sa langue maternelle. Elle est l'informatrice d'un chercheur mexicain,

39. Milpa Alta a une superficie de 228,41 km² : 9 % de ce territoire sont urbanisés (12 villages), 18 % sont consacrés aux pâturages, 23,5 % à l'agriculture et 49,5 % à la forêt. La population de cet ensemble, qui est de 96 773 habitants, n'a dépassé 1 % du total de Mexico qu'en 2000. INEGI, *Cuaderno Estadístico Delegacional: Milpa Alta, Distrito Federal*, Aguascalientes, INEGI, 2001.

40. Selon l'expression consacrée par Manuel Gamio, l'un des premiers anthropologues mexicains et l'un des fondateurs de l'indigénisme officiel postrévolutionnaire.

41. Frances Karttunen, « Images in Paint, Pictures in Words: doña Luz Jiménez (ca. 1895-1965) », dans F. Karttunen (ed.) *Between Worlds: Interpreters, Guides and Survivors*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1994, p. 201.

42. *Ibid.*, p. 201.

Fernando Horcasitas, avec lequel elle travaille de 1948 à 1965. Le résultat de leur collaboration, publié trois ans après la mort de Luz en 1965, est traduit en anglais, réédité à plusieurs reprises, et connaît un succès notable. Luz y raconte la vie de « son village » avant la Révolution. Onze ans plus tard, en 1979, F. Horcasitas publie un nouveau recueil de récits de son informatrice⁴³. Pendant toute la première moitié du XX^e siècle, cette femme de Milpa Alta a incarné la beauté et l'authenticité autochtone, une sorte « d'indianité » idéale, autant pour les peintres que pour les anthropologues et les linguistes en quête de racines pour la nation postrévolutionnaire. Luz a été la voix et la figure du passé ancestral, celui des origines, devenues origines nationales, si l'on en croit les témoignages de l'époque. C'est la raison pour laquelle, en enquêtant sur elle, les chercheurs pouvaient supposer qu'ils enquêtaient sur un héritage commun à tous les Mexicains et pas seulement aux Indiens. Même si la capacité d'initiative et d'action de quelqu'un comme Luz était complètement soumise à l'esthétisation qu'ont faite d'elle les élites intellectuelles du Mexique postrévolutionnaire, la racine indienne, loin de disparaître ou de s'effacer, était justement en train de prendre forme et d'acquérir sa consistance.

Le classicisme comme stratégie (1950-2000)

Pendant que les anthropologues et les artistes idéalisaient ainsi l'« indianité » des habitants de Milpa Alta, le nahuatl disparaissait chaque jour un peu plus du paysage linguistique face aux politiques d'hispanisation menées par l'État. D'un usage quotidien, il est passé à un usage plus esthétique ou folklorique (récitals de poésie, exercices de déclamation, cours de nahuatl, contes et mythes). Pourtant, au début des années 1970, les jeunes générations de Milpa Alta ont commencé à s'approprier la place que les universitaires leur avaient assignée dans la « topographie de la nation »⁴⁴ en tant qu'héritiers du passé précolonial.

C'est ainsi que Concepción Mirón⁴⁵ – âgé en 2011 de près de 70 ans – et trois autres jeunes de Santa Ana Tlacotenco, l'un des douze villages de Milpa Alta, s'efforcent de continuer à parler le nahuatl malgré les sévères consignes d'hispanisation qui ont dominé leur enfance et leur jeunesse vers 1950-1960.

43. Fernando Horcasitas, *De Porfirio Díaz a Zapata : Memoria Náhuatl de Milpa Alta*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989 (1965), et F. Horcasitas, *Los Cuentos en Náhuatl de doña Luz Jiménez*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

44. Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana. Nueve Ensayos sobre Nación y Mediación en México*, Mexico, Editorial Planeta, 1998.

45. Les noms des personnes encore vivantes citées ici ont été modifiés.

Tous poursuivent leurs études à l'École nationale des professeurs sans abandonner leur langue maternelle qu'ils continuent de pratiquer et tentent même d'écrire avec la publication d'un petit journal local en nahuatl. À la fin des années 1970, ils rencontrent l'historien Miguel León Portilla, l'un des principaux spécialistes du monde aztèque et de ses sources écrites, avec lequel ils entament une collaboration très active ; l'historien leur apprend à écrire correctement le nahuatl, leur enseigne la grammaire et autres règles de leur langue ; les jeunes gens, de leur côté, apportent leur savoir dans la traduction des sources classiques du XVI^e siècle. Ils publient en outre un nombre considérable de contes, légendes ou mythes dans la revue universitaire et internationale que dirige M. León Portilla, *Estudios de Cultura Náhuatl*, et travaillent avec des chercheurs étrangers, au Mexique et à l'étranger. Au cours des années 1980, C. Mirón participe à la création de l'Association des écrivains en langues indigènes (AELI), et, en 1995, il reçoit le « Prix Netzahualcōyotl de littérature en langues indigènes », la plus haute distinction attribuée par l'État aux écrivains indigènes depuis 1993. Loin d'entretenir un rapport antagonique entre autochtonie et identité nationale, la trajectoire de C. Mirón montre que la reconnaissance par l'État d'une altérité (l'identité autochtone) perçue en même temps comme le fondement de la nation permettait une double appartenance en tant qu'Indien et en tant que « Mexicain ».

Néanmoins, aujourd'hui encore, C. Mirón défend un classicisme en matière de nahuatl parlé, qui s'oppose à la langue vernaculaire de son village. Au nahuatl contemporain et « déformé », il préfère celui, plus « pur » et plus « classique », des grammaires et des dictionnaires rédigés par les moines et les indigènes du XVI^e siècle. Adoptant le regard scientifique et universitaire, C. Mirón et ses collègues considèrent que ces transcriptions, parce qu'elles sont les plus proches historiquement du monde préhispanique et qu'elles ont été rédigées en partie par des indigènes ayant vécu avant la Conquête, sont plus fidèles au « vrai » nahuatl, celui qui existait avant l'arrivée des Espagnols. Sa position correspond donc au schéma dominant de la culture et de l'authenticité autochtones : celui d'un monde préhispanique, tel que défini par l'histoire officielle, c'est-à-dire un monde majoritairement perdu mais tout de même source de la nation. Ainsi, le groupe de C. Mirón a réussi à trouver sa place aux côtés de ceux qui définissaient cette authenticité autochtone, le milieu universitaire : reconnu en tant que minorité, les autochtones ont été en même temps valorisés comme les dépositaires d'un héritage commun à tous les Mexicains. Ce groupe de locuteurs de nahuatl, d'intellectuels indiens, a ainsi contribué à la construction de cet « autre » imaginé à la fois comme « étranger » (dans le sens de non familier) et comme fondateur. Leur parcours montre bien les limites de l'incorporation de l'« autre » indien, mais témoigne

également des possibilités assimilationnistes de ce *régime d'altérité* au sein duquel la particularité culturelle n'est pas incompatible avec la généralité établie par l'identité nationale, le métissage.

La territorialisation de l'autochtonie (2000-2010)

Cette question de l'« authenticité » de la langue et du type de nahuatl qu'il convient de mettre en valeur a été à l'origine d'une vive polémique au sein de Milpa Alta. Au début des années 2000, Rubén, un jeune instituteur, organise dans son village des rendez-vous hebdomadaires au cours desquels il fait se rencontrer les enfants et les vieux du village pour « sauver [leur] langue nahuatl, celle des *originarios* du village, la vraie » et résister ainsi au groupe de C. Mirón, qui, du point de vue de Rubén, « dévalue » leurs connaissances et leur culture en voulant corriger le nahuatl de la localité. En utilisant le terme *originario*, Rubén et les habitants du village, qui s'appellent eux-mêmes les *Huebue* (les vieux), ne s'autodésignent pas seulement comme ceux qui sont originaires du village, mais surtout comme les descendants de ceux qui étaient là à l'*origine*, voire qui *étaient* l'origine, le commencement, par opposition aux nouveaux venus, les *avecindados*⁴⁶.

Selon eux, C. Mirón se trompe quand il veut rapprocher leur façon de parler du nahuatl classique. En agissant ainsi, explique Rubén, il contribuerait à ce que les « valeurs » des universitaires et des intellectuels de « la ville » (sous-entendu des non-autochtones) l'emportent sur la vraie culture *originaria*, celle des vieux du village, des porteurs de la culture nahuatl millénaire de Milpa Alta. L'argument soutenu par les *Huebue* est que le nahuatl qui survit au village est encore plus valide et authentique que celui des textes du XVI^e siècle en raison d'une continuité culturelle, d'un héritage transmis oralement et sans intermédiation des Espagnols dans ce village éloigné et isolé pendant longtemps. Au-delà de la validité ou de la véracité de cette version, pour les *Huebue*, il ne s'agit pas d'incorporer dans leur version les ruptures établies par l'histoire officielle, autrement dit, le passé contrôlé par les groupes hégémoniques. Au contraire, la légitimité de leur nahuatl et de leur culture réside dans le fait d'avoir partagé la vie du village, d'être originaires de la localité et d'avoir des ancêtres qui l'étaient également.

46. Pour une analyse sociologique et symbolique de l'usage local de cette catégorie d'identification, voir P. López Caballero, « Mexicains sans être métis, autochtones sans être indiens. Variations dans la représentation de soi chez les *originarios* de Milpa Alta (Mexico), 1950-2000 », cité, et P. López Caballero, *Indiens de la nation. Ethnographier l'État et historiciser l'autochtonie chez les « originarios » de Milpa Alta, Mexico (XVII^e-XXI^e siècle)*, op. cit.

L'important par rapport au débat relatif au multiculturalisme et au *régime d'altérité* sur lequel il se greffe est le fait qu'avec cette rhétorique les *Huebue* soulignent l'importance de la localité, du terroir comme marque d'authenticité. Le lieu de naissance est exalté comme signe légitime de différenciation. L'altérité qui s'en dégage suppose que la définition de la personne passe par la filiation et les liens, conçus comme purs et primordiaux, avec le territoire. Il s'agit donc d'une *légitimité autochtone*, territorialisée et localiste, qui revendique une position exclusive ne pouvant être réclamée par aucun autre groupe social, y compris les autres locuteurs nahuatl. Les *Huebue* seraient l'expression d'une diversité en quelque sorte unique, incommensurable, leur savoir résidant, selon eux, dans la transmission filiale, ce qui implique qu'aucune personne externe à la communauté n'y aurait accès. La frontière qui les sépare du grand « nous » national en tant qu'« autres » est ainsi nette et précise, du moins dans leur rhétorique d'autoreprésentation.

L'examen des trajectoires et des positionnements de ces trois générations de locuteurs de nahuatl permet de nuancer l'analyse de la mise en place des politiques multiculturelles en situant celles-ci dans un processus plus large de formation de la nation et de façonnement d'un sujet indien en tant qu'« autre » différent du sujet national. Ces trajectoires montrent que, loin de « disparaître », l'Indien comme identité « stabilisée », comme définition d'un groupe social au sein de la nation, est en grande partie le résultat d'un travail de longue haleine mené par l'État, *via*, par exemple, le travail des anthropologues et des peintres avec Luz ou les prix accordés à C. Mirón. Savoir qui étaient les « Indiens », remplir de contenu cette catégorie afin de domestiquer l'altérité qu'ils représentaient a été tout au long du XX^e siècle une préoccupation majeure de l'État mexicain.

Malgré la marginalité de cette position d'altérité, certains membres de ces groupes, comme les intellectuels indiens réunis autour de C. Mirón, ont réussi, nous l'avons vu, à s'approprier une place et à acquérir une reconnaissance. En entrant dans la catégorie englobante de l'« Indien » – opposé au *mestizo* –, catégorie partagée aussi bien par les locuteurs nahuatl d'autres régions du pays que par les locuteurs d'autres langues autochtones, ils ont adhéré au régime national d'altérité et ont occupé une place au sein de la nation.

Les *Huebue*, eux, ont opéré, en s'opposant au classicisme de C. Mirón, une subtile rupture avec la culture nationaliste postrévolutionnaire, et ont refusé d'adhérer au simple axe Indien *versus mestizo*. Ils se sont définis comme *originarios*, sans s'identifier comme « Indiens », créant dans la géométrie variable des identités, une autre façon d'être autochtone.

Finalement, pour être reconnus comme « autres », les habitants de Milpa Alta ont fini par établir une autre autochtonie, séparée de celle incluse dans la

catégorie « Indien ». Comme si cette dernière catégorie ne pouvait aboutir en tant qu'identité pleine que dans le métissage. Le défi de ces transformations réside dans le fait que l'objectivation de l'altérité requise par le multiculturalisme se heurte, au Mexique, à une conception plutôt floue de la différence qui a néanmoins servi à fonder sa marginalité : « l'Indien » pouvant (ou devant) être un jour *mestizo*, le *mestizo* ayant été, un jour, indien.

Le contexte premier du multiculturalisme a été, rappelons-le, la lutte pour les droits civiques des Noirs américains aux États-Unis et la lutte contre le séparatisme québécois au Canada. Depuis, le multiculturalisme se décline principalement sous la forme d'une reconnaissance et d'une valorisation des héritages culturels des premières, deuxième et troisième générations d'immigrants, qu'il faut faire coïncider avec une communauté d'appartenance, la nation. Même en France (où domine un rejet institutionnel de ces politiques), le multiculturalisme est compris comme une série de mécanismes visant à réduire les inégalités subies par les générations issues de parents ou de grands-parents immigrés⁴⁷. C'est dans un deuxième temps seulement qu'il s'applique aux populations autochtones aux États-Unis, au Canada, en Australie. Tel qu'il opère dans ces pays, le multiculturalisme repose sur un régime d'altérité où les catégories identitaires semblent plutôt « nettes » et où existent des instruments statistiques et juridiques pour identifier officiellement les individus⁴⁸. De ce fait, l'appartenance à l'une de ces catégories exclut nécessairement l'appartenance à une autre, ce qui amène à nier l'existence des mélanges et des nuances entre ces formes d'identification⁴⁹. Les analyses latino-américanistes célèbrent le multiculturalisme comme l'aboutissement des mouvements sociaux des années 1990 ou le condamnent comme le dernier « tour » idéologique des élites politiques et économiques nationales. Elles identifient une majorité nationale (démographique ou symbolique) face à un « autre » minoritaire ou minorisé – autochtone, pour la plupart des pays – qu'il faudrait reconnaître comme partie intégrante de la

47. Voir entre autres Milena Doytcheva, *Le multiculturalisme*, Paris, La Découverte, 2005 ; Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, 1997 ; Daniel Sabbagh, *L'égalité par le droit : les paradoxes de la discrimination positive aux États-Unis*, Paris, Économica, 2003.

48. Cette conception de la diversité serait en train de changer, notamment dans les manières d'organiser les recensements. Cf. Mara Loveman, « Whiteness in Latin America as Seen through Official Statistics (1870-1930) », journée d'étude, « Des catégories et de leurs usages dans la construction sociale d'un groupe de référence : "race", "ethnie" et "communauté" aux Amériques », Paris, École des hautes études en sciences sociales, 13-15 décembre, 2006, p. 1-57.

49. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995 ; John Rawls, *La justice comme équité : une reformulation de la « théorie de la justice »*, Paris, La Découverte, 2008 ; Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

nation. Une telle polarité supposerait que si l'on est dans l'un de ces deux pôles, on n'est pas dans l'autre⁵⁰.

Cet imaginaire du social segmenté en unités clairement délimitées (mais au demeurant dynamiques) sert, peut-être, à rendre compte des réalités sociales postcoloniales anglo-saxonnes, mais notre argument est qu'il n'épuise pas les situations de reconnaissance de la diversité dans les différents pays du sous-continent latino-américain. Là, les frontières qui diversifient les identités culturelles au sein de la nation ne résultent pas d'une altérité étrangère qui « s'introduirait » dans le corps national mais d'une altérité qui se décline en termes d'autochtonie, de ce qui est propre, interne à chaque société. Au Mexique, l'idéologie du métissage qui fonde l'appartenance à la nation a également intégré l'altérité représentée par l'autochtone au *cœur* du sujet national. En ce sens, l'altérité est conçue comme origine constitutive non seulement de l'État-nation mais aussi, et davantage, du *mestizo*. L'« autre » qu'il faut reconnaître se trouve « en chacun de nous », même s'il est dévalorisé. De ce fait, il ne peut être complètement « autre » ; il est donc nécessaire de l'extérioriser pour pouvoir ensuite le reconnaître dans sa différence.

L'État assimilationniste n'a pas fait « disparaître » l'Indien, il a au contraire joué un rôle actif dans la stabilisation de cette altérité intime à la nation (par l'intermédiaire de personnes comme Luz Jiménez). L'État multiculturel, lui, cherche à mettre à distance une altérité par trop intime, constitutive du « nous », en définissant des frontières plus nettes entre le « nous » majoritaire et les « autres » (comme les *Huebue* qui préfèrent la catégorie *originario*, sans entrer dans le binôme indien-*mestizo*).

La catégorie « Indien » en tant qu'identité sociale et culturelle qui se réfère au passé précolombien ne pouvait pas être incorporée au discours politique de l'État assimilationniste car elle était en train de s'ébaucher. Par ailleurs, la difficulté à mettre en place le projet multiculturel tient moins à un problème d'intentionnalité qu'au fait de viser des identités nettes et cloisonnées dans un contexte social où domine encore le *régime national d'altérité* antérieur qui fait de l'autre un élément constitutif du « nous », du sujet national, mais en tant qu'élément primitif qui doit être dépassé.

En somme, le multiculturalisme qui s'adresse aux populations autochtones ne consiste pas à reconnaître et à favoriser la valeur de la « diversité » apportée postérieurement à la fondation de l'État par des vagues successives

50. Imaginaire cohérent avec la hantise du métissage longtemps dominante aux États-Unis et matérialisée notamment par la *one-drop-rule*. Voir, entre autres, Peggy Pascoe, *What Comes Naturally: Miscegenation Law and the Making of Race in America*, Oxford, Oxford University Press, 2009 ; Carl Degler, *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*, New York, Macmillan, 1971 ; Marvin Harris, *Patterns of Race in the Americas*, New York, Walker, 1964.

d'immigration⁵¹. Il vise plutôt une altérité fondatrice – intime – de la nation et doit servir à « régler les dettes » historiques que l'État-nation aurait contractées, dès sa formation, envers les populations autochtones. Ce caractère intime de l'altérité permet aux populations autochtones d'exprimer leurs demandes au nom de la nation, de ses racines et de ses origines, et de ce qui serait « le plus » mexicain, bolivien, péruvien...

Ainsi, une variable déterminante pour comprendre la mise en place de cette « reconnaissance » de la diversité est bien le degré de proximité à l'« autre » dans l'imaginaire de la nation. Savoir donc si l'altérité est « intime » ou « éloignée » par rapport au « nous » national, c'est-à-dire définir *la place* de cette altérité, n'est jamais secondaire. Penser la différence en ces termes permet de comprendre l'autochtonie avant tout comme un positionnement qui s'élabore *avec* la formation de la nation, et non en amont ou à l'encontre de celle-ci. Cela permet également de rendre compte des subtiles variables (nationales et régionales) qui peuvent être subsumées dans la simplification – probablement nécessaire – qui s'opère dans les discours politiques (nationaux et autochtones) ainsi que dans les textes juridiques comme la déclaration de l'ONU⁵². ■

Paula López Caballero est historienne, diplômée de l'Universidad nacional du Mexique, chercheuse au Colegio de México et chercheuse associée au Centre d'études et de recherches internationales (CERI, Sciences Po/CNRS). En 2007, elle a obtenu un doctorat en anthropologie à l'École des hautes études en sciences sociales. Elle est Après avoir publié un premier ouvrage sur les Indiens du Mexique à la période coloniale, elle a réalisé un séjour comme postdoctorante au CERI (Sciences Po) et a été *visiting scholar* à Columbia University. Elle a notamment publié dans les revues *Anthropological Theory* et *Social Anthropology/Anthropologie sociale* et prépare actuellement un ouvrage sur le rapport entre l'État-nation et les populations autochtones au Mexique. Adresse électronique : paulapez@colmex.mx

51. D. Sabbagh, « Nationalisme et multiculturalisme », *Critique internationale*, 23, 2004, p. 113-124.

52. Je remercie les évaluateurs anonymes de *Critique internationale*, ainsi que Jean-Pierre Hassoun, Odile Hoffmann et Daniel Sabbagh pour leurs remarques. Je remercie également le Centre d'études et de recherches internationales (CERI) qui a subventionné mon voyage à San Sebastián où les premiers éléments de cet article ont été discutés avec des collègues de la Fédération espagnole des anthropologues (2008).