

Paula López Caballero (CERI-Sciences Po)

**Quel héritage pour quels héritiers ? Passé précolombien et héritage colonial dans l'histoire
nationale du Mexique¹**

Résumé Comment, au Mexique, l'héritage colonial fut géré par le régime issu de la révolution (1910-1920) ? À travers l'analyse ethnographique et historique de deux histoires de fondation écrites avec deux cents ans d'écart dans le village nahuatl de Milpa Alta (Mexico), cet article examine les efforts de l'État pour avoir un monopole sur le passé légitime en « éclipsant » l'héritage colonial en faveur du passé préhispanique, devenu désormais l'héritage national du Mexique.

Mots-clés Nation-building, Aztèques, titres primordiaux, indigénisme, Indiens.

Dans le Mexique contemporain, il est affirmé comme une évidence que les populations catégorisées comme « indiennes » sont définies comme telles du fait de leur lien transhistorique avec le passé précolonial, celui des grandes civilisations précolombiennes. L'altérité qu'elles représentent est reconnue, comme une valeur ou comme un poids, en tant qu'héritage vivant de ce monde perdu partout ailleurs ; monde qui, de plus, donne sa « personnalité » à l'identité culturelle du pays. Leur légitimité réside donc dans la filiation virtuelle qu'elles maintiennent, à des degrés différents, avec ce passé, leur « origine ».

¹ Ce travail a été réalisé au CERI-Sciences Po dans le cadre de l'allocation postdoctorale accordée par la Région Ile-de-France. Une première version anglaise en a été publiée dans la revue *Social Anthropologie/Anthropologie sociale*, dans un numéro spécial portant sur les héritages coloniaux coordonné par Benoît de l'Éstoile (*Social Anthropologie/Anthropologie sociale*, 16 [3], pp. 329-345). Certaines des idées développées ici trouvent leur origine dans des discussions que j'ai eues dès les années 1990 à l'Université nationale du Mexique avec Federico Navarrete, que je remercie.

Cette certitude revêt une telle valeur de vérité que l'on oublie qu'il n'en a pas toujours été ainsi. En effet, l'idée que l'origine des Indiens s'ancre dans les civilisations préhispaniques et que celles-ci représentent un passé glorieux est une innovation du XX^e siècle. Comment en est-on venu à considérer comme une évidence qu'être Indien signifiait nécessairement avoir un lien ininterrompu avec les populations préhispaniques ? C'est à cette question que je tenterai de répondre dans cet article, m'appuyant sur la comparaison de deux récits de fondation produits à deux siècles d'écart par des Indiens nahua² de Milpa Alta, dans la région centrale du Mexique, pour observer comment ces changements opèrent à l'échelle du village et du groupe ethnique, et aborder ainsi le phénomène des « origines » nationales d'un point de vue ethnographique.

Disons d'emblée que ce questionnement ne prétend pas juger de la légitimité ou de l'authenticité de personne ni d'aucun groupe social en particulier. Au contraire, il s'agit d'essayer de sortir des débats sur l'authenticité des Indiens et de leur culture, ou du moins de poser le problème autrement. Un premier pas dans cette direction consiste à établir une différence conceptuelle entre « passé » et « héritage ». Si le premier terme fait référence à une période historique achevée, sans trace apparente dans l'actualité, le second doit être compris comme un « passé dans le présent », visible donc dans les rapports sociaux contemporains : la langue, les manifestations culturelles, les pratiques religieuses, et même, comme on le verra, les manières de concevoir la nation et son origine (L'Estoile, 2007).

Cette distinction va me permettre, au long de cet article, de réfléchir d'un point de vue anthropologique aux opérations et mécanismes par lesquels le passé préhispanique (la période historique qui va de 1200 av. J.-C à 1521) est devenu l'origine de la nation, l'héritage vivant de tous les Mexicains et le baromètre à partir duquel se mesure le degré d'authenticité et de légitimité des populations autochtones contemporaines. Le point de rupture, ici, est la révolution paysanne de 1910-1917. C'est en effet à la suite de ce mouvement armé qu'une idéologie fortement nationaliste et indigéniste, liée au nouveau régime politique, a été développée par des intellectuels, dont des anthropologues. L'une des tâches de ces experts fut de « refonder » et de diffuser un passé en accord avec le nouveau projet politique issu de la révolution. Comme nous le verrons, avant le soulèvement, bien que le passé précolonial ait suscité l'intérêt des élites politiques et fait partie de l'histoire du Mexique, l'origine de la nation s'enracinait dans la conquête espagnole (1521), et l'héritage reconnu (même comme un fardeau) était le régime colonial qui en avait résulté, et qui s'acheva en 1810 avec les guerres d'indépendance.

² Ethnonyme faisant référence aux populations indiennes de la région centrale du Mexique parlant le nahuatl.

Je m'emploierai donc à montrer que, sous le régime postrévolutionnaire, l'*héritage* colonial a été « refoulé » au profit du *passé précolombien* dans la nouvelle version de l'histoire de la nation, censée fonder les origines de tous les Mexicains. A quels enjeux pouvait répondre cette opération idéologique ? Quelles ont été les conséquences d'une telle conception de la nation ? Que nous révèle une chronologie qui refuse d'accorder à la période allant de 1521 à 1810 toute actualité, toute qualité d'héritage, pour le Mexique du XX^e siècle ? Et quelles ont été les implications de ce rejet de l'héritage colonial autant dans les rapports sociaux que dans les enjeux politiques au lendemain de la révolution ?

L'histoire nationale apparaît en effet comme un espace privilégié pour analyser les tensions autour de la définition de la nation : son origine, son héritage et ses éléments constitutifs (Alonso, 1988 ; Anderson, 2002 ; Cohen et Dirks, 1988 ; Nora, 1984). Terrain éminemment politique, donc, sur lequel l'État cherche à consolider ce que l'on pourrait appeler un *monopole d'un passé légitime*, faisant écho aux thèses de Max Weber sur l'exercice légitime de la violence physique comme condition d'existence de l'État moderne. Un passé homogène pour tous les citoyens, qui serait la seule source d'appartenance pour les individus et la seule télologie par laquelle s'expliqueraient les réalités sociales contemporaines.

Je fais l'hypothèse que la haute valorisation des civilisations précolombiennes, autant comme source de l'« esprit national » et de la nation elle-même que comme héritage particulièrement vivant chez les Indiens contemporains, a été une opération idéologique que l'on pourrait qualifier, en empruntant le vocabulaire du billard, de « coup à deux bandes ». Car si la valeur accordée à la « pureté originelle » du passé préhispanique a été le moyen d'« éléver » les Indiens contemporains à la condition de sujets « rachetables » par la modernité et la révolution, ce positionnement a permis également de rejeter les aspects les plus visibles du régime colonial – la religion et les castes –, héritage pourtant beaucoup plus tangible dans le monde rural mexicain que celui d'avant la Conquête.

Je procéderai en analysant deux récits de fondation d'un village indien de la région de Mexico, le premier datant du XVII^e siècle, le second du XX^e siècle³. Les variations qu'ils présentent seront expliquées comme le résultat des mutations idéologiques évoquées plus haut, sans juger de la véracité ou de l'authenticité des faits qu'ils relatent. Ces récits locaux me permettront également d'examiner les effets de cette refonte du passé national au niveau local. Enfin, à travers le prisme des relations entre « héritage » et « passé », je reviendrai sur le lien entre Indiens contemporains et passé préhispanique.

³ Dans ma thèse, j'utilise ces récits de fondation comme une entrée pour proposer une analyse anthropologique de l'identité nationale qui, au lieu de se focaliser sur les institutions ou les représentants officiels qui l'ont diffusée, se

L'histoire de fondation contemporaine : quand le monde précolonial devient « le passé » des Milpaltenses

Milpa Alta est l'une des seize *delegaciones* du District fédéral (DF), division politico-administrative de Mexico⁴. Malgré son appartenance à la capitale du pays, caractérisée par une hausse démographique et une expansion urbaine dramatiques, Milpa Alta a aujourd'hui presque les mêmes frontières qu'à l'époque coloniale (1521-1821). C'est aussi l'une des rares régions du centre du Mexique où les terres et les ressources naturelles sont toujours possédées et contrôlées par des habitants d'origine nahuatl, sous un régime de propriété collective (*Bienes comunales*).

Les questionnements au cœur de cet article sont nés de la rencontre ethnographique avec la densité des rapports sociaux que les Milpaltenses entretiennent avec leur passé. Dès les premiers temps de mon travail de terrain, j'avais été frappée par l'investissement passionné dont le passé précolombien de la localité était l'objet (López Caballero, 2007). Par la suite, je me suis rendu compte que beaucoup de mes interlocuteurs témoignaient d'une familiarité remarquable avec ce passé, qu'ils me racontaient avec fierté, comme s'ils parlaient d'eux-mêmes. Cette valorisation ne s'adressait pas seulement aux visiteurs, chercheurs ou touristes ; quantité de petits commerces, d'associations locales ou d'écoles ont des noms en langue nahuatl, « la langue des Aztèques ». Les gens discutent de ce passé, donnent des avis divergents sur certains détails de l'histoire, critiquent les versions des autres.

Cette « obsession » pour le passé précolombien s'explique notamment par le rôle éminemment politique et actuel que celui-ci joua lors d'un conflit foncier interne remontant au moins au XVII^e siècle : les neuf villages historiques de Milpa Alta (fondés ou refondés au XVI^e siècle) disputent à un dixième village, San Salvador Cuauhtenco, une fraction de territoire (70 km²). C'est au cours des différents épisodes de ce conflit que se sont élaborées et diffusées les différentes versions du récit des origines de la localité. Celle qui circule aujourd'hui a été consignée durant les années 1930 et 1940⁵. Ici, les origines précoloniales de Milpa Alta sont

concentre plutôt sur le « pas suivant » : comment cette identité a été adoptée, signifiée et reproduite localement (López Caballero, 2007).

⁴ Milpa Alta a une superficie de 228,41 km² (pour comparaison, la superficie de Paris intra-muros est de 105,4 km²). Hormis les 9 % urbanisés par les douze villages intégrant cette *delegación*, 18 % du territoire sont consacrés au pâturage, 23,5 % à l'agriculture ; la forêt en occupe 49,5 %. Quant à la population, elle n'a dépassé 1 % du total de Mexico qu'en 2000. Ainsi, avec 96 773 habitants, elle affiche la densité de population la plus basse de Mexico (DF) et également le taux de mobilité le plus bas de la capitale : 13,28 % des habitants de Milpa Alta sont nés dans une autre localité et seulement 2,72 % des personnes nées à Milpa Alta habitent une autre localité, ce qui contraste fortement avec nombre d'autres localités rurales au Mexique, où la population est obligée d'émigrer en quête de meilleures conditions de vie (INEGI, 2001).

⁵ La première version date de 1934. Voir : DDF, 1934 ; Chavira, 1948 ; Godoy, 1953 ; Robles, 1948 et Villanueva, 1939.

mises en avant par les intéressés comme un argument pour prouver que la partie du territoire en litige appartient bien aux neuf villages⁶.

Cette histoire commence avec l'avènement des premiers habitants à Milpa Alta, au XII^e siècle. A cette lointaine époque, une population de chasseurs (*chichimecas*) arrive dans la région guidée par un dieu tutélaire, et s'installe à Milpa Alta en suivant un signe cosmique. Le territoire et ses frontières sont dès lors définis, et ils resteront inchangés jusqu'à nos jours. Toujours selon ce récit, quelque cent ans plus tard, à la fin du XIII^e siècle, une nouvelle vague de migrants du nord s'établit dans la vallée de Mexico, mais cette fois par un fort élan dominateur : il s'agit des Mexica⁷. L'intégration au système impérial mexica se fait rapidement et sans grands conflits, en échange de la reconnaissance du territoire de Milpa Alta par le *tlahcoani* de Mexico-Tenochtitlan. S'ensuit une période d'épanouissement, de civilisation, de croissance économique et culturelle.

La suite du récit est consacrée à l'histoire de la conquête de Mexico-Tenochtitlan au XVI^e siècle, relatée dans tous ses détails et sur un ton d'amertume et de nostalgie pour le monde qui est en train de s'éteindre. Dans cette trame, Milpa Alta joue également son rôle. D'abord, nous apprenons que quelques habitants de l'ancienne Milpa Alta, au risque de leur vie, ont porté secours aux Mexica durant le siège de la capitale en leur fournissant de l'eau et des aliments. Ensuite, alors que la violence de la Conquête bat son plein, Milpa Alta, « royaume » isolé et tranquille, apparaît comme un refuge idéal pour tous les nobles et prêtres mexica contraints de se cacher. La Conquête est présentée comme une guerre « ethnique » entre Espagnols et Indiens, l'histoire de l'Empire mexica devenant l'histoire de tous les villages de la vallée de Mexico.

En 1521, une fois la capitale de l'Empire conquise par les Espagnols, les chefs de Milpa Alta décident d'envoyer des émissaires à Mexico afin de négocier avec les nouveaux gouvernants. Les anciens Milpaltenses acceptent alors de se soumettre pacifiquement à la couronne espagnole et de se convertir à la religion catholique, mais en échange d'une reconnaissance explicite de leur territoire et de leurs autorités locales. Puis, toujours selon le récit, les trois siècles de régime colonial qui suivent n'ont plus aucun rôle dans la formation de l'identité *milpaltense*. Celle-ci, tout comme le territoire ancestral, aurait réussi à survivre jusqu'à nos jours, malgré la violence de la Conquête et de la colonisation.

⁶ Le contexte de production de ce récit est très complexe et ne peut être détaillé ici. Des facteurs locaux tels que le conflit foncier y interviennent, ainsi que les politiques de répartition agraire qui suivirent la révolution, les politiques d'éducation publique qui permirent l'apparition des premiers intellectuels locaux qui rédigèrent par écrit les premières versions de ce récit.

⁷ L'ethnonyme plus courant en français et en anglais pour désigner cette seigneurie est celui d'« Aztèque » et fait référence au lieu d'origine du groupe, Aztlan. Cependant, le nom par lequel ce groupe s'autodésignait est *Mexica*. D'autre part, l'ethnonyme « Nahua » fait référence à la famille linguistique à laquelle appartenaient toutes les seigneuries de la vallée de Mexico, dominées donc par les Mexica.

Dans ce récit, tant le territoire que l'ethnicité *milpaltenses* ont une histoire longue de sept siècles, puisant sa source dans ces premiers habitants de la période précolombienne. C'est durant cette période que l'identité ou « l'essence » *milpaltense* s'est configurée, rattachant ainsi les habitants actuels aux Indiens d'avant l'arrivée des Espagnols. A l'ancienneté de ce passé s'ajoutent la complexité sociopolitique et la richesse culturelle d'une « grande civilisation » à laquelle Milpa Alta a appartenu, celle de l'Empire mexica.

Cette identité précédant le contact est aujourd'hui considérée comme incontestable, et se trouve être à l'origine de la légitimité des proclamations et des revendications des Milpaltenses : ils sont les authentiques propriétaires de ces terres parce que leurs ancêtres (désignés comme tels dans le récit) les habitent depuis cette lointaine époque. La propriété territoriale aurait maintenu une continuité forte, et ce en dépit de la Conquête ; en revanche, l'inexistence du village « ennemi », San Salvador Cuauhtenco, avant la Conquête témoignerait de l'illégitimité des demandes de ses habitants, qui ne seraient que des « parvenus », arrivés dans la région durant la période coloniale.

Cette expérience d'enquête m'est apparue doublement significative, autant pour ma recherche en anthropologie que pour mes recherches antérieures en histoire sur la période coloniale de Milpa Alta. Lors de ce travail sur archives, j'avais également repéré un récit de fondation différent (López Caballero, 2003), qui avait été mis par écrit trois siècles auparavant, au XVII^e siècle. Or si, dans l'histoire de fondation que l'on vient de restituer, les Milpaltenses revendentiquent un héritage et une origine préhispaniques, leur identité et la légitimité de leurs demandes se fondent dans le récit de 1690 sur leur origine catholique et coloniale.

L'histoire de la fondation coloniale de Milpa Alta : les origines chrétiennes

La version coloniale de l'histoire de fondation de Milpa Alta est contenue dans le *Titre primordial* (*Títulos primordiales*) de la région. Les *Titres* ont été modelés à partir des documents standardisés de l'administration espagnole, prouvant la propriété collective de la terre de chaque village indien ; ils ont été présentés devant les cours à l'occasion de litiges agraires, afin de remédier à l'absence ou à la perte des documents originaux du XVI^e siècle⁸. Celui de Milpa Alta a été rédigé en langue nahuatl, très probablement par les notables ou les

⁸ Ma précédente recherche (López, 2003) a permis de rassembler vingt-six documents de ce type, soumis par différents villages des hauts plateaux centraux du Mexique aux tribunaux juridictionnels entre la fin du XVII^e et le XIX^e siècle, et dont la plupart sont conservés aux Archives nationales du Mexique (17), un à la Bibliothèque nationale de Paris et un autre à la Collection vice-royale et ecclésiastique de l'université de Tulane (Nouvelle-Orléans). Les autres (7) ont été publiés au début du XX^e siècle dans des revues universitaires consacrées à l'étude de la langue nahuatl ; au moment de leur publication, ils ne furent pas catalogués comme *Títulos*. Sur les *Titres primordiaux*, voir entre autres Gruzinski, 1988 ; Haskett, 1992 ; Lockhart, 1982, 1991, 1992 ; López Caballero, 2003 ; Wood, 1989, 1998.

lettres des villages. Toute l'information qui y est contenue tourne autour de la question foncière ; on peut notamment y trouver une description minutieuse des limites territoriales de Milpa Alta. Mais, contrairement aux documents rédigés par l'administration coloniale, le *Titre* incorpore un récit de l'histoire de fondation du village, présentée comme un argument pour défendre la légitimité de sa propriété territoriale. Ce dernier aspect constitue donc la principale singularité et la richesse de ces documents, et c'est sur celui-ci que je vais maintenant insister.

L'interprétation autochtone de l'histoire et du monde colonial que les *Titres* offrent peut paraître déroutante même pour le spécialiste de cette période, en raison notamment des écarts considérables avec les histoires des sources les plus connues du XVI^e siècle. En effet, selon la narration consignée dans le *Titre*, les origines de Milpa Alta seraient étroitement liées au processus de conquête et de colonisation espagnoles, sans aucune mention précise de la période préhispanique. La fondation de Milpa Alta est effectivement placée sous le patronage d'un saint tutélaire, principal symbole identitaire du village. Selon le *Titre*, ce fut la Vierge de l'Assomption qui « choisit » les habitants de Milpa Alta comme ses ouailles. Puis, pour sceller un pacte avec eux, elle leur indiqua où trouver une source d'eau, condition indispensable à la fondation de leur village. En échange, la population lui éleva une église, pour l'adopter comme sainte patronne et l'honorer, mais surtout pour asseoir, politiquement et physiquement, le village.

La découverte de la source d'eau et la fondation de Milpa Alta apparaissent dans le *Titre* comme des événements interdépendants, inséparables. La Vierge Marie joue donc un rôle central dans le processus de légitimation des origines. Elle scelle un pacte politique de fondation avec la population de Milpa Alta. Et puisque le village de San Salvador Cuauhtenco est exclu de ce pacte, le droit qu'il réclame sur le territoire en dispute est illégitime⁹.

Dans cette narration, la source de l'identité indienne ne réside pas dans la pureté du passé précolombien tel que celui-ci est conçu aujourd'hui ; ce lointain passé n'est qu'un temps mythique et abstrait, dépourvu de références concrètes. Dans le *Titre primordial*, les origines de la configuration actuelle de Milpa Alta sont le produit de la réorganisation induite par l'arrivée des Espagnols. Ainsi, à partir du XVII^e siècle, l'origine lointaine des Milpaltenses est christianisée, en même temps que les symboles de la religion catholique sont « autochtonisés », c'est-à-dire investis de significations et de fonctions propres aux populations natives¹⁰.

⁹ C'est la « vitalité » du mythe, comme l'explique Bazin (1996 : 408) : « Quand il n'est plus un texte mort, coupé des conditions pratiques de son énonciation, le mythe peut s'entendre comme un discours politique : il met à l'œuvre une rhétorique de la transposition des intérêts particuliers et partisans en formulations d'allure élevée et générale. »

¹⁰ Ailleurs, j'ai souligné les limites du débat sur « l'authenticité » de ces documents, opposant des spécialistes qui les considèrent comme une expression d'acculturation (et donc de passivité des auteurs) ou comme une instrumentalisation de leur culture (nant ainsi toute continuité sociale et culturelle). Selon moi, il s'agirait plutôt

Bien qu'il soit impossible de prouver que cette dernière version de la fondation de Milpa Alta était encore en vigueur au lendemain de la révolution, on peut supposer qu'au début du XX^e siècle la Vierge de l'Assomption continuait de jouer un rôle central dans la construction d'une appartenance locale. D'ailleurs, la fête de la sainte patronne, le 15 août, marque toujours l'un des événements majeurs de la localité, et un certain nombre d'anecdotes circulent autour de son image, l'associant à des miracles liés à l'eau et à la fertilité. Ce lien entre ethnicité, Conquête et catholicisme était précisément la cible contre laquelle les nouveaux experts du Mexique postrévolutionnaire entendaient diriger leur combat.

Le passé précolombien : des civilisations anciennes à héritage national

Qu'aujourd'hui les Milpaltenses, une population reconnue de tous comme indienne (nahua), situent leurs origines dans un lointain passé précolombien peint comme une ère glorieuse, qu'ils se sentent fiers de cette ancestralité et se proclament les « héritiers » de cette haute civilisation, n'a, en un sens, rien de surprenant au Mexique¹¹. D'ailleurs, la comparaison des deux histoires de fondation pourrait inciter à considérer la version contemporaine « plus authentique » ou « moins colonisée » que celle contenue dans le *Titre*¹². Mais cela est dû – c'est mon hypothèse – à la proximité entre ce récit local de fondation et l'histoire nationale, le passé de tous les Mexicains¹³.

Selon l'histoire officielle du Mexique – celle qui est enseignée à l'école –, l'origine de la nation et du peuple mexicains s'enracine dans le passé précolombien, tout particulièrement dans l'histoire précoloniale de la région centrale du pays. C'est la singularité de ce lointain passé, valorisé pour sa richesse, sa complexité et son ancienneté, qui pose les fondements de la nation mexicaine. La source de sa « personnalité », donc, se trouve dans ce premier « Etat souverain », l'Empire mexica (1325-1521), doté d'un pouvoir politique établi, d'un territoire défini et d'une production culturelle singulière.

Selon cette version, l'arrivée des Espagnols aurait entraîné – par la persécution religieuse, les épidémies – la fin de cette « haute civilisation » et l'avènement d'une nouvelle ère dominée par l'Église catholique, l'Inquisition et les grands propriétaires fonciers. D'où

d'une identification avec les nouveaux symboles coloniaux puisqu'ils permettent de projeter, en même temps, les besoins contemporains du groupe – comme l'autonomie, l'indépendance du village, la protection des terres – tout en établissant des continuités avec des pratiques précédentes. Voir Friedman, 1994 ; López Caballero, 2005.

¹¹ A Milpa Alta, le lien avec la civilisation aztèque est encore plus marqué, car, du fait du nahuatl « plus pur » qu'ils parlaient (c'est-à-dire plus proche de celui enregistré dans les témoignages du XVI^e siècle), les Milpaltenses ont été catalogués par les linguistes et les anthropologues comme les « héritiers des Aztèques ». Voir López Caballero, 2009.

¹² Ce qui, paradoxalement, inverserait le rapport plus généralisé envers l'idée de « tradition » : le récit contemporain serait ainsi plus « traditionnel » que l'ancien.

¹³ Pour une version développée de cette hypothèse, voir López Caballero, 2007.

l'affirmation que les Mexicains sont un « peuple métis » et que chaque citoyen reconnaît, plus ou moins, les civilisations préhispaniques comme une partie centrale de son patrimoine. Par ailleurs, nombre d'icônes mexica ont aujourd'hui valeur de symboles nationaux. En première place, le nom du pays, « Mexico », emprunté à la capitale de l'ancien Empire ; et l'emblème national qui figure sur le drapeau : un aigle posé sur un cactus, en train de manger un serpent, signe cosmique qui aurait indiqué aux Aztèques le lieu où fonder leur capitale (López Austin, 1995).

Ce récit – le mythe de fondation national – peut être décrit comme linéaire, chacune de ses séquences se substituant de manière absolue à la précédente. Il est par ailleurs centraliste, car ce qui est censé être le passé de tous les Mexicains correspond en fait à l'histoire de Mexico-Tenochtitlan, donc à une région spécifique – la vallée de Mexico –, et aux Mexica, qui se trouvaient alors à la tête de l'Empire qu'ils avaient fondé. Enfin, il est « institutionnaliste », dans la mesure où il restitue une histoire de la formation de l'État en tant que pouvoir politique centralisé.

Mais le passé des Mexicains, tel qu'il est établi par cette histoire, n'a pas toujours été le même¹⁴. Comme on le verra, après la révolution de 1910-1917, la quête de « monopolisation » du passé légitime engagée par l'Etat postrévolutionnaire a « éclipsé » le passé colonial en faveur du passé préhispanique. Pour comprendre les variations opérées dans l'histoire de fondation de Milpa Alta et dans l'histoire nationale, deux processus principaux doivent être développés et compris. Le premier concerne les mutations du passé national : comment les civilisations précolombiennes sont-elles « devenues » une étape glorieuse de l'histoire nationale ? Quelle est donc la genèse de ce passé ? Le second porte sur l'actualité de ce « nouveau passé » présenté désormais comme un héritage : comment en vient-on à identifier les civilisations précolombiennes avec les populations indiennes contemporaines ? Comment la valeur principale d'être Indien est-elle devenue le lien supposé avec ce passé lointain, au moment même où celui-ci s'affirmait l'« héritage vivant » de la nation ?

Pour répondre à ces questionnements, mais aussi pour comprendre les variations historiques des récits de fondation de Milpa Alta, il peut s'avérer utile de porter un regard à la genèse de l'histoire nationale ainsi qu'à la manière dont les origines de la nation ont été représentées à travers le temps.

¹⁴ Comme le signale Roger Bartra, le mythe national « semblerait ne pas avoir d'histoire ; il semblerait que les valeurs nationales soient “tombées du ciel” de la patrie pour s'intégrer à une substance unificatrice dans laquelle

Comment le passé précolombien est devenu le passé de tous les Mexicains

Au Mexique, la nécessité d'élaborer une histoire nationale et une « mexicanité » indigéniste s'inscrit dans un contexte transnational qui, aux XIX^e et XX^e siècles, a fait de l'État-nation la forme politique dominante, et du nationalisme son expression inhérente, presque une « condition ontologique de la modernité » (Tenorio, 2000 : 74). Dans ce paradigme mondial, chaque État-nation est censé posséder une « essence historique » – illustrée par une archéologie et une ethnographie –, source de sa souveraineté politique et incarnée dans un « peuple » conçu comme une entité singulière, homogène et pure¹⁵. La défense et la valorisation de cette souveraineté nationale passent non seulement par le contrôle du territoire et l'amélioration des conditions de vie des citoyens, mais résident également dans la quête d'une période historique « souveraine » qui puisse être mise en avant par le nouvel État.

Au Mexique, la genèse de cette histoire commence dès le XVI^e siècle, peu après les derniers épisodes militaires de la conquête de Mexico. C'est au sein des premières générations de créoles (fils d'Espagnols nés en Amérique) qu'émerge une « conscience spécifiquement mexicaine » (Brading, 1985), construite sur le rejet des origines espagnoles et sur l'identification avec le passé précolombien. Il est intéressant de noter, cependant, que cette opération idéologique n'établit aucune association avec les populations indiennes qui ont survécu à la Conquête.

A la fin de la période coloniale, au début du XIX^e siècle, le passé préhispanique est devenu une sorte d'« antiquité classique », proche de l'histoire ancienne européenne¹⁶. Mais, avec les guerres d'indépendance, un « nationalisme *indianesque*¹⁷ » s'ébauche (Earle, 2008). Ainsi, durant la décennie 1820, le passé préhispanique acquiert une certaine actualité, les insurgés créoles le récupérant pour légitimer l'indépendance. La guerre est alors présentée par les élites créoles comme la libération d'un pays occupé depuis la Conquête ; de cette façon, les créoles se positionnent, trois siècles après ces événements, comme les héritiers des victimes de la Conquête. Ils conçoivent l'indépendance comme leur revanche historique. Or, ce lien n'incorpore en aucune façon les populations natives contemporaines, censées incarner tous les vices que le régime colonial a laissés derrière lui : ignorance, amoralité, passivité.

baignent les âmes de tous les Mexicains » (Bartra, 2003 : 19). C'est à cette « ahistoricité » que fait référence Wallerstein quand il dit que « le passé est normalement considéré comme gravé dans le marbre » (1997 : 106).

¹⁵ En effet, dès le XX^e siècle, les idées sociales dominantes, surtout en Europe, concevaient le « mélange interracial » ou le métissage comme une dégénération, comme un « abîme mental » (Le Bon, 1894, cité dans Taguieff, 1998). Voir aussi Taguieff, 1997.

¹⁶ L'œuvre de Carlos María Bustamante est une bonne représentante de cette vision. Voir, par exemple, *Mañanas de la Alameda en México* (1835-1836).

¹⁷ « Indianesque nationalism » est le terme « créé » par l'historienne Rebecca Earle (2008) pour désigner la rhétorique mise en place par les élites créoles au lendemain des guerres d'indépendance.

Mais, à partir des décennies 1840, les élites nationales vont trouver dans les épisodes de la guerre d'indépendance un panthéon de héros et un ensemble de faits glorieux plus aptes à représenter la nation et ses origines, ce qui implique l'abandon du passé préhispanique comme héritage national. En effet, le passé préhispanique comme source de la nation entre en contradiction d'une part avec l'origine espagnole revendiquée par ces mêmes élites créoles, d'autre part avec l'image que ces élites se font des Indiens contemporains, perçus comme « barbares » ou « sauvages » (*ibid*), notamment à partir de 1840, quand commencent les soulèvements de paysans mayas du Yucatán (les dites « guerres de castes »).

Par la suite, la perception du récent passé colonial divisera les élites créoles. Les conservateurs attribuent à l'Empire espagnol et à l'Église catholique un rôle « civilisateur » et situent donc l'origine de la nation à la découverte de Colomb ou au triomphe de Cortès sur Tenochtitlan. Les libéraux, sous l'influence de la Révolution française qui a fait table rase de l'Ancien Régime, veulent faire table rase du passé colonial, où ils ne voient « rien d'autre qu'un énorme couvent dominé par l'Inquisition » (Brading, 1985 : 100) ; c'est le cas d'auteurs comme Manuel Altamirano ou Ignacio Ramírez. Sur le passé précolombien, en revanche, conservateurs et libéraux se rejoignent : les anciens Mexica n'ont été que des « barbares », soumis par leurs superstitions et la tyrannie impériale.

Ces positions à l'égard du passé colonial sont en partie provoquées par, et correspondent aux différentes attitudes politiques envers l'Église catholique et son pouvoir politique. En effet, le libéralisme qui règne dans les sphères étatiques durant la seconde moitié du XIX^e siècle voit dans l'institution ecclésiastique l'une des principales entraves au développement économique du pays. Ainsi, en 1857 sont promulguées des lois libérales interdisant la propriété aux collectivités ; les ordres religieux et le clergé séculaire se voient déposséder de tous leurs biens. L'autre enjeu global qui façonne la formation de l'État mexicain au XIX^e siècle est la défense de la souveraineté territoriale du pays (les Etats-Unis annexent plus de la moitié du territoire entre 1844 et 1848 ; la France envahit le Mexique et impose un empereur autrichien entre 1862 et 1867). Ce contexte global peut expliquer, en partie, la valorisation du passé précolonial par les élites politiques comme une réaction défensive face aux multiples atteintes à la souveraineté nationale.

Claudio Lomnitz (2005) souligne aussi le rôle des explorateurs et des voyageurs étrangers, souvent pessimistes quant au futur d'une nouvelle nation manquant à leurs yeux d'« esprit » propre et d'un « véritable » peuple. Lorena Alvarado (2001) montre l'impact des débats racialistes européens au Mexique, particulièrement celui portant sur la dévalorisation des « races mixtes ». Pour répondre aux théories de la prééminence des « races pures » dans le

développement de l'État moderne, certains intellectuels mexicains cherchent à prouver « scientifiquement » que la « race indienne » est autochtone et n'a pas migré de l'Asie : elle est pure et donc valorisable, comme l'espagnole.

Mauricio Tenorio Trillo (2000) montre également comment le passé précolombien a retrouvé son prestige en tant que source originale, essence historique du peuple mexicain pour être mis en scène au niveau international à partir de la participation du Mexique aux Expositions universelles. En effet, la quête européenne d'exotisme pousse les réalisateurs des pavillons mexicains à mettre en valeur « leurs antiquités », et à exalter ainsi le passé précolombien.

Pourtant, cette récupération du passé précolombien n'entraîne en aucun cas une association quelconque avec les Indiens contemporains (Navarrete, 2004). Comme le note Rebecca Earle, « avec le développement de la discipline archéologique, le matériel préhispanique commença à être vu, chaque fois plus, comme appartenant à la “préhistoire” » (Earle, 2008 : 156). Ainsi, à la veille de la révolution, l'intérêt pour les civilisations préhispaniques est plus « scientifique » qu'« historique » : les objets précolombiens sont exhibés dans les musées aux côtés de fossiles et autres outils « préhistoriques », tandis que la section d'histoire nationale inclut des objets non-indiens et postérieurs à la Conquête, quand l'écriture existait déjà au Mexique. Ces civilisations ne sont alors, paradoxalement, revendiquées ni par les Indiens, ni par les élites politiques, qui se réclament explicitement d'un héritage espagnol.

Ces premières ébauches pour présenter le passé précolonial comme une « haute » civilisation (avec un système social et politique avancé et complexe) se diffuseront largement à la suite de la révolution de 1910-1917, grâce notamment au travail de Manuel Gamio, archéologue et anthropologue formé par Franz Boaz et chargé du Département d'anthropologie du ministère de l'Éducation. Gamio développe d'abord ses thèses dans un ouvrage fondateur de la politique indigéniste mexicaine, *Forger la patrie* (1960 [1916]), puis dans son projet archéologique et ethnologique à Teotihuacán (1922). Comme ses prédécesseurs, il insiste sur la grandeur de la civilisation préhispanique. D'ailleurs, en faisant des ruines de Teotihuacán un site archéologique, le plus grand monument public du Mexique et un lieu touristique internationalement reconnu, il cherche à empêcher toute disqualification du passé précolonial comme une histoire barbare (Brading, 1988). Ces fouilles se complètent par une ethnographie de la région. Gamio est convaincu que les Indiens contemporains peuvent être sujets de modernisation car ils « possèdent » en eux cet héritage glorieux, même s'il est érodé par quatre siècles d'oppression et d'ignorance. Le travail du gouvernement révolutionnaire est donc de les éveiller aux stimulations de la vie nationale. Ainsi, pour la première fois, le lien entre

civilisations préhispaniques et Indiens contemporains est scellé. Cette doctrine, institutionnalisée en politique gouvernementale, sera appelée l'indigénisme officiel¹⁸.

La chronologie qui incorpore le lointain passé précolonial à l'histoire de la nation n'a donc pas été créée de toutes pièces par le régime postrévolutionnaire, même si c'est lui qui la diffusera systématiquement à toute la population. Cependant le régime postrévolutionnaire, avec l'aide précieuse d'anthropologues et d'intellectuels associés à la politique officielle indigéniste, a introduit une véritable rupture. La civilisation précolombienne, jusqu'alors réduite à des antiquités archéologiques, est devenue l'héritage authentique des Mexicains. Cet héritage glorieux se révèle encore plus vivant au sein des populations indiennes, qui sont, dès lors et jusqu'à aujourd'hui, associées aux cultures précolombiennes et, par ce mécanisme, intégrées comme éléments constitutifs et valorisés de la nation¹⁹.

Héritage colonial et héritage préhispanique

Au lendemain de la révolution, durant la décennie 1920, les élites politiques ont un État à reconstruire. En plus des conflits résultant de la rivalité entre factions politiques, de la fragmentation du territoire et des difficultés à mettre en place la réforme agraire, l'une des principales préoccupations des élites intellectuelles et politiques de l'époque porte sur l'incorporation et la « modernisation » de la population, dont un pourcentage important (45 %) est d'origine indienne et ne parle pas l'espagnol. Une autre, au moins jusqu'en 1940, est la présence incontournable et incontestable de l'Église dans l'espace public et dans la vie civile (naissances, mariages, décès, éducation), mettant ainsi en cause la capacité de l'État à s'ériger en principale source d'autorité et d'appartenance. Examinons maintenant ces deux défis posés aux élites politiques postrévolutionnaires dans l'élaboration d'un passé national.

Le travail archéologique et ethnographique de Manuel Gamio renforce l'idée que les bâtisseurs de pyramides et les habitants contemporains de Teotihuacán partagent une sorte d'essence culturelle élevée. Dans l'argumentaire des indigénistes, c'est précisément cette essence transhistorique qui fait des Indiens des sujets potentiellement « modernisables ». D'autres vont plus loin en affirmant que ces qualités essentielles et communes aux populations natives et aux ancêtres préhispaniques sont, de fait, les aspects identitaires les « plus mexicains », les « plus nôtres ». Dans cette perspective, les Indiens ne sont pas seulement

¹⁸ Sous l'étiquette d'indigénisme se regroupe une pluralité de voix et de positions quant aux Indiens et à la nation. Elles ont en commun la volonté des élites métisses d'intégrer les Indiens au développement national via les moyens proposés par l'État. Voir entre autres Brading, 1988 ; Calderon, 2006 ; Dawson, 1998 ; De la Peña, 2006 ; Favre, 1996 ; Hewitt, 1988 ; Knight, 1990.

intégrables à la nation, ils sont le modèle que le reste des citoyens mexicains doit suivre (Dawson, 1998).

La valorisation des Indiens comme incarnation d'une essence préhispanique, puis comme représentants de la véritable *mexicanité*, a aussi été formulée par des défenseurs de la culture populaire tels que le peintre Gustavo Murillo (Dr. Atl) ou l'anthropologue Jorge Enciso. Ces intellectuels contribueront à la reconnaissance des expressions culturelles indiennes en faisant de l'art populaire l'« art véritablement national ». Pour eux, l'authenticité de cette production artistique réside dans « la façon particulière d'être, intimement liée à l'esprit de leurs producteurs ». Car, de leur point de vue, les artisans « possédaient des capacités innées résultant du fait qu'ils étaient racialement indigènes et culturellement immaculés » (López, 2006 : 39).

Mais même dans les sphères de l'art, où la « trace » indienne semble se déceler plus facilement, la question incontournable de la définition de ce qui est précieux ou valorisable dans la vie quotidienne de ces populations reste sans réponse, y compris pour les plus ardents défenseurs de l'indigénisme. En effet, des anthropologues indigénistes comme Manuel Gamio affirment qu'à partir de la Conquête les Indiens semblent soumis à « une existence mécanique, obscure et douloureuse », ce qui a pour résultat « une population servile et dominée par une culture hybride et défectueuse » (Gamio, 1960 : 83). Pour ce chercheur, la cause de cette « décadence » est à chercher dans la Conquête et les trois siècles de colonisation espagnole.

La perception que les indigénistes ont de la réalité des sociétés indiennes est donc plutôt pessimiste : la religion au premier plan, mais également la dépendance et le manque d'une « identité propre » font partie de l'héritage colonial, perçu comme un poids qui limite leur intégration et leur « modernisation ». Et ce malgré le fait que, comme d'ailleurs le *Titre de Milpa Alta* le montre, la religiosité catholique pratiquée par les populations natives a été adaptée et que des valeurs, et parfois des contenus propres lui ont été insufflés²⁰.

Or justement, selon des anthropologues comme Manuel Gamio, l'Eglise catholique a non seulement exploité les Indiens pour la construction d'imposantes églises et couvents, mais elle n'a pas réussi à leur transmettre correctement les enseignements du dogme catholique. Les Indiens pratiquent « un polythéisme grossier [...] un étrange hybride de superstition et de concepts religieux idolâtriques, très éloignés des principes du catholicisme romain » (Gamio, 1960 : 85). Leur religiosité est alors comprise comme la preuve du pouvoir démesuré de

¹⁹ Surtout celles des hauts plateaux centraux. Les groupes indiens des périphéries comme les Yaquis, les Huichol ou les Mayas continuèrent d'être considérés comme des « barbares ». Voir Dawson, 1998.

²⁰ Souvent, d'ailleurs, ce fut le moyen qui permit la transmission d'une cosmovision et d'une expression culturelle qui leur étaient propres. Il en est ainsi, par exemple, du saint patron incarnant l'ethnicité et la territorialité de chaque village. À ce sujet, voir Lockhart (1991, 1992) ou Navarrete (sous presse). Sur des cas extrêmes d'adoption et d'adaptation du catholicisme aux intérêts et logiques natives, utilisés pour légitimer des rébellions indiennes, voir García de León, 1985 ; Reifler Bricker, 1981.

l'Eglise. Dans les années 1940, un autre anthropologue et indigéniste, Antonio Caso, argumentera dans ce sens :

« Pendant quatre siècles, les éléments de leur culture aborigène ont été détruits, même les éléments les plus nobles, mais à leur place on ne leur a donné les nôtres [européens], que s'ils étaient indispensables pour le service de leurs maîtres. Toute politique indigéniste doit s'orienter à réparer cette injustice » (Caso, 1948 : 247).

Ce rejet du catholicisme par les anthropologues rejoint l'anticléricalisme dominant des élites politiques. Si, au XIX^e siècle, les libéraux défendent une position critique envers l'Eglise catholique, dès 1914 cet anticléricalisme conciliant se mue en une lutte ouverte contre les clercs et l'institution religieuse. Dans les années 1920, l'Eglise catholique est perçue comme une des principales entraves au progrès national, tant économiquement en raison de sa richesse, qu'idéologiquement du fait de son « contrôle sur les esprits ». Or, cette idéologie anticléricale est davantage le fait des élites politiques et urbaines que des ruraux (Knight, 1986).

En somme, l'Indien est présenté par l'indigénisme non seulement comme un sujet « rachetable » par la modernité « grâce » à son lien avec le passé précolonial, mais aussi comme un citoyen modèle pour toute la société (Dawson, 1998). Cependant, dans la « réalité » rencontrée par les indigénistes, apporter la preuve ethnographique de l'« essence » précolombienne se révèle une entreprise difficile tant cette essence semble « noyée » dans une « culture » perçue comme « abâtardie », polluée par trois siècles de catholicisme et d'ignorance induits par la colonisation.

Ainsi, l'héritage vivant et actuel de ceux que l'on considère comme les « descendants » du monde préhispanique – les populations indiennes – est en réalité le fruit de trois siècles de domination coloniale²¹. Sauf que cet héritage colonial n'a, au lendemain de la révolution, aucune légitimité aux yeux de ces anthropologues-idéologues chargés de « créer » la société nationale. En effet, quasiment toutes les pratiques socioculturelles et la culture matérielle des populations classifiées comme indiennes, résultat de quatre siècles d'interactions et d'échanges non seulement avec les Espagnols et les métis, mais aussi avec les populations africaines et orientales (chinoises et philippines entre autres), deviennent illégitimes et, de ce fait, sont rendues invisibles. *Cet héritage doit devenir passé.*

Paradoxalement, donc, le passé précolombien tel que ces idéologues le conçoivent n'a, si l'on peut dire, aucun « héritier » effectif dans le Mexique contemporain. Or, en faisant de ce

lointain passé l'héritage légitime des populations natives, la référence aux civilisations préhispaniques apparaît comme le nouveau – et le seul – baromètre à partir duquel il est possible de « mesurer » leur degré d'authenticité. A ce sujet, D. Brading commente ainsi l'œuvre de Manuel Gamio :

« Malgré l'affirmation de Gamio soulignant que les populations natives avaient préservé la culture d'Anahuac [nom ancien donné à l'Empire mexica] sa propre évidence révélait que c'était la période coloniale qui constituait en fait leur héritage [*living past*] L'objectif ultime et paradoxale de l'Indigénisme officiel au Mexique fut donc de... détruire la culture native qui avait émergé durant la période coloniale » (Brading, 1988 : 88).

L'entrée des populations indiennes dans la nation en tant que sujets « élevés » et « modernisables » s'est faite, paradoxalement, par la « porte du passé », c'est-à-dire en établissant une filiation virtuelle entre les groupes considérés comme Indiens au XX^e siècle et le passé précolombien. C'est à partir de ce moment que, progressivement, ce passé, devenu héritage singulier et partagé par tous les Mexicains, doit être incarné avec plus de force par les populations appelées « indiennes », en dépit de quatre siècles d'échanges et de transformations.

De la Vierge à l'Empire aztèque : récits locaux, récits nationaux

Dans le *Titre primordial* de Milpa Alta, le passé précolombien apparaît de manière vague, comme un temps flou et indéfini. En revanche, le moment définitif de la conformation et de la consolidation des neuf villages de la région est la période de la Conquête. Dans le cas du récit contemporain, les rédacteurs adhèrent aux valeurs et aux solidarités véhiculées par le récit nationaliste officiel. Le pacte colonial qui fonde Milpa Alta au XVII^e siècle devient au XX^e un pacte avec l'État-nation : l'histoire locale adhère aux principes et valeurs dictés par le nouveau discours nationaliste, en partie parce que ce nouveau discours nourrit l'argument de la légitime possession du territoire face à San Salvador Cuauhtenco.

En ce sens, on peut penser que le projet idéologique de l'État postrévolutionnaire a eu du succès dans son objectif de proposer un passé sur lequel il aurait une sorte de « monopole légitime ». Un passé d'où l'Eglise catholique et l'héritage colonial auraient pratiquement disparu ; un passé en accord avec la quête de souveraineté de l'État-nation ; un passé, enfin, qui nourrirait des solidarités et des appartenances communes, liant la population à l'État.

²¹ Ce fut même le cas des langues natives, dont la plupart ont été modifiées à différents degrés depuis la Conquête. Puisque les modèles de ces langues étaient ceux « stabilisés » au XVI^e siècle, appelés « classiques », leurs variations historiques ont été perçues comme « pertes » ou « déformations ».

Or, l'exemple de Milpa Alta montre que l'histoire nationaliste proposée par le régime postrévolutionnaire nourrit aussi les problématiques et les identités locales. Ainsi, ce « changement » du passé n'a pas empêché les Milpaltenses d'intercaler leurs préoccupations les plus immédiates, notamment la possession immémoriale et légitime du territoire, argument central dans le conflit local avec le village voisin de San Salvador Cuauhtenco, qui ne disparaît pas d'une version à l'autre.

Le schéma explicatif plus courant qui oppose « imposition » (de l'État-nation) à « résistance » (des populations natives) n'est donc pas, dans ce cas, opératoire. Au contraire, le changement qui s'opère quant aux origines des Milpaltenses sert en réalité à ratifier leurs problématiques locales, sans mettre en question leur authenticité. Le monopole sur le passé légitime exercé par l'État apparaît donc plus partiel et nuancé qu'une première impression pourrait le laisser croire. En fait, la chronologie nationale a été ratifiée par une version qui défendait, en même temps, les intérêts locaux des Milpaltenses.

Ces variations dans le passé *milpaltense* correspondent et s'expliquent par une refonte de l'histoire nationale du Mexique. Au tournant de la révolution de 1910, le poids de l'héritage colonial a été refoulé en faveur d'une célébration du passé indien préhispanique comme un temps glorieux où la nation puisait ses origines. Pour les Indiens vivants, c'est également ce passé grandiose des pyramides qui constitua, en quelque sorte, un « ticket d'entrée » à la nation : ils étaient les principaux « conservateurs » de l'essence de ces civilisations, devenue désormais héritage de toute la nation.

Cette opération idéologique peut donc bien être décrite comme un « coup à deux bandes ». D'une part, elle a créé une image idéalisée mais « acceptable » de l'Indien, du fait de son lien avec les hautes civilisations préhispaniques. D'ailleurs, la politique indigéniste a pu être adoptée « sans risques » par les élites politiques car elle ne résultait pas d'une pression politique directement menée par les Indiens. En effet, ces populations n'ont pas pris part en tant qu'« Indiens » au contrat social issu de la révolution ; les populations dites indiennes n'ont pas exprimé une « conscience indienne », ni exigé de droits spécifiques durant ce mouvement armé et politique (Knight, 1990 : 77). Cependant, en guettant les traces « pures » du passé préhispanique, les pratiques socioculturelles des populations natives contemporaines, marquées par une multiplicité d'échanges et de mutations, ont perdu toute validité. Selon cette nouvelle définition, être Indien est devenu une utopie, un modèle qui ne peut être incarné complètement par aucun héritier.

D'autre part, l'adoption du passé précolonial comme nouvel héritage des Mexicains a permis de créer une « pédagogie nationale » (Nora, 1984) où l'Eglise et la religiosité populaire

n'apparaissent pas comme « nôtres » ou « véritablement mexicaines », mais comme des impositions étrangères. Grâce à cette dévalorisation, un grand nombre de pratiques socioculturelles ont pu légitimement être bannies de l'espace public et porter atteinte à la forte puissance de l'Église catholique. *L'héritage* des Mexicains, qui s'était formé pendant les derniers quatre siècles, a acquis ainsi le statut de *passé*, sans actualité dans le Mexique contemporain.

Enfin, cette opération idéologique a impliqué une véritable refonte, non seulement de l'histoire, mais aussi de la société. Car en « élargissant » l'histoire nationale par l'incorporation du passé précolonial comme source première de la nation et comme héritage du Mexique contemporain, c'est le « corps » même de la nation qui s'est élargi pour faire place aux populations indiennes. J'ai déjà signalé les paradoxes de cet « accroissement » de la nation : la légitimité de l'identité des Indiens dépend de leur lien avec un passé fini.

Ainsi, c'est avec horreur ou avec un sourire paternaliste qu'auraient réagi les indigénistes des années 1920 – mais aussi les Milpaltenses d'aujourd'hui – face aux revendications devenues absurdes d'une communauté indienne revendiquant des origines « coloniales » ou « catholiques ». Comme le montrent bien les deux récits de fondation de Milpa Alta, pour continuer d'être Indien, il faut changer : une communauté indienne situant ses origines dans l'époque coloniale n'est plus possible dans le Mexique du xx^e siècle.

Il résulte de cette analyse que, dans le cas de pays postcoloniaux comme le Mexique, l'examen de la gestion des héritages coloniaux doit s'accompagner d'une analyse des héritages précoloniaux et de leurs usages contemporains. En effet, l'héritage colonial apparaît aux yeux des élites politiques comme un obstacle au développement national ; il faut donc donner à la nation naissante un passé singulier, riche et souverain, en accord avec le projet politique de l'État-nation moderne.

Ce travail d'ingénierie sociale via l'histoire montre aussi que les héritages peuvent être puisés dans différents passés et, inversement, que les « héritages » peuvent à leur tour devenir « passés ». En effet, j'ai essayé de montrer comment l'héritage vivant de larges secteurs des Mexicains au début du xx^e siècle avait été « transformé » en passé et, parallèlement, un passé éloigné et sans véritable actualité « élevé » au rang d'héritage. Cette malléabilité suggère que ces deux notions n'acquièrent du sens qu'en tenant compte de leur dimension historique et des relations mutuelles qu'elles entretiennent nécessairement.

Sans vouloir opposer à l'idéalisat ion du passé précolombien mobilisée par l'idéologie nationaliste une image idéalisée de l'ère coloniale, signalons seulement que la filiation virtuelle avec le passé précolonial a donné aux Indiens le droit de devenir des sujets « modernisables » et

« intégrables » à la nation. Il ne leur a cependant pas été accordé le droit d'être des sujets de l'Histoire, toute modification à « leur culture » étant perçue comme une perte. Peut-être une perspective différente, qui incorpore véritablement leur histoire et leurs transformations, contribuera-t-elle à concevoir autrement leur présence dans la vie contemporaine du pays.

BIBLIOGRAPHIE

- ALONSO, A. M, « The effects of truth : re-presentations of the past and the imagining of community », *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), 1988, pp. 33-57.
- ALVARADO QUEZADA, L., « Mexique : la naissance d'un mythe national. Métissage et modèles racialistes européens dans la pensée de deux “nation builders” à la fin du XIX^e siècle : Riva Palacio et Justo Sierra », DEA de pensée politique, Paris, Sciences Po, 2001.
- ANDERSON, B., *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte/Poche, 2002.
- BARTRA, R., *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Mexico, Grijalbo, 2003.
- BAZIN, J., « Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique », in J. Revel et N. Wachtel (dir.), *Une école pour les sciences sociales. De la IV^e section à l'École des hautes études en sciences sociales*, Paris, Les Editions du Cerf, Editions de l'EHESS, 1996, pp. 401-420.
- BRADING, D., *The Origins of Mexican Nationalism*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1985.
- BRADING, D., « Manuel Gamio and official Indigenismo in Mexico », *Bulletin of Latin American Research*, 7 (1), 1988, pp. 75-89.
- BUSTAMANTE, C. M., *Mañanas de la Alameda de México*, México, Instituto Nacional de Bellas Artes, 1986.
- CALDERON, M. A., « Festivales cívicos y educación rural en México : 1920-1940 », *Relaciones*, XXVIII (106), 2006, pp. 17-56.
- CASO, A., « Definición del indio y lo indio », *América indígena*, 8, 1948, pp. 239-247.
- CHAVIRA OLIVOS, F., « Donde se relata el origen de los habitantes de Milpa Alta », in I. Gomezcésar (ed.), *Historias de mi pueblo. Concurso testimonial sobre la historia y la cultura de Milpa Alt*, Mexico, Centro de estudios históricos del agrarismo en México, 1992, pp. 20-36.

- COHEN, B., et N. B. DIRKS, « Beyond the fringe : the Nation State, colonialism and the technologies of power », *Journal of Historical Sociology*, 1 (2), 1988, pp. 224-230.
- DAWSON, A., « From models to the nation to model citizens. Indigenismo and the “revindication” of the Mexican Indian 1920-1940 », *Journal of Latin American Studies*, 30 (2), 1998, pp. 279-308.
- DDF, D. d. A. y. S., *Acueductos de Monte Alegre*, Mexico, Imprenta mundial, 1934.
- DE LA PEÑA, G., « A new Mexican nationalism ? Indigenous rights, constitutional reform and the conflicting meanings of multiculturalism », *Nations and Nationalism*, 12 [1916] (2), 2006, pp. 279-302.
- EARLE, R., *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*, Durham, NC, Duke University Press, 2008.
- FAVRE, H., *L'Indigénisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.
- GAMIO, M. (ed.), *La Población del valle de Teotihuacán*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista, 1922.
- GAMIO, M., *Forjando patria*, Mexico, Porrúa, 1960 [1916].
- GARCIA DE LEON, A., *Resistencia y utopía*, Mexico, ERA, 1985.
- GODOY RAMIREZ, A., *Fundación de los pueblos de Malacachtepec Momoxco*, Mexico, Editor Vargas Rea, 1953.
- GRUZINSKI, S., *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e- XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1988.
- HASKETT, R., « Visions of municipal glory undimmed : the Nahuatl town histories of colonial Cuernavaca », *Colonial Latin American Historical Review*, 1 (1), 1992, pp. 1-35.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, C., *Imágenes del campo : interpretaciones antropológicas del México rural*, Mexico, Centro de estudios sociológicos, El Colegio de México, 1988.
- INEGI, *Cuaderno estadístico delegacional : Milpa Alta, Distrito Federal. Edición 2001*, Aguascalientes, Ags., Mexico, INEGI, 2001.
- KNIGHT, A., *The Mexican Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- KNIGHT, A., « Racism, revolution and indigenismo. Mexico 1910-1940 », in R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.
- L'ESTOILE (DE), B., « L'oubli de l'héritage colonial », *Le Débat*, 147, 2007, pp. 91-99.
- LOCKHART, J., « Views of corporate self and history in some valley of Mexico seventeenth and eighteenth centuries », in G. A. Collier, R. I. Rosaldo et J. Wirth (eds), *The Inca and Aztec States 1400-1800. Anthropology and History*, New York, Academic Press, 1982, pp. 367-393.

LOCKHART, J., « Postconquest Nahua society and concepts viewed through Nahuatl sources », in J. Lockhart (ed.), *Nahuas and Spaniards : Postconquest Central Mexican History and Philology*, Standford, Standford University Press, UCLA Latin American Center, 1991, pp. 2-22.

LOCKHART, J., *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of Indians of Central Mexico 16th through 18th Centuries*, Standford, Standford University Press, 1992.

LOMNITZ, C., « Bordering on anthropology : dialectics of a national tradition », in B. de L'Estoile, F. Neiburg et L. Sigaud (eds), *Empires, Nations and Natives. Anthropology and State-Making*, Durham, NC, Duke University Press, 2005, pp. 167-196.

LOPEZ AUSTIN, A. X., « El águila y la serpiente », in E. Florescano (ed.), *Mitos mexicanos*, Mexico, Aguilar, pp. 167-196, pp. 15-20.

LOPEZ CABALLERO, P., *Los Títulos primordiales del centro de México. Introducción y catálogo*, Mexico, Dirección General de Publicaciones/Conaculta, 2003.

LOPEZ CABALLERO, P., « Reflexiones en torno a la autenticidad de las tradiciones. Títulos Primordiales y *kastom* polinesia », *Fronteras de la Historia*, 10, 2005, pp. 97-124.

LOPEZ CABALLERO, P., « Récits de fondation, catégories identitaires et disputes pour la légitimité politique à Milpa Alta, DF (XVII^e-XXI^e siècle). Ethnographier l'Etat et historiciser l'ethnicité », *Anthropologie sociale et ethnologie*, 421, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2007.

LOPEZ CABALLERO, P., « Mexicains sans être métis, autochtones sans être indiens. Variations dans la représentation de soi chez les *originarios* de Milpa Alta (Mexico), 1950-2000 », in N. Gagné et M. Salaun (eds), *L'Autochtonie en question. Regards croisés France, Québec*, Laval, Université de Laval, 2009, pp. 229-247.

LOPEZ, R. A., « The noche mexicana and the exhibition of popular arts : two ways of exalting indianness », in M. K. Vaughan et S. E. Lewis (eds), *The Eagle and the Virgin. Nation and Cultural Revolution in Mexico 1920-1940*, Durham, NC, Duke University Press, 2006, pp. 23-42.

NAVARRETE, F., *Las Relaciones interétnicas en México*, Mexico, UNAM, 2004.

NAVARRETE, F., « El culto a los santos patronos y la resistencia comunitaria : la compleja relación entre la cristiandad y la búsqueda de identidades indígenas en el México colonial », in C. Mondragón (ed.), *El Cristianismo en perspectiva global : Impacto y presencia en Asia, Oceanía y las Américas*, Mexico, El Colegio de México (sous presse).

NORA, P. (dir.), *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984.

- REIFLER BRICKER, V., *The Indian Christ, the Indian King : the Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1981.
- ROBLES, C., « Breves datos históricos de los nueve pueblos que integran la actual comunidad de Milpa Alta, copropietarios de tierras y montes según sus títulos », 2, 1948.
- TAGUIEFF, P. A., *Le Racisme*, Paris, Flammarion, 1997.
- TAGUIEFF, P. A., *La Couleur et le sang. Doctrines racialistes à la française*, Paris, Editions Mille et une nuits, 1998.
- TENORIO TRILLO, M., *De cómo ignorar*, Mexico, Centro de investigaciones y docencia económicas, Fondo de cultura económica, 2000.
- VILLANUEVA, F., « Usted dirá... », *Dactylo*, 5, 1939.
- WALLERSTEIN, I., « La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité », in E. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.
- WOOD, S., « The cosmic conquest : late colonial views of the sword and the cross in Central Mexican *Títulos* », *Ethnohistory*, 38 (2), 1989, pp. 176-195.
- WOOD, S., « The social against the legal context of Nahuatl *Títulos* », in T. C. Elizabeth Hill Boone (ed.), *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington, DC, Dumbarton Oaks, 1998, pp. 201-231.