

Identité de l'Autre, identité par l'Autre : la gestion du patrimoine culturel indien dans le nord-est du Mexique

Anath ARIEL DE VIDAS*

La région de la Huastèque (État de Veracruz), dans les tropiques humides du nord-est du Mexique, est marquée par la présence de deux groupes ethniques, les Nahuas et les Teenek. Les Nahuas, descendants des Aztèques, se distinguent de leurs voisins teenek par la langue, les coutumes, les habits, l'organisation sociale interne et, de manière générale, par leur attitude moins circonspecte à l'égard du monde extérieur. En revanche, les Teenek, descendants de la civilisation huastèque qui donna son nom à la région, ont été doublement soumis et acculturés, un premier temps par les Aztèques puis, ultérieurement, par les Espagnols. Dans nombre de communautés teenek règne actuellement une situation d'anomie et de déréliction profondes, accompagnée d'une mise en marge, sociale et économique, du reste de la société mexicaine. Cependant, bien que les caractéristiques ethniques de ces « vaincus des vaincus » se soient estompées au fil des générations, ce groupe a développé un fort sentiment identitaire face à ses voisins, nahuas et métis. La question de la sauvegarde du patrimoine culturel des deux groupes ethniques en question n'avait jusqu'alors jamais été posée. Or, une politique étatique vise actuellement à promouvoir ce patrimoine par le biais d'une concertation avec les populations indiennes censées être détentrices de tradition. Les groupes concernés sont ainsi appelés à réfléchir sur leur appartenance culturelle et à expliciter concrètement ce qu'est leur patrimoine pour se voir attribuer un financement pour sa promotion.

L'« événement » identitaire que constitue cette politique se déploie sur plusieurs plans. Dans le contexte national, le programme de sauvegarde du patrimoine relève de la politique sociale très ample qui tente de recomposer la dynamique des relations entre l'État et

* *En doctorat d'anthropologie, ÉHÉSS, 54, boulevard Raspail, 75006 Paris.*

les citoyens mexicains. À l'arrière-plan de celle-ci, l'Accord de libre-échange nord-américain (Aléna) suscite dans le pays une série de réaménagements économiques, sociaux et culturels qui ravivent d'emblée le besoin de réaffirmer l'identité nationale. Dans les communautés indiennes, cette politique fait l'objet de maintes conversations, concertations, désaccords et discordes. Cependant, elle suscite des formulations, inexistantes dans le passé, au sujet du patrimoine, ce qui n'est pas sans intérêt pour une anthropologue. En effet, l'analyse du contexte global dans lequel s'inscrit la politique étatique, l'analyse du discours officiel, de sa mise en œuvre au niveau local et, finalement, des commentaires et attitudes de ceux dont le patrimoine est ainsi soutenu, éclaire cette politique et révèle, à propos du patrimoine, les conceptions distinctes et changeantes selon la position de chacun des acteurs sociaux en présence.

La question de l'identité, nationale ou ethnique, se livre alors à travers le décalage entre les diverses logiques internes de chaque échelon qui, loin d'être contradictoires, sont plutôt de l'ordre de la symbiose.

LA POLITIQUE MEXICAINE ACTUELLE : LA CULTURE LÉGITIMÉE

Le Mexique a dernièrement amendé plusieurs articles de sa Constitution touchant l'éducation, les droits fondamentaux de ses citoyens indiens, le régime de la tenure foncière et les rapports entre l'Église et l'État (1991-92). La relation entre ces différents domaines trouve sa logique dans les visées économiques de l'actuel gouvernement, qui souhaite intégrer le pays dans le jeu international et offrir à la société civile de nouveaux interlocuteurs. Dans le cadre de ces amendements constitutionnels, l'article 4, concernant les droits fondamentaux des citoyens, reconnaît enfin depuis le début de l'année 1992 le caractère pluriculturel de la nation mexicaine et assure la protection et l'émancipation de ses groupes ethniques.

Cet amendement est le fruit d'un long processus de réflexion et d'expérimentation de politiques, dites indigénistes, touchant spécifiquement le secteur indien de la population (environ 10 %). Dans les années vingt, le point de départ de l'indigénisme mexicain fut le concept post-révolutionnaire de « forger la patrie » par la fusion des diverses cultures indigènes et européennes afin qu'elles se convertissent en une seule culture nationale, métisse. Le problème indien était alors posé comme une question fondamentalement linguistique et l'indigénisme recherchait donc, à cette époque, l'intégration des populations indiennes à la société nationale par l'« acculturation dirigée », appliquée essentiellement à travers l'enseignement de la

langue espagnole. Sous la présidence de Lázaro Cárdenas (1934-1940) a commencé à être envisagée l'idée d'un système éducatif bilingue qui permettrait une meilleure insertion des groupes indiens et qui fournirait par conséquent la solution à leurs problèmes sociaux et culturels ; cinquante-six langues indigènes ont ainsi été recensées¹. Dans les années cinquante et soixante, l'indigénisme opta pour des projets modernisateurs afin d'intégrer les populations indigènes à l'économie de marché. Dans les années soixante-dix, parallèlement à l'apparition de revendications indiennes, l'idée de la construction d'une nation culturellement homogène commença à faire place à la réflexion néo-indigéniste selon laquelle la solution au problème indigène devait être prise en charge par les Indiens eux-mêmes. Ce fut l'époque, entre autres, de l'instauration des radios indigènes et du début du maniement du concept de culture populaire, qui incluait la culture indienne. Celle-ci, sous l'influence des courants socialistes de l'époque, était considérée comme culture prolétaire. Mais, finalement, on en vint à l'idée d'un patrimoine culturel indien qui comprenait, au-delà du paramètre linguistique, un ensemble plus vaste de caractéristiques culturelles et sociales ; d'où le glissement progressif à la reconnaissance de cinquante-six groupes ethniques. L'idée d'une société multi-ethnique où le développement social des groupes indigènes ne devait pas se faire aux dépens de leur culture fit ainsi son chemin jusqu'à la reconnaissance officielle de la pluralité culturelle du pays et des droits des Indiens à un statut constitutionnel. Le transfert de la question indienne du domaine sectoriel au plan national par les amendements récents caractérise donc l'actuelle politique indigéniste mexicaine (cf. entre autres NOVELO, 1976 ; LINGS, 1981 et DEL VAL, 1993). Cette politique s'inscrit d'ailleurs dans un courant de pensée global où la reconnaissance de la diversité culturelle des nations est jugée comme le garant de la paix sociale.

Une politique inscrite sur l'échiquier global

Au moment de son entrée dans une zone de libre-échange avec les États-Unis et le Canada, le Mexique, en quête d'une plus grande performance de son économie nationale, met en place une libéralisation économique qui renforce les inégalités sociales internes, déjà exacerbées. Ainsi, pour favoriser la relance de l'agriculture et des investissements la concernant, le gouvernement a osé toucher à la valeur sacrée du Mexique révolutionnaire : le régime de la tenure

¹ Ce chiffre, fourni par l'Institut national indigéniste, est celui qui est utilisé par les officiels du gouvernement. Le nombre de langues indigènes au Mexique varie d'une institution à l'autre et oscille entre 50 et 90 selon l'emploi qu'on entend en faire et la place qu'on donne aux variantes dialectales (VALIÑAS, 1993).

foncière qui, jusqu'à présent fortement régulé par l'État, est dorénavant libéralisé. Les dotations agraires ont pris fin, laissant quelque trois millions de paysans sans terre (PÉPIN LEHALLEUR, 1992), et le régime de la propriété privée peut s'appliquer désormais aux bénéficiaires des distributions de terres réalisées dans le cadre de la Réforme agraire (*ejidatarios*). Ces mesures pourraient favoriser, dans le futur, l'accumulation de terres en peu de mains et, en contrecoup, l'émergence d'un prolétariat rural dénué de ressources. La mise en compétitivité des entreprises mexicaines avec celles des voisins du Nord a pour objet affirmé de faire entrer le pays dans la « modernité » et de briser à long terme le cercle vicieux de la misère. Mais, à court terme, cette politique risque de paupériser davantage ceux qui vivent déjà dans une pauvreté extrême.

Pour la réalisation de son projet néo-libéral, l'État considère donc comme primordial de neutraliser les secteurs sociaux qui pourraient s'opposer à sa politique, tout en donnant aux voisins du Nord les gages d'un processus de démocratisation. La politique sociale en général, et indigéniste en particulier, se voit donc chargée d'un rôle compensatoire ; et c'est au nom de la justice sociale et du respect des cultures que les populations indiennes sont appelées aujourd'hui à expliciter leur appartenance et à présenter de façon collective des demandes spécifiques et concrètes dans le domaine de la production agricole et de la culture.

***Solidaridad* et la gestion du patrimoine**

Afin de contrecarrer les effets négatifs de sa politique d'abandon à l'égard de certains secteurs, l'État accorde une importance accrue à leur prise en charge autonome (dans le discours) au moyen d'un programme social de grande envergure. En effet, le Programme national de solidarité (Pronasol), outil de cette politique sociale, a comme but affirmé le combat contre la pauvreté dont souffrent en particulier les paysans — et parmi eux les Indiens — ainsi que les habitants des périphéries urbaines qui représentent, selon les chiffres officiels, environ 70 % de la population. L'autogestion proposée devrait permettre à ces populations de concevoir leur situation de misère et d'abandon comme le point de départ d'un développement local indépendant. Le programme se fonde sur le respect de l'initiative propre à ces secteurs sociaux, sur la stimulation de la participation communautaire locale et la responsabilité mutuelle. Les ressources qui servent à le financer proviennent essentiellement des bénéfices tirés de la vente des entreprises publiques, engagées dans le contexte

néo-libéral². Ainsi, dans les régions indiennes défavorisées, le Pronasol vise à unifier le champ des relations culturelles, sociales et économiques afin de consolider les sociétés locales. La politique de décentralisation et les projets d'infrastructures (adduction d'eau, électrification, routes, écoles, cliniques, etc.) s'inscrivent dans ce schéma. Il s'agit d'apporter au secteur rural une « sociabilité urbaine » et un semblant d'autogestion afin de laisser les ruraux sur place... à leur place.

Le discours officiel sur la promotion du patrimoine culturel indien correspond donc à l'instauration d'un nouveau lien avec la société civile sur lequel on attire l'attention des observateurs étrangers, afin d'obtenir des subventions ou de lever des réticences quant à la signature d'accords bilatéraux. Sous l'égide du Pronasol, les communautés indiennes se voient ainsi financer le développement de leurs propres « stratégies culturelles » (INI, 1991). Il s'agit, selon cette politique, de mieux intégrer ces communautés à l'ensemble de la société et des institutions nationales, en incluant leur développement culturel comme stratégie dans le combat contre la pauvreté, l'inégalité et l'injustice dont elles sont victimes. Cette politique promotionnelle, qui vise le développement de diverses formes d'expression culturelle et la récupération d'éléments caractéristiques de leur patrimoine, est censée leur permettre une meilleure connaissance de leur héritage. Concrètement, ces objectifs prennent des formes multiples : préservation de langues, sauvegarde et organisation d'archives locales, transcription de traditions orales ; réappropriation du droit coutumier, de l'organisation communautaire, de formes traditionnelles de gouvernement local ; préservation ou restauration de lieux sacrés, rituels et cérémoniels, de fêtes communautaires et de sites historiques ; exploitation de ressources naturelles par des techniques traditionnelles, encouragement de pratiques curatives utilisant des plantes médicinales. On favorise aussi l'expression artistique dans les domaines de l'artisanat, du théâtre et de la littérature indigènes, ou encore de la musique et des danses traditionnelle, etc.

La promotion de ces activités culturelles devrait se faire à partir d'un conseil directif régional d'organisations et de communautés indiennes, formé dans le cadre de la politique sociale pour le développement économique de chaque région indigène. Pour bénéficier de ces fonds, les groupes indiens sont donc appelés à formuler des demandes concrètes, rédigées sous forme de projets, incluant la description de ce qui doit être promu, les antécédents historiques de la tradition ou coutume qu'ils veulent préserver, la justification de cette demande et les objectifs que la communauté ou le groupe se propose d'atteindre

² Pour une analyse plus ample des tenants et des aboutissants du Pronasol, en français, voir PÉCAUT et PRÉVOT-SCHAPIRA (1992).

à travers ledit projet. Celui-ci doit être avalisé par une autorité traditionnelle ou administrative au niveau des communautés, puis par l'instance régionale de l'Institut national indigéniste (INI) qui gère les affaires indiennes en matière d'économie, d'éducation, de justice, de salubrité et de culture. Au niveau national de cet institut, des comités d'experts répartissent ensuite les attributions selon des critères relatifs au degré de pauvreté de chaque région et au degré d'intervention de l'Ini dans ces zones. Les critères qualitatifs, jugeant la valeur d'ordre culturel de chaque projet, n'interviennent dans la prise de décision qu'en second lieu. Les projets de sauvegarde ont donc plus de chances d'être approuvés s'ils proviennent d'une région fortement défavorisée économiquement et peu desservie par des organismes d'assistance. Quant au critère culturel, l'origine et la portée du projet semblent plus importants que la nature même de la manifestation à promouvoir. En d'autres termes, l'entreprise communautaire en soi est plus valorisée que le patrimoine qu'on souhaite sauvegarder.

Tradition et nationalisme

Il serait réducteur de considérer cette politique culturelle comme un effet direct de l'Aléna, car elle est préconisée depuis environ vingt-cinq ans. Mais on peut dire qu'elle trouve pleinement sa place dans le mouvement de fond que cet accord imprime au Mexique. La question du TLC (*Tratado de Libre Comercio*), comme on dénomme l'Aléna en espagnol, hante les discours des médias et les conversations de tout niveau intellectuel : on s'interroge sur les conséquences de cet accord ; on craint un envahissement nord-américain non seulement économique, mais aussi culturel. Cette crainte fait écho à la phobie historique des Mexicains envers leur voisin du Nord, telle que l'exprime bien ce dicton : « Pauvre Mexique, si loin de Dieu et si près des États-Unis ». Pour rassurer leurs concitoyens, les responsables politiques rappellent alors la force que donne au pays sa culture millénaire et jouent ainsi sur l'orgueil national³. À travers l'image magnifiée qu'en donne le Programme national de solidarité, la promotion des valeurs culturelles devient donc naturellement le remède nécessaire au manque de confiance dans l'avenir. En fin de compte, c'est au passé qu'on se réfère pour se projeter dans la modernité, c'est au renforcement des valeurs communautaires et des traditions qu'aboutit l'appel au nationalisme.

³ Cf. par exemple le « Message du président Carlos Salinas de Gortari à la nation, à propos du Traité de libre échange ». Los Pinos, 12 août 1992.

UNE INTERACTION AMBIGUË : L'EXEMPLE DE LA HUASTÈQUE

Ainsi, les projets de sauvegarde de l'héritage culturel indien prolifèrent, en étroite relation avec une politique sociale qui pallie ses carences en favorisant le développement des infrastructures dans les régions rurales. Dans ce cadre, le renforcement des valeurs communautaires tente dès lors de retenir sur place les populations pauvres qui ressentent particulièrement le poids des nouvelles mesures économiques. La politique sociale et culturelle du gouvernement peut aussi être comprise comme une manœuvre habile pour apaiser le mécontentement social, tout en le récupérant en sa faveur par le jeu subtil de la reconnaissance. Par ailleurs, outre leurs aspects économiques, les visées modernistes du Mexique impliquent une reformulation de l'identité nationale sur la base d'un patrimoine indien réaffirmé.

Au niveau local, cependant, cette politique recouvre d'autres enjeux, internes, qui renvoient à des logiques profondes et distinctes par rapport au patrimoine. La « réserve » culturelle et identitaire que représente pour l'État le patrimoine des communautés indiennes revêt, pour celles-ci, un tout autre sens⁴.

Le patrimoine patronné

Il existe un écart entre le discours et son application. Pour l'année 1991, plus de deux mille projets provenant de toutes les régions du pays ont été présentés, dont environ 40 % ont été acceptés. Dans la Huastèque, qui en raison de sa pauvreté se trouve parmi les zones prioritaires, vingt-huit projets sur trente et un ont été approuvés (les refus étant fondés sur la non-conformité aux exigences administratives), et un budget total d'environ 230 000 F⁵ leur a été attribué. Il s'agit surtout de projets qui visent à stimuler les danses nahuas et teenek et nécessitent l'acquisition de matériel tel que costumes, rubans, instruments de musique, plumes, peaux de jaguar et autres accessoires. D'autres projets s'intéressent à la production et la commercialisation d'un artisanat local de broderies sur blouses. Ajoutons que quelques communautés nahuas ont aussi demandé un

⁴ Dans ce texte, la notion de « réserve » doit être comprise au sens de présence indienne dans la société mexicaine, dont on dispose et qu'on utilise selon les circonstances. Elle ne doit pas être confondue avec la politique de réserves indiennes, pratiquée aux États-Unis et au Canada, et qui consiste en l'affectation de territoires à des populations soumises à un régime spécifique.

⁵ L'équivalent de 115 429 000 anciens pesos mexicains, le taux du change à la fin de l'année 1991 étant : 1 FF = 501 \$ (symbole de l'ancien peso mexicain).

soutien pour construire ou reconstruire « la maison de la coutume » (*Xochicali*) — local utilisé pour la célébration d'une cérémonie rituelle fort coûteuse (*Chicomexùchitl*) qui consiste notamment en des offrandes ostentatoires à une montagne sacrée, afin d'invoquer la pluie. Outre le matériel de construction, ces demandes ressemblaient plutôt à des recettes de cuisine, puisqu'elles incluaient l'achat de dindons, poulets, porcs, viande de bœuf, maïs, café, chocolat, eau-de-vie, etc., en quantités massives.

La diffusion plutôt aléatoire de l'information concernant cette politique promotionnelle gêne sa réussite. Les communautés qui résident dans des lieux éloignés de plusieurs heures de marche du centre régional de l'INI ont peu de chances d'en être informées alors qu'elles sont souvent celles qui ont le mieux préservé leurs traditions. Dans la pratique, donc, l'information passe de bouche à oreille et il arrive parfois qu'un membre d'une communauté se présente de lui-même dans les bureaux de l'INI et demande comment s'y prendre pour recevoir des subventions. En une telle occasion, j'ai pu entendre des paroles qui en disent long sur la politique proposée : « Monsieur l'ingénieur, nous voulons que vous sauvegardiez notre culture [...] ». Concrètement et dans la majorité des cas, vu l'illettrisme général dans cette région, ce sont surtout les instituteurs locaux et les délégués de l'INI qui se chargent d'élaborer les projets à partir des données fournies par les intéressés. Parfois, les projets sont rédigés par les militants d'une organisation paysanne indépendante qui entretient ainsi une certaine relation de clientélisme. Pour une des danses, j'ai moi-même été menée à rédiger la demande. Les délégués de l'INI peuvent également prendre l'initiative : connaissant telle danse ou telle pratique traditionnelle, ils s'adressent aux communautés concernées et, les coordonnées obtenues, élaborent eux-mêmes le projet. Il est arrivé aussi que les délégués de l'INI rédigent le projet et n'en informent la communauté qu'après l'arrivée du financement. Dans l'un de ces cas, la communauté a finalement refusé l'argent, car personne d'autre que le délégué ne s'intéressait vraiment à la préservation de la danse considérée.

La prise en charge des projets par des éléments extérieurs à la communauté indienne pose le problème de leur authenticité. Cependant, le dernier exemple cité et, à l'inverse, l'intérêt généralement exprimé par les communautés impliquées réfutent la tendance à concevoir ce type de programme comme une pure initiative induite de l'extérieur et par des intérêts exogènes. Bien qu'ils n'aient pas l'initiative de ces projets, les groupes indiens qui en sont informés y font écho ; la relation quelque peu paternaliste qui apparaît dans le processus d'élaboration de ces demandes doit être replacée dans le contexte de la société rurale mexicaine, peu accoutumée à être incitée à se prendre en charge. Il s'agit d'un long apprentissage qui doit

surmonter plusieurs siècles de relations paternalistes et colonialistes. De plus, comme les traditions communautaires deviennent là un enjeu externe à la perception locale, les Indiens laissent aux délégués de l'INI le soin de les promouvoir, pour peu qu'eux-mêmes en tirent quelque bénéfice.

Tangence et décalage dans les conceptions du patrimoine

Pour justifier les demandes de financement, les intéressés invoquent dans leurs projets la volonté de renforcer leur identité culturelle ou ethnique par la divulgation de leur patrimoine. Ainsi pensent-ils pouvoir faire face au désintérêt témoigné par les jeunes générations envers leur héritage culturel et au dénigrement généralisé de la culture indigène, même au sein de leur propre communauté. Quelques-uns attribuent au manque de ressources l'effritement de certaines traditions et leur non-continuité (il s'agit de la région la plus défavorisée économiquement de l'État du Veracruz). Pour d'autres, il est important que leur danse ou tradition ne disparaisse pas avec les derniers détenteurs de ces savoirs, ils souhaitent donc faire appel aux techniques modernes (vidéo, magnétophone) pour les consigner et les transmettre aux générations futures.

Cependant, au niveau local, les commentaires explicites au sujet de la participation à cette initiative apportent quelques nuances à ce qui est affirmé par écrit et dans la majorité des cas par l'intermédiaire d'une tierce personne. Par exemple, le souhait de divulguer une danse à travers la région ou le pays cache souvent un désir de voyage chez les danseurs trop pauvres pour se payer des déplacements. La participation de danseurs ou de musiciens aux fêtes organisées à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté s'explique souvent par le fait qu'il s'agit là d'une occasion de manger et de boire à volonté, ce qui n'est pas le lot quotidien. Les demandes de financement pour un renouvellement de matériel se justifient non seulement par la détérioration des différents accessoires ou instruments de musique, mais également par le fait qu'un équipement flambant neuf donnerait aux jeunes un regain d'intérêt pour les manifestations culturelles. Et, puisqu'il s'agit d'argent distribué à quiconque parle une langue indienne et exprime le désir de contribuer au renouveau culturel, d'aucuns se sont trouvés une vocation de danseur ou de musicien pour apporter à leur communauté une pratique musicale ou chorégraphique empruntée à des communautés voisines.

Dans ces exemples apparaissent également deux discours : l'un, justificateur, reprend la conception des délégués des instances officielles ; l'autre insiste sur l'aspect ludique de ces manifestations. Les deux orientations, toutefois, ne se contredisent pas. Pour justifier un

projet, on invoque l'identité culturelle selon le modèle qu'en proposent les délégués, tandis qu'entre eux, les acteurs sociaux se réfèrent plutôt à des raisons d'ordre ludique, tout aussi profondes et non exclusives des autres.

L'ambivalence éthique qui accompagne l'élaboration des projets fait encore apparaître un décalage entre les conceptions du patrimoine culturel qu'ont respectivement les délégués et les acteurs sociaux, détenteurs dudit patrimoine. La notion occidentale du patrimoine confine en effet certaines manifestations, dites culturelles, dans le domaine de l'héritage, de ce qui est transmis de génération en génération et surtout de ce qui doit être préservé dans son intégrité. Ce cloisonnement n'est pas aussi clair pour ceux à qui on demande de conceptualiser leur danse, leur cérémonie ou leur artisanat, hors de tout contexte social. Ce qui est transmis est aussi ce qu'on mange et la manière de faire la cuisine, la façon de marcher, de parler, de construire sa maison, de travailler la terre ou bien de s'essuyer le front... De toute manière, le « patrimoine » n'est pas défini aussi précisément dans l'esprit des demandeurs d'appui que dans celui des délégués ; ces derniers ont donc eu du mal à obtenir des réponses précises quant à la signification ou même la description de la manifestation culturelle qu'il s'agit de promouvoir.

Si, pour les délégués, les manifestations culturelles sont supposées appartenir à un corpus religieux et symbolique, dans les faits, l'aspect ludique de ces manifestations — qui, sans doute, a toujours existé — vient progressivement se substituer à la dimension magico-religieuse, jusqu'alors principale. Ainsi, les danseurs teenek de la danse de l'Épervier ont certes contribué à l'élaboration du projet en apportant quelques réminiscences sur la relation de cette danse avec le calendrier cultuel ; mais, pour eux, l'intérêt de maintenir ce rite d'origine préhispanique vient surtout du fait qu'on leur offre toujours à boire de l'eau-de-vie en échange de leur participation. Le délégué qui s'est occupé de ce projet se trouve ainsi devant une situation de rupture entre le signifiant et le signifié de l'expression culturelle, au niveau du geste, du costume, du discours et de la musique, caractérisée par l'absence de mention explicite d'un sens originel. Mais ce signifié a-t-il jamais été explicitement connu par les acteurs sociaux ? La question de l'authenticité et de la compréhension d'une manifestation culturelle n'est-elle pas uniquement posée par l'observateur du dehors ? Ainsi, pour assurer la conservation des manifestations culturelles, alors qu'ils ne sont pas en mesure d'en saisir un quelconque sens symbolique, les délégués en tant qu'agents extérieurs tendent à préserver au moins la forme de ces manifestations, en la figeant par l'énumération, la description ou la tentative d'explication de ses détails.

Quant au matériel que les danseurs de la danse de l'Épervier ont souhaité améliorer, la question de sa résistance a été bien plus importante pour eux que celle du maintien intégral de l'objet traditionnel. Il s'agissait de renouveler le casque à aigrette, originellement en bois massif, qui se prolonge en avant par une sorte de long bec. Les deux casques qui étaient en leur possession étaient en carton défraîchi et ornés de plumes en papier décoloré. Les danseurs ont donc suggéré que les nouveaux casques soient en matière plastique pour résister à l'épreuve du temps. Mais le délégué leur a expliqué que cette demande n'obtiendrait pas l'approbation des instances de l'INI, vu l'incompatibilité entre la perception officielle d'une danse traditionnelle et le matériau sollicité. Finalement, il a été bien plus facile pour les danseurs de tailler ces casques dans du bois ramassé dans les alentours que de se mettre à la recherche d'une usine de plastique susceptible de prendre la commande spécifique de ces moules en forme de tête d'épervier. Il n'empêche que, pour les danseurs, avoir des casques en plastique s'accorderait parfaitement avec la place grandissante de ce matériau dans les ustensiles domestiques. Les délégués, eux, cherchent au contraire à figer les manifestations culturelles dans un temps choisi, en l'isolant de son contexte social et en lui ôtant toute historicité.

Un autre exemple de conceptions dissemblables du patrimoine est fourni par un groupe de musiciens, dont les instruments étaient encore en bon état, qui souhaitait uniquement un appui pour acquérir un ensemble de microphones et de haut-parleurs. À l'appui de cette demande, quelque peu saugrenue aux yeux des délégués chargés des projets de sauvegarde du patrimoine culturel indien, était avancée l'idée qu'avec cet équipement acoustique, le groupe serait en mesure de rivaliser dans les bals populaires avec un nouveau genre musical, dit « musique tropicale », en vogue actuellement dans les communautés. Cette musique qui combine instruments électriques, percussions et chants jouit d'une grande popularité auprès des jeunes. C'est pourquoi les musiciens de la « vieille école » de la musique *huapango* (où les mélodies sont accompagnées d'un violon, d'une guitare à huit cordes et d'une toute petite guitare dénommée *jarana*) espéraient par cette acquisition trouver un regain de popularité et ainsi pouvoir concurrencer, économiquement parlant, les nouveaux venus sur la scène musicale...

Une réserve culturelle et identitaire

Depuis la découverte de l'Amérique, l'Indien a toujours été exploité, soit dans le travail, soit comme support d'un discours de rédemption, voire les deux à la fois. L'Aléna constitue aujourd'hui la toile de

fond de la mobilisation des populations indiennes, tant pour colmater des fissures sociales que pour se distinguer des voisins du Nord. Comme toujours, l'« Indien prétexte » (BOUYSSÉ-CASSAGNE *et al.*, 1984) fournit matière au discours et il s'agit, pour ceux qui puisent dans cette réserve, de remodeler cette matière première au gré de leurs intérêts. L'appel au patrimoine indigène pour façonner l'identité collective de la société dominante est un processus ancien, apparu dès l'époque coloniale, lorsque les Créoles ont cherché à se démarquer des Espagnols péninsulaires (ALBERRO, 1992), et cette tendance se répète à chaque fois qu'il s'agit de réaffirmer des appartenances. Mais, alors que la classe dirigeante remodèle idéalement le patrimoine indigène, les intéressés se le représentent d'une tout autre manière. Tandis que pour la société nationale, le patrimoine sert de support à l'identité et dès lors doit être préservé sciemment, pour les sociétés indiennes, ce même patrimoine n'est pas à l'origine de leur identité : il n'est que le reflet d'autres vérités, elles-mêmes sujettes à transformations perpétuelles.

L'AUTHENTICITÉ MISE EN SCÈNE

Un grand nombre d'études sur la conservation du patrimoine s'intéressent aux débats que suscite la mise en scène de l'authenticité et l'hyper-réalité de l'objet traditionnel réaménagé et dès lors fétichisé (GRABURN, 1976 ; HOBBSAWN et RANGER, 1983 ; MACCANNEL, 1984 ; COHEN, 1988 ; HANSON, 1989 ; etc.). Toutefois, cette préoccupation ne concerne pas uniquement la recherche théorique : le problème de l'objet reconstitué et idéalisé touche également les acteurs sociaux directement impliqués dans cette dialectique. Citons à ce sujet le chef de la danse de l'Épervier qui est sans doute l'unique détenteur de cette danse teenek d'origine préhispanique : lors d'une discussion à propos de cette politique promotionnelle, il a rappelé que plus de soixante ans auparavant, lorsqu'il fréquentait l'école primaire, organe omniprésent du gouvernement dans les villages indiens, il était interdit d'y venir vêtu du costume traditionnel ; cette prohibition a largement contribué au fait que, de nos jours, les Teenek de cette région ne portent plus leur habit typique ; or aujourd'hui, constate-t-il, ce même gouvernement souhaite que lors des représentations de leur danse les Teenek remettent le costume jadis proscrit. Cependant, après avoir délibéré entre eux, les adhérents du groupe de la danse de l'Épervier ont choisi d'acheter, avec l'argent obtenu par l'INI, de nouveaux vêtements de type occidental. Selon eux, autrefois, les danseurs portaient effectivement le vêtement traditionnel, mais celui-ci faisait alors partie de leur tenue quotidienne ; de nos jours, le port de ce vêtement, devenu accoutrement, les rendrait ridicules au sein même

de leur communauté. En revanche, les adhérents du groupe de la danse du Jaguar, un peu plus connue et plus appréciée dans la région, se sont confectionné des habits traditionnels en grosse toile de coton qu'ils portent uniquement lorsqu'ils sont invités à danser *hors* des communautés teenek. Car, ont-ils précisé, les *Ejek* (les non-Teenek) qui les invitent à des représentations devant les autorités, à l'église du chef-lieu, ou aux rencontres politiques et culturelles régionales, préfèrent les voir dans ce costume-là, plutôt qu'habillés de leurs vêtements quotidiens, souvent en lambeaux. En d'autres termes, après avoir réduit le patrimoine culturel (ici le vêtement traditionnel) en hypo-réalité, l'État promeut une hyper-réalité dénuée de son contexte social, mais dont le caractère ambivalent n'est pas méconnu des danseurs. Certains ont même très bien compris l'intérêt économique (tout relatif) qu'ils pourraient en tirer.

Tradition et anhistoricité

Les exemples cités ci-dessus montrent que finalement ces deux conceptions du patrimoine culturel ne sont pas aux antipodes l'une de l'autre. Il s'agit plutôt d'une conception exogène et isolatrice face à des pratiques endogènes réelles mais non conceptualisées. Selon Éric WEIL (1971), la tradition dans les civilisations dites traditionnelles se fonde sur des structures essentielles, mais inconscientes, de la vie mentale et sociale des individus qui la composent. Telles sociétés ne font aucune place au concept de tradition, car elles n'admettent pas la moindre possibilité de changement. Les changements subis dans ces sociétés ne sont donc pas perçus comme tels puisque, toujours selon cet auteur, il n'y a pas de référent explicite de tradition duquel on pourrait dévier. Ainsi, ce n'est point le contenu d'une tradition qui est pris en compte dans les sociétés traditionnelles mais plutôt sa pertinence dans un contexte plus large (BOYER, 1986).

Cependant, l'inexistence du concept de tradition, là où s'exercent des pratiques définies par d'autres comme traditionnelles, n'implique pas forcément l'absence de réflexions au sujet de ce qui existait jadis et qui aujourd'hui ne subsiste que sous forme de réminiscences. Dans la Huastèque, pour les sociétés qui vivent entre tradition et modernité, les changements sont tout à fait perceptibles. La grande différence entre les conceptions exogène et endogène du patrimoine culturel réside plutôt dans la tonalité affective qui les accompagne. Si la première est empreinte de nostalgie et souhaite fixer le passé dans la séquence d'un temps diachronique, l'autre, au contraire, est marquée d'un esprit fort pragmatique qui s'inscrit dans un continuum hétéroclite d'expressions culturelles synchroniques d'hier et d'aujourd'hui. Ainsi, le budget alloué par l'INI pour la cérémonie

d'invocation de la pluie n'est arrivé qu'après coup, ce qui n'a pas empêché les Indiens nahuas de célébrer ce rituel, bien que de manière plus restreinte que prévue. Leur demande d'appui ne visait pas, en effet, la sauvegarde d'une coutume en tant que telle ; elle consistait plutôt en une demande concrète de financement pour la réalisation d'une pratique considérée comme essentielle selon leur perception particulière du monde : la non-célébration de cette cérémonie aurait entraîné inévitablement la sécheresse, fatale pour ces agriculteurs. Par contre, lorsqu'un instituteur local a voulu revivifier une fête qu'on célébrait jadis à la récolte du maïs, ses tentatives n'ont eu aucun écho auprès du village qui, depuis quelque temps déjà, avait abandonné cette culture au profit de l'élevage du bétail. Certes, le maïs fait toujours partie intégrante du régime alimentaire des habitants, mais il est acheté sur le marché et la vie locale ne s'agence plus autour du cycle de sa production. Dans ce village, on se souvient très bien de la fête, mais la célébrer aujourd'hui, hors de tout fondement concret, n'aurait plus de sens pour ses habitants. L'instituteur a voulu reconstituer une tradition et promouvoir une hyper-réalité qui, en tant que telle, n'a pu être perçue par les habitants du village que comme un raccrochage à une histoire vidée de sa substance, une anhistoricité.

Le jeu subtil de la reconnaissance

Pour bon nombre de bénéficiaires des projets exposés plus haut, le financement de leurs activités culturelles par le gouvernement est une preuve tangible et surprenante de la reconnaissance officielle de leur coutume. Celle-ci surgit, en effet, dans un contexte général de soumission culturelle et de dénigrement de la culture indigène, fortement intériorisé par les Indiens eux-mêmes depuis plusieurs siècles de colonisation et de spoliation. Or, la transcription de la tradition orale et des coutumes, sous forme de projets qui ont voyagé jusqu'à la capitale du pays, leur confère une dimension extra-ethnique. Pour ces sociétés où l'écriture relève de l'érudition — propre au monde extérieur, à l'autorité et au savoir légitime incontesté —, les danses ou les cérémonies immortalisées par un projet écrit font dorénavant partie d'une histoire officielle, reconnue par « le gouvernement ». Elles acquièrent par là une légitimité, non seulement pour celui-ci, mais également pour ceux-là mêmes qui les pratiquent et qui, jusqu'alors, en étaient quelque peu honteux vis-à-vis du monde extérieur. Par ailleurs, cosigner avec « le gouvernement » un projet de rénovation d'une manifestation culturelle consigne celle-ci dans le sens de son inscription, mais aussi de sa déposition. Par leur adhésion aux projets étatiques, certains groupes indiens, jusqu'alors en marge et anonymes, placent leur manifestation culturelle sous la tutelle de

l'État, de sorte que, dorénavant, bon gré mal gré, ils existent officiellement. Selon la perception locale, cette reconnaissance officielle est acquise au prix d'une certaine allégeance que les bénéficiaires doivent au pouvoir établi. Ainsi, pour la fête patronale de son hameau, le chef de la danse de l'Épervier, qui a reçu un appui, souhaitait inviter un autre groupe de danse à participer à cette fête ; il a marché pendant plus de trois heures afin d'inviter le groupe de la danse du Jaguar qui a également reçu un appui officiel, alors qu'il existe un groupe de cette même danse, mais sans appui, dans un hameau situé à moins d'une heure de marche ; il a justifié cette démarche par le fait qu'il est dorénavant plus judicieux de collaborer uniquement avec des groupes « reconnus par le gouvernement ».

Miroir magique

La politique de promotion du patrimoine culturel des groupes indiens implique donc, à l'évidence, une relation de patronage, tout en accordant aux délégués chargés de la divulguer et aux acteurs sociaux une grande liberté d'interprétation et d'application. Au niveau local, les différentes conceptions du patrimoine et de l'identité sont ainsi confrontées mais c'est dans l'allégeance que se noue la relation des groupes impliqués à l'État ; de nouveaux réseaux se mettent en place qui touchent des collectivités jusqu'alors en marge et contribuent à une plus ample intégration territoriale. Cependant, si l'Aléna suscite au Mexique, par un mouvement en cascade, un « raccrochage » à la culture indigène, c'est bien parce que la société majoritaire n'a toujours pas accepté son métissage et ses identités multiples. Les populations indiennes, dont le patrimoine est convoité pour assurer les bases d'une identité nationale, continuent donc, à la fin du xx^e siècle, à pourvoir de leurs richesses la société dominante. Mais contrairement aux temps de la conquête, dans cette interaction contemporaine les fournisseurs de miroirs sont les Indiens. La culture « millénaire » qui, pour ces derniers, n'est qu'un reflet partiel et temporel de leur identité sert en effet de psyché collective à la société nationale.

ÉPILOGUE

Avec sa politique néo-libérale dans laquelle s'insère celle de la promotion du patrimoine culturel, l'État mexicain tente de se débarrasser de son rôle de pourvoyeur de pain (ou plutôt de *torillas*), et accorde toutefois au peuple des réjouissances. Ce n'est certainement pas la danse du Jaguar ou une cérémonie d'invocation de la pluie

qui feront rester sur place les populations indiennes ; cependant, ces manifestations culturelles font partie d'un corps social bien plus vaste. L'ère du postmodernisme se compose, en effet, pour paraphraser Michel MAFFESOLI (1992), d'un vaste syncrétisme qui traverse le corps social, d'une « rationalité ouverte » et d'un développement technologique avec un retour à des valeurs archaïques. L'imaginaire ludique, onirique, les groupements à base ethnique forment des paramètres qui, jusqu'alors, n'étaient pas pris en compte dans la modernité. Le postmodernisme reconnaît ces dimensions, en tant que valeurs non rationnelles du point de vue occidental mais pas illogiques, qu'il s'agit dorénavant de prendre en considération dans la géopolitique. Sur un autre plan, comme l'affirme LÉVI-STRAUSS (1991 : 13) : « [...] De la façon la moins attendue, c'est le dialogue avec la science qui rend la pensée mythique à nouveau actuelle... »

Le patrimoine culturel n'est donc pas uniquement l'apanage des amoureux de folklore ou des professionnels du tourisme. Son appropriation par le pouvoir est une façon condescendante de s'assurer la gratitude de groupes qui, sinon, auraient toutes les raisons de faire une nouvelle révolution. En puisant dans la réserve culturelle et identitaire que représentent les Indiens, pour reconnaître officiellement les ultimes soubresauts d'une culture jusqu'alors dénigrée, l'État mexicain fait preuve d'une subtile sagacité car ce qu'il reconnaît et intègre à ses visées modernistes ne représente sans doute plus de menace aujourd'hui. Comme tout héritage collectif, le patrimoine suscite une tractation dont les différents légataires tentent de tirer le meilleur parti, selon leurs intérêts et leur capacité de négociation. Et aux Teenek qui pratiquent la danse de l'Épervier ou du Jaguar et que laisse pour compte la politique néo-libérale, il ne restera plus qu'à dire : « ... Eh bien, dansez maintenant ! »

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERRO (S.), 1992. — *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, Mexico, El Colegio de México.
- ARIZPE (L.) (coord.), 1993. — *Antropología Breve de México*, Mexico, AIC, Crim-Unam.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE (Th.), GOMEZ (Th.) et LAVAUD (J.-P.), 1984. — L'Indien prétexte, *Raison Présente*, n° 69 : 27-41.
- BOYER (P.), 1986. — Tradition et vérité, *L'Homme*, 97-98, XXVI (1-2) : 309-329.
- COHEN (E.), 1988. — Authenticity and commoditization in tourism, *Annals of Tourism Research*, vol. 15, n° 3 : 371-385.
- DEL VAL (J. M.), 1993. — « El indigenismo », in ARIZPE (coord.), 1993 : 245-264.
- DOUROLÉNS (C.), VIDAL-NAQUET (P.) et ARNODIN-CHENOT (L.), 1984. — *L'autonomie prescrite*, Paris, Idrees/Cerpe.

- GRABURN (N.) (ed.), 1976. — *Ethnic and Tourist Arts : Cultural expressions from the fourth world*, Berkeley, University of California Press.
- HANSON (A.), 1989. — The Making of the Maori : Culture Invention and its Logic, *American Anthropologist*, n° 91 : 890-902.
- HOBSBAWM (E.) et RANGER (T.) (eds), 1983. — *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- INI (Instituto nacional indigenista), 1991. — *Fondos de Solidaridad para la promocion del patrimonio cultural de las pueblos indígenas*, Mexico, multigr.
- LÉVI-STRAUSS (Cl.), 1991. — *Histoire de Lynx*, Paris, Plon.
- LINGS (K.), 1981. — *Las organizaciones indígenas de México frente a la política indigenista del gobierno*, Mexico, Dirección General de Culturas Populares, CID, n° 4.
- MACCANNEL (D.), 1984. — Reconstructed ethnicity — tourism and cultural identity in third world communities, *Annals of Tourism Research*, vol. 11, n° 3 : 375-391.
- MAFFESOLI (M.), 1992. — *La transfiguration du politique : la tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- NOVELO (V.), 1976. — *Artesanía y capitalismo en México*, Mexico, SEP-Inah.
- PÉCAUT (D.) et PRÉVOT-SCHAPIRÀ (M.-F.), 1992. — La recherche d'une nouvelle légitimation : le Programme national de solidarité, *Problèmes d'Amérique latine*, n° 5 : 91-104.
- PÉPIN LEHALLEUR (M.), 1992. — La Réforme agraire est bien finie, *Courrier de la Planète*, n° 3 : 10-11.
- VALIÑAS (L.), 1993. — « Las lenguas indígenas mexicanas : entre la comunidad y la nación », in ARIZPE (coord.), 1993 : 165-187.
- WEIL (E.), 1971. — « Tradition et traditionalisme », in *Essais et Conférences* (t. 2). Paris, Plon : 9-21.