

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

203-204 | 2012

Anthropologie début de siècle

---

## La formation nationale de l'altérité

Art, science et politique dans la production de l'autochtonie à Milpa Alta (Mexico), 1900-2010

*The National Formation of Otherness. Art, Science and Politics in the Construction of Nativeness in Milpa Alta (Mexico), 1900-2010*

**Paula López Caballero**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23167>

DOI : 10.4000/lhomme.23167

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2012

Pagination : 239-264

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Paula López Caballero, « La formation nationale de l'altérité », *L'Homme* [En ligne], 203-204 | 2012, mis en ligne le 03 décembre 2014, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/23167> ; DOI : 10.4000/lhomme.23167

---

# La formation nationale de l'altérité

## Art, science et politique dans la production de l'autochtonie à Milpa Alta (Mexico), 1900-2010

**Paula López Caballero**

*Fin novembre 2003. Un air frais et humide descend de la forêt qui entoure le village de Santa Ana, reconnu par ses habitants et les visiteurs comme « le plus traditionnel » des douze villages qui constituent la delegación Milpa Alta à Mexico. Cela fait deux mois que je suis installée dans le village pour mener mon enquête de terrain<sup>1</sup>. Des groupes d'hommes ou de femmes de tout âge, ou des familles, avec enfants ou petits-enfants attendent sur la plateforme de ciment qui fait office de place centrale, face à la paroisse et derrière le marché. Je reconnais déjà beaucoup d'entre eux pour les avoir croisés dans la rue ou à l'occasion d'événements publics. Ils sont réunis ce matin car, dans quelques instants, s'ouvrira un concours de poésie nahuatl, langue maternelle de la majorité de la population il y a encore une trentaine d'années.*

*Ce concours est organisé chaque année par des villageois « activistes » de la culture. Sous la grande bâche jaune qui recouvre la place, soudainement, un groupe de danzantes néo-aztèques prend possession des lieux et commence à interpréter ce qu'il présente comme « la salutation aux quatre coins du monde, comme le faisaient nos grands-pères [abuelitos] ». L'initiative vient d'un jeune homme provenant de la zone urbaine de Mexico, tout comme le groupe de danse auquel il fait partie. Il est aussi l'un des étudiants les plus assidus au cours de langue nahuatl qui a lieu tous les samedis matins à Santa Ana. Les danseurs – hommes et femmes – sont habillés selon une interprétation assez libre – et lyrique – de ce que l'on imagine être les tenues précolombiennes – plumes, pagnes, conques et hochets. Ils mettent en scène une danse supposée*

1. J'ai réalisé un terrain de près de quatorze mois, divisé en trois périodes. Celui sur lequel je me fonde ici est le deuxième et le plus long, effectué entre 2002 et 2005, dans le cadre d'une thèse de doctorat en anthropologie qui a donné lieu à une publication, cf. López Caballero (2012).

faire partie des rituels de « leurs ancêtres » aztèques. Face à ces danseurs presque nus, aux cheveux longs et sans chaussures, bondissant au rythme d'un tambour de manière répétitive et portant sur la tête d'impressionnantes parures de plumes multicolores, la surprise, les rires discrets et les commentaires à mi-voix des spectateurs ne se font pas attendre. Autour de moi, les réactions oscillent entre une sorte de honte, une certaine condescendance et quelque peu de mépris. « Mais pourquoi mettent-ils des plumes comme des sauvages ? » « Et ces filles, habillées comme ça, elles montrent tout leur corps ! » « Mais regarde ces chevelus ! » Les commentaires du public que j'arrive à saisir en l'air laissent entendre que, pour les habitants de Santa Ana, (auto)représentés comme Indiens Nahuas, héritiers des Aztèques, ces danses n'évoquent que de la sauvagerie et de l'immoralité propres à un monde dont ils ne sont certainement pas les héritiers.

D'ailleurs, les danseurs doivent finir leur cérémonie plus vite que prévu car le public, sans complaisance, commence à se disperser. Un rappel à l'ordre du maître de cérémonie et on enchaîne avec les honneurs au drapeau et à l'hymne national, comme on le fait lors de la plupart des événements publics à Milpa Alta. Avec sérieux et discrétion, le public entonne le chant au drapeau pendant que celui-ci défile porté par la escolta, l'escorte des enfants de l'école primaire. Elle s'arrête au milieu de la place pendant que l'hymne national est chanté par les assistants, tous debout en signe de respect, quelques-uns interprétant la version nahuatl. Une fois que l'escorte a refait le tour de la place pour sortir, l'ambiance se détend à nouveau et les premiers déclamateurs se préparent pour leurs récitals de poésie nahuatl.

Cette journée fut pour moi une occasion de plus pour discuter longuement avec différentes personnes de l'héritage nahuatl de Milpa Alta et du ressenti de cet héritage : « Ici, vous savez mademoiselle, nous avons beaucoup de traditions, de vieilles coutumes d'avant les Espagnols... », dit doña Amalia, une vendeuse du marché. Ou bien César, un étudiant, qui m'explique avec fierté : « Ici, la langue de nos grands-pères est la même que celle d'avant la Conquête... ». L'échelle des valeurs locales place au plus haut la langue puis les contes, légendes, coutumes, dits « des ancêtres », le plus souvent racontés en nahuatl et associés au monde précolombien. Comme une mémoire qui aurait su échapper aux aléas du temps et de l'histoire pour leur parvenir jusqu'à aujourd'hui. Comme une fierté sans fin tirée d'une relation aux origines du lieu mais aussi du pays.

Toutefois, involontairement, lors de cette festivité, un incident s'était produit. La fierté souvent affichée par les Milpaltenses de leur origine « aztèque » ou nahuatl rencontrait une autre mise en scène de ce même passé. Au lieu d'une adhésion, cette rencontre avait eu lieu sous la forme d'un accrochage qui laissa tout le monde confus : les habitants de Santa Ana dont

*le sentiment d'appartenance se manifeste lors des fêtes religieuses catholiques et par une version patrimonialisée de l'héritage précolombien, ne se reconnaissent pas dans ces danses « préhispaniques ». Quant aux danseurs, ils quittèrent déçus la scène, doutant de l'authenticité de ces villageois qui semblaient plus à l'aise en chantant l'hymne national qu'en profitant des danses de leurs ancêtres désignés (extraits de mon cahier de terrain, 24 novembre 2003).*

**À** PARTIR DE CET ÉVÉNEMENT local, réfléchissons à la question de la frontière qui détermine ce qui est autochtone et ce qui ne l'est pas. Comment analyser ces expressions dites culturelles au-delà de l'opposition authenticité/invention ? Comment examiner ces processus d'identification, de démarcation ou de rejet, tout en signalant que l'identité autochtone tient plus d'une position relative que d'une qualité substantielle ? Dans quelle mesure la présence des anthropologues – particulièrement constante à Milpa Alta comme on le verra – a-t-elle joué un rôle dans le façonnement de cette frontière ?

Il ne s'agit pas ici d'établir si les Milpaltenses ont un héritage précolombien, aztèque, ou pas, ni de démontrer la correspondance entre cette forme d'identification et tous les Milpaltenses, considérés comme un groupe stable et homogène. Je cherche plutôt à analyser les rapports de forces qui conduisent à cette façon de s'identifier : comment se dire héritiers du passé précolombien, aztèque en particulier, et être reconnus comme tels ? Comment cette façon d'établir un lien avec un passé historique si lointain se traduit-elle dans la vie quotidienne et contribue-t-elle à formater les subjectivités ? Mais, surtout, jusqu'à quel point ce processus repose-t-il sur des interactions sociales et symboliques entre ces subjectivités et les institutions politiques, notamment étatiques ?

Pour répondre à ces questions il nous faut définir, en premier lieu, ce que nous appelons une anthropologie politique de l'autochtonie. Puis, dans un deuxième temps, nous retracerons les rapports sociaux qui, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, ont fait des habitants de Milpa Alta les « héritiers » des Aztèques. Ce cheminement historique sera fondé sur l'étude des productions ethnologiques elles-mêmes, dans la mesure où nous leur accordons un rôle notable dans l'émergence et l'intériorisation de cette catégorie. De ce point de vue, l'anthropologie de l'autochtonie est aussi l'anthropologie de l'anthropologie. Enfin, en conclusion, je reviendrai de manière plus systématique sur la manière dont l'exemple de Milpa Alta illustre la perspective défendue.

## De la question autochtone à la “formation nationale de l’altérité”

Bien qu’aujourd’hui la discipline anthropologique ne se définisse plus nécessairement à partir de son objet d’étude historique – les « Aborigènes » ou les « Natifs », – l’accent mis sur ce qui est censé définir la « logique culturelle » ou « caractériser » un groupe social continue d’être perçu comme spécifique à l’anthropologie et à l’ethnologie. Cependant, de nouveaux contextes sociopolitiques (notamment la décolonisation et les luttes pour la reconnaissance des populations autochtones dans les années 1980 et 1990), ainsi que les évolutions propres à la discipline ont ouvert la possibilité d’enquêter sur les groupes catégorisés comme « autochtones » sans pour autant se sentir obligé d’évacuer des phénomènes définis *a priori* comme « extérieurs » ou « allogènes » au groupe étudié (le marché, l’État, l’identité nationale, les migrations). Il s’ensuit une anthropologie soucieuse de se soustraire à la réification du « local » et de la « culture », qui s’interroge sur les rapports sociaux dans leur inachèvement, leur conflictualité, leur contestation et leur histoire (Bazin 2008 ; Bensa 2006, entre autres).

Un certain nombre de travaux sur la question autochtone se concentre sur les mouvements politiques entamés par et pour les groupes sociaux (auto)identifiés comme natifs, indigènes, autochtones, que ce soit pour des luttes agraires, l’éducation, le droit à une langue minoritaire, la propriété des ressources, etc.<sup>2</sup>. En Océanie, par exemple, ces mouvements politiques dits de renaissance culturelle et de formation nationale ont été le point de départ d’un important débat politique et universitaire sur l’authenticité de la culture autochtone. La multiplicité des travaux anthropologiques sur l’autochtonie peut alors trouver un dénominateur commun dans l’intérêt porté à la contemporanéité de ces groupes sociaux, ainsi qu’aux processus qui les rendent visibles en tant qu’acteurs politiques, et non en tant que témoins intemporels de « leur culture » (Naepels 1998)<sup>3</sup>.

Précisons cependant que l’autochtonie n’est pas seulement (ni même principalement) politique parce que les acteurs ainsi identifiés commencent à se mobiliser ou à devenir visibles dans l’arène politique nationale ou internationale. Le point de vue défendu ici voudrait contribuer à forger un objet de recherche qui ne limite pas l’autochtonie à une simple mobilisation collective. Nous proposons donc deux hypothèses qui synthétisent

2. Pour l’Amérique latine, cf. : Boccara (1998) ; Bosa & Wittersheim (2009) ; Gros & Strigler (2006) ; Sieder (1992), entre autres. Pour l’Océanie, cf. : Jolly (1992) ; Salaün (2005) ; Trépiéd (2010), par exemple.

3. Pour une réflexion sur les polémiques, en France, autour du terme « autochtonie », cf. Gagné, Martin & Salaün (2009).

cet effort d'élargir la dimension politique de l'autochtonie et qui seront testées plus loin avec le cas ethnographique présenté : 1) ce n'est pas l'autochtonie des personnes qui détermine les rapports sociaux mais, au contraire, les rapports sociaux qui déterminent (ce) qui est autochtone ; 2) l'autochtonie comme phénomène social est inséparable du phénomène étatique. Examinons chacune d'entre elles.

On peut reformuler la première hypothèse en soutenant, à la suite de Jonathan Friedman (2009) que l'(auto)reconnaissance comme autochtone est le résultat de relations de pouvoir à l'intérieur d'un champ hiérarchique d'identifications. Dans ce modèle, la politisation de l'acteur autochtone est une manifestation possible de l'autochtonie, mais pas la seule. L'absence de revendications politiques fondées sur l'autochtonie peut également être une donnée empirique pour comprendre comment ces positionnements s'élaborent dans le temps et dans les interactions sociales. Il s'agit donc d'un terme relationnel qui désigne une position, plus qu'une qualité. Cette position, certes, n'est pas librement choisie, mais, loin d'être inhérente au sujet, elle se construit dans l'interaction des acteurs sociaux et/ou institutionnels et dans des circonstances historiques bien concrètes.

L'autochtonie n'est pas une propriété mais une relation, souvent posée en termes dualistes (autochtone/étranger, minorité/national, etc.). L'objectif alors n'est plus d'étudier un seul de ces deux termes (l'« autre ») mais précisément les relations conjoncturelles ou structurelles qui participent de la construction de ce distinguo. Au lieu de prétendre expliquer l'« identité » d'un groupe social, on enquêtera, si l'on peut dire, en amont, sur les rapports sociaux historiquement constitués qui permettent à un groupe donné de s'identifier ou d'être reconnu comme singulier, comme « autre » dans des circonstances précises et face à des acteurs spécifiques, avec ou sans mobilisation politique.

Comprendre ainsi l'autochtonie permet de « dé-substantialiser » l'altérité que les populations autochtones sont censées incarner pour la considérer comme le résultat d'un processus historique qui se réfère bien plus au présent dans lequel elle est vécue qu'aux origines auxquelles elle fait (implicitement ou explicitement) référence. Suivant les propos de Rogers Brubaker (2002), je m'efforcerai donc ici de détacher, pour leur analyse, les formes d'identification des groupes sociaux qu'elles sont censées identifier.

Quant au lien entre autochtonie et formation de l'État-nation, notre deuxième hypothèse, il ne renvoie pas seulement aux politiques spécifiques que les gouvernements élaborent pour les minorités, ni aux rôles que les autochtones jouent souvent dans les rhétoriques nationales.

Notre réflexion sur l'État se construit à partir d'un certain nombre de travaux, certes dispersés, permettant de définir un champ d'études propre-

ment anthropologique sur l'État-nation et ses mécanismes concrets de domination<sup>4</sup>. Ces travaux traitent de la structure étatique, d'une part, par le biais des pratiques quotidiennes des acteurs et, d'autre part, à travers la production de subjectivités comme une arène cruciale pour analyser la fonction légitimatrice de l'État<sup>5</sup>. Ils mettent également en évidence le rôle capital joué par l'État dans la définition socioculturelle de catégories telles que citoyen ou membre de la nation (ou « autochtone », dirons-nous ici). Loin d'être une fonction accessoire ou accidentelle, il faut comprendre cet exercice de nominalisation et de naturalisation des catégories comme un moyen privilégié que l'État se donne afin de composer avec la place ambivalente qu'il occupe : il est censé représenter la société tout en se présentant comme autonome vis-à-vis des contraintes sociales. En rattachant les identités sociales à l'État, celui-ci gère « le paradoxe d'être simultanément "à part" de la société tout en étant "une part" de la société (*the paradox of being simultaenously apart from society and a part of society*) » (Migdal 2001 : 231).

Pour dépasser le caractère naturel des catégories créées par l'État pour ordonner la société, je propose d'historiciser leur émergence en soulignant leur lien à la formation de l'État et de la nation. Nous retenons ici, non seulement la capacité de l'État à dessiner un peuple, un « Nous » (Anderson 2002 ; Thiesse 2008), mais aussi sa capacité à produire également un « Autre » – étranger, migrant, immigré ou autochtone – valorisé ou déprécié, ou, comme au Mexique, les deux à la fois. S'intéresser ainsi à l'autochtonie suppose de considérer que l'on enquête, en fait, sur un objet distinct : les pratiques, expériences, interactions, qui contribuent à la *formation nationale de l'altérité* ou, autrement dit, à la mutuelle production – conflictuelle et consensuelle – de l'État et de l'autochtonie.

### L'État, l'Indien, l'anthropologue : les trois fils de la formation nationale de l'altérité

Aussi bien avant qu'après la Révolution de 1910, les élites du pays considéraient que, pour moderniser le Mexique, il fallait résoudre la question de la diversité raciale et culturelle du pays. Les « solutions » généralement envisagées à l'époque consistaient en l'« élimination » des Indiens, moins par l'extermination que par miscégenation (eugénisme), car la « race indienne » apparaissait nécessairement comme dégénérée, inapte et résiduelle. Manuel Gamio, anthropologue et archéologue mexicain, ancien

4. Cf., entre autres, les compilations éditées par Das & Poole (2004) ou Hansen & Stepputat (2001).

5. Notamment : Abrams (1988) ; Corrigan & Sayer (1985) ; Trouillot (2001).

étudiant de Franz Boas et l'un des idéologues du projet d'intégration nationale post-révolutionnaire durant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, introduit une rupture dans ce raisonnement en développant l'idée que la « race indienne » pouvait et devait être pensée comme un apport pour la nation plutôt que d'être un élément à dissoudre. C'est ainsi que, sans se distancier du paradigme racial et évolutionniste, Manuel Gamio « résout » l'intégration du Mexique parmi les « véritables Nations et nationalités » en imaginant une « race nouvelle » faite d'acier (race blanche) et de bronze (race indienne) (1960 [1916]). À cette fin, les populations reconnues comme autochtones deviennent « objet d'étude », sujet d'intervention étatique et de modernisation, ce qui devait contribuer à une meilleure et rapide intégration. Ce mouvement intellectuel permettra à l'anthropologie d'être étroitement associée à un projet de construction nationale et de devenir une « anthropologie gouvernementale » (Castañeda 2003 : 243) dont Gamio sera l'un des principaux concepteurs et promoteurs. Cette politique reçut le nom d'indigénisme officiel.

Manuel Gamio aurait été influencé par les idées de Franz Boas, notamment celles sur le relativisme culturel<sup>6</sup> alors qu'il était étudiant à l'École internationale d'archéologie et d'ethnologie américaines, établissement fondé à Mexico par l'anthropologue allemand, durant les années 1911-1915<sup>7</sup>. Parmi la première promotion d'étudiants figurait une seule femme, très certainement la première Mexicaine à entreprendre des études ethnologiques et archéologiques. Elle s'appelait Isabel Ramírez Castañeda et, semble-t-il, était originaire de Milpa Alta. Les informations dont on dispose sur cette anthropologue sont limitées. Elle parlait couramment le nahuatl (dit « mexicain » à l'époque), avait une formation d'institutrice et avait enseigné à Milpa Alta, probablement son lieu de naissance. Comment a-t-elle rencontré le monde des anthropologues ? Aucun indice ne nous est parvenu à ce sujet. A-t-elle eu la curiosité et l'initiative de se rapprocher de cette communauté scientifique ? Ou bien fut-elle « retrouvée » par les anthropologues en visite dans sa région ? Fut-elle la première des locuteurs de nahuatl qui chercheront à négocier au mieux de leurs intérêts leur statut d'« informateurs » auprès des anthropologues ? On sait qu'elle a suivi les cours de l'École d'anthropologie jusqu'à sa fermeture en 1915. On sait également qu'elle a laissé une publication

6. Cela reste vrai même si l'on prend en compte les versions plus récentes de l'histoire de l'anthropologie qui révisent les thèses « officielles » ayant fait de Manuel Gamio « le père de l'anthropologie », cf. : Castañeda (2003) ; Godoy (1977) ; Urías (2007).

7. Franz Boas ne niait pas l'existence des races, mais par opposition aux évolutionnistes, il proposait de partir des données empiriques et d'éviter les définitions conceptuelles abstraites sur leur niveau d'adaptation, d'intelligence, etc. Cf. : Boas (1911, 1940) ; Stocking (1974).



« El Folklore de Milpa Alta, D. F. México », incluant un conte en nahuatl et sa traduction, avec une note introductive. Il s'agit de la première occurrence bibliographique connue sur Milpa Alta qu'Isabel Ramírez rédigea pour le 18<sup>e</sup> Congrès des Américanistes (Londres, 1912), et que Franz Boas a certainement lu à la tribune car elle ne put se rendre à ce colloque<sup>8</sup>. Cette contribution fait partie d'une recherche plus vaste sur la langue et le folklore « aztèques », menée par Franz Boas et plusieurs enseignants et étudiants de l'École internationale d'anthropologie, qui donna lieu à un certain nombre de publications sur Milpa Alta (González Casanova 1920 ; Boas 1920 ; Boas & Haeberlin 1924). Comme il est habituel dans les recherches boasiennes, ces compilations incluent rarement des analyses. Seul l'article d'Isabel Ramírez explique les origines et la richesse culturelle de Milpa Alta dont les villages auraient été fondés « par des familles de nobles Aztèques qui s'étaient échappés du siège de [Mexico-]Tenochtitlan avec leurs richesses et leurs serviteurs après la conquête de Cortès [...]. À cet endroit, ils sont restés protégés jusqu'à l'arrivée des moines franciscains » (Ramírez Castañeda 1912a : 352, ma traduction), même si les preuves de cette affirmation ne nous sont pas présentées.

Imbriquée dans la formation de l'État mexicain post-révolutionnaire, l'institutionnalisation de l'anthropologie – qui débute avec l'École internationale d'anthropologie – coïncide chronologiquement avec la représentation de Milpa Alta comme enclave préservée de la culture aztèque, dont Isabel Ramírez fournit le premier exemple écrit. Sorte de « sœurs complémentaires », nées à la même époque, Milpa Alta et l'anthropologie se développeront ensemble tout au long du XX<sup>e</sup> siècle en échangeant, en s'influençant, en se façonnant mutuellement.

## Montrer le peuple

« Dans une maison il y avait une gentille demoiselle [Isabel Ramírez ?] qui savait lire, lire les papiers [...]. C'est dans cette école que j'ai appris à connaître une, deux, trois lettres et aussi à écrire et à lire [...]. C'est durant l'année dite de 1908 que je suis allée à l'école [...] tous les enfants devaient être face à l'école, dès sept heures trente du matin, quand la cloche sonnait [...]. Nous étudions deux fois par jour et celle qui n'avait pas ses chaussures brillantes, qui n'était pas douchée ou coiffée, était envoyée à l'école de garçons [...]. C'était honteux que les garçons lavent et coiffent la tête des filles [...]. C'était l'année de 1908 et ainsi ils nous apprenaient à bien vivre » (Horcasitas 1989 [1967] : 31, 35, ma traduction).

La présence de l'institutrice rurale, cette « gentille demoiselle », à Milpa Alta en 1908, illustre le projet du président-dictateur Porfirio Díaz

8. Sur sa succincte biographie et son parcours comme scientifique, cf. Ruiz Martínez (2003 et 2006) et Rutsch (2003).

d'organiser et de moderniser l'enseignement dans le pays, même si cette modernisation doit passer par l'abandon des coutumes « indiennes », langue incluse. Parmi les écoliers, cette petite fille avide de connaissances et de la discipline qu'exigeait l'éducation nationale, léguera son témoignage en nahuatl, cinquante ans plus tard. Elle s'appelle Julia mais est plus connue sous le nom de Luz Jiménez. Non seulement Luz Jiménez (1897-1965) n'a pas abandonné sa langue maternelle, mais ses mémoires et ses contes, publiés en nahuatl dans les années 1960, seront qualifiés de « classiques de la littérature nahuatl contemporaine » (León-Portilla 1993 : 358).

Mais avant que les politiques de modernisation et d'hispanisation du gouvernement de Porfirio Díaz aient porté leurs fruits, des soulèvements éclatent, partout dans le pays<sup>9</sup> dès 1910, contre la fraude électorale et le maintien imposé du dictateur au pouvoir. Personne n'imagine encore les années de guerre, de mort et de violence qui s'ensuivront. La population connaîtra, d'abord, les exactions des lieutenants zapatistes qui extorquent de l'argent, brûlent les maisons et harcèlent les jeunes filles. Milpa Alta deviendra ensuite une ligne de front entre zapatistes et l'armée fédérale, et les combats y feront rage. En 1916, un terrible massacre décime la plupart des hommes de la région dont le père, l'oncle et un frère de Luz. Milpa Alta est abandonnée : femmes et enfants fuient vers Xochimilco, puis vers la capitale. Ces événements sont relatés dans les mémoires de Luz Jiménez qui achève son récit au moment de son départ de Milpa Alta pour Mexico, « juste quand sa vie d'adulte commence » (Karttunen 1994 : 195). C'est alors qu'elle deviendra l'icône de l'indianité, sublimée par les artistes post-révolutionnaires. Car, lorsqu'elle rejoint les masses paupérisées de la capitale, l'effervescence nationaliste et révolutionnaire, la « renaissance mexicaine » sont à leur apogée. La quête d'un art véritablement mexicain, la recherche de l'âme indienne qu'il faut connaître, explorer et montrer, sauvera Luz d'une destinée toute tracée de bonne ou de cuisinière. Il n'y a pas de témoignage précis sur cette période de sa vie, mais dans la biographie commémorative rédigée après son décès, il semblerait que les artistes des écoles d'art en plein air établies à partir de 1913 l'aient rencontrée vers 1917 ou 1918 à Santa Anita, un quartier célèbre autour du lac de Xochimilco, alors qu'elle gagnait un concours de beauté comme « la fleur la plus belle du champ (*la flor más bella del ejido*) ».

Tandis que Manuel Gamio structure l'anthropologie mexicaine, les jeunes artistes et révolutionnaires de l'époque, imprégnés de l'utopie que

9. En 1910, éclatent les guerres de Révolution et, en 1914, la petite Luz assiste à l'arrivée de Zapata à Milpa Alta où il est accueilli avec enthousiasme par la population (Horcasitas 1989 [1967] : 104-105).

le nouveau régime incarne encore, notamment avec la mission de « forger la patrie »<sup>10</sup>, découvrent Luz, la femme qui représente la « terre mère » (Jean Charlot), l'essence d'une indianité, qui, précisément durant ces années, commence à signifier aussi « mexicanité ». Elle est ainsi devenue modèle à l'Académie de San Carlos, l'École des beaux-arts, puis aux écoles d'art en plein air de Coyoacán [ill. 4] et Chimalistac où se forment les avant-gardes révolutionnaires. Deux peintres, le Mexicain Fernando Leal (1896-1964), et le Français Jean Charlot (1898-1979) la partagent comme modèle [ill. 1]<sup>11</sup>. Lors d'une visite dans son village natal de Santa Ana<sup>12</sup>, ils sont émerveillés par un pèlerinage rituel que les habitants de Milpa Alta effectuent pendant cinq jours au village voisin de Chalma, manifestation qu'ils perçoivent comme une résurgence du passé précolonial<sup>13</sup>.

Une des premières fresques où Luz apparaît est précisément « La fête du seigneur de Chalma » que Fernando Leal peint à l'École nationale préparatoire, en 1922 [ill. 5]. On la retrouve également dans la première fresque de Diego Rivera, « La Création » (1923), dans le même établissement, puis dans la série de peintures murales qu'il réalise pour le ministère de l'Éducation, entre 1923 et 1928, et enfin dans les fresques du Palais national vers 1929. Entre-temps, elle a été aussi le modèle d'artistes comme José Clément Orozco, Roberto Montenegro, Edward Weston et Tina Modotti [ill. 2]. À travers ces différentes œuvres d'art (tableaux, sculpture, photographies) s'esquisse le profil de plus en plus défini, pas tant celui de la personnalité de Luz elle-même, que celui d'un Indien universel et monumental, comme l'exprime Fernando Leal lorsqu'il parle de ses modèles indiennes, notamment Luz : « J'aimais donner à leur type racial une monumentalité qui ne serait pas diluée par des standards occidentaux » (cité in Karttunen 1994 : 201, ma traduction). Pour Anita Brenner, Luz Jiménez était devenue la « femme indigène classique » de la peinture contemporaine<sup>14</sup>. Quant à Jean Charlot, il la décrira ainsi, des années plus tard :

10. Du titre de l'ouvrage rédigé par Manuel Gamio dans lequel il développe son programme (Gamio 1960 [1916]).

11. C'est ce que déclare Jean Charlot lors d'un entretien avec son fils John : « Elle était déjà modèle, disons un modèle spécial de Fernando Leal et elle est sans doute devenue mon modèle favori » (entretien du 7 août 1971 [http://libweb.hawaii.edu/libdept/charlotcoll/charlot.html]).

12. Jusqu'à la fin de ses jours, Luz entretiendra des relations de proche amitié avec ces deux artistes. Jean Charlot a été le *padrino* (parrain) de sa fille et la présentera à tout le milieu artistique et intellectuel. Sur la vie de Luz Jiménez, cf. : CONACULTA (2000) ; Karttunen (1994, 1998, 1999) ; León-Portilla (1993).

13. Sur le pèlerinage aujourd'hui, cf. Rodríguez Lizana (2009).

14. Militante politique, anthropologue, journaliste, écrivain, Anita Brenner (1905-1974) était un personnage-clé de la vie intellectuelle et artistique de l'époque. Luz Jiménez et Anita Brenner .../...

« Elle projetait une image totale. Beaucoup d'autres filles pouvaient mettre leurs habits paysans et poser avec un pot sur leurs épaules mais elles ne le faisaient pas, disons, de manière innée. Et Luz [...] pouvait le faire de manière naturelle, comme la fille indienne qu'elle était, mais connaissant suffisamment pour pouvoir imaginer, disons de l' "extérieur", ce que les peintres voulaient [...], à cause de cette sorte de double regard qu'elle avait sur elle-même et sur sa tradition » (entretien du 7 août 1971, ma traduction)<sup>15</sup>.

L'attrait de Luz Jiménez résidait donc dans sa capacité à « se mettre en scène » ou à « mettre en scène » ce que les peintres pouvaient (ou imaginaient ?) reconnaître comme « Indien », comme autochtone, émanant des profondeurs du passé précolonial. Elle savait prendre la distance nécessaire, semble-t-il, pour puiser dans sa « culture » et en extraire des traits reconnaissables pour ses peintres. Les avant-gardes artistiques, intellectuelles et politiques cherchèrent précisément, dans cette conjoncture effervescente mais éphémère, à comprendre qui étaient ces masses de paysans-indiens, à leur donner un profil qui, au fil des décennies, deviendrait prototypique, à les sublimer dans une altérité faite de pureté, d'essence et d'authenticité atemporelle – une altérité qui pourrait être maîtrisée une fois sortie de l'histoire.

À la fin des années 1920, Luz se trouve dans une situation économique difficile, ayant à charge sa fille et sa mère. Les artistes qui lui sont les plus proches ont quitté le Mexique (Jean Charlot, Anita Brenner, Edward Weston, Tina Modotti) ; l'effervescence liée à l'utopie révolutionnaire est retombée, tout comme le mouvement artistique de peinture murale. La sphère politique, elle aussi, est en train de changer et le nouveau régime se consolide. C'est la marraine de sa fille, Anita Brenner, qui lui vient en aide. Partie à New York pour y publier un ouvrage sur la « renaissance mexicaine », elle fait la connaissance de Franz Boas qui la convainc de commencer une thèse sous sa direction. Dans ce milieu universitaire, elle rencontre un chercheur américain intéressé par la langue nahuatl, Benjamin Lee Whorf (bien connu par son travail avec Edward Sapir sur le rapport entre langue et perception), à qui elle recommande Luz Jiménez comme informatrice indigène. Luz découvre alors une nouvelle facette de ce qui, autour d'elle est perçu comme « richesse culturelle » – son héritage culturel et, tout particulièrement, la langue nahuatl – et qui devient pour elle une sorte de ressource sociale.

[Suite de la note 14] ont été liées par une longue amitié. Luz travaillait souvent chez Anita. Et cette dernière, qui était aussi la *madrina* (marraine) de sa fille, l'aidait tant qu'elle le pouvait pour lui trouver diverses sources de revenus. Sur Anita Brenner, cf. : CONACULTA (2000) ; Glusker (1998).  
15. Accessible en ligne [<http://www.jeancharlot.org/writings/interviews/JohnCharlot/interview26.html>].

## Le travail avec les linguistes: retrouver la langue “aztèque”

Benjamin Lee Whorf et John Alden Mason, un ancien étudiant de Boas, avaient établi une classification génétique des affiliations linguistiques entre langues orales autochtones, suivant la méthode comparative d'Edward Sapir. Ils liaient ainsi la langue autochtone de Mexico – qu'ils appelaient aztèque – à celle des Coras et Huichols au Nord-Ouest du Mexique, ainsi qu'aux Hopi du Colorado. Whorf consacre deux publications au nahuatl. La première, parue en 1937, traite de l'évolution historique du nahuatl. Mais c'est dans la seconde (1946) qu'il évoque la région où il a travaillé pour collecter son matériau linguistique sur la langue aztèque « de vive voix », plutôt que de se fonder uniquement sur des données documentaires comme il l'avait fait jusque-là. À l'origine de cette famille de langues « aztèques » se trouve la langue parlée avant la Conquête (XVI<sup>e</sup> siècle), que Whorf appelle « Classique » (Cl) et qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'est pas une langue morte :

« Cette langue n'est plus parlée à Mexico [...] mais elle est encore aujourd'hui la langue native de quelques villages autour de la Vallée. Le dialecte du village de Milpa Alta [...] est une de ces survivances, dans mon opinion une de celles qui restent les plus proches du Classique » (Whorf 1946 : 368, ma traduction).

Afin d'étudier ces dialectes du nahuatl, il séjourne pendant presque six mois entre Milpa Alta et le village voisin de Tepoztlán, où il travaille avec ceux qu'il qualifie d'« excellents informateurs » : Melesio Gonsales de Milpa Alta, Mariano Rojas de Tepoztlán et... Luz Jiménez. Le résultat de son enquête porte sur les particularités linguistiques du « dialecte aztèque » parlé à Milpa Alta en raison de la proximité qu'il a avec le Classique<sup>16</sup>. Le lien entre le Milpa Alta contemporain et l'empire aztèque se noue ainsi dans la corde tissée par les universitaires avec la collaboration, même passive, de Luz Jiménez.

Le monde indien attire aussi des curieux en dehors du monde universitaire. Byron McAfee arrive au Mexique en 1906 comme employé dans une compagnie pétrolière. Il est passionné par les ruines et la culture ancienne du Mexique, ainsi que par la langue nahuatl. Avec d'autres compatriotes américains, il crée un groupe de randonneurs, lesquels, pendant leurs loisirs, apprennent le nahuatl avec un natif de Tepoztlán, village qu'il visite

16. N'oublions pas le rôle qu'avait la langue dans les théories classiques de la culture – et de la nation. En effet, une langue propre était le support, la preuve de l'existence d'une culture singulière, de l'esprit d'un peuple. Pour une analyse du lien entre langue et culture, cf. Marc Crépon (2001).

régulièrement, comme Milpa Alta dès les années 1920. En 1936, il retranscrit et compile les quelque six cents leçons de langue nahuatl qu'il a reçues<sup>17</sup>. Luz Jiménez participera aussi à ce projet.

Au début des années 1940, un jeune Américain rejoint le groupe de McAfee pour lui donner un nouvel élan. Robert Barlow a vingt-deux ans et, depuis l'âge de dix-neuf ans, il est l'héritier des droits d'auteur de H.P. Lovecraft avec lequel il a entretenu une intense correspondance, pleine de fantaisies et de fictions, jusqu'à la mort de l'écrivain. Le Mexique et le monde précolombien seront pour lui une nouvelle source d'inspiration. Il décide de s'y installer dès 1941 et se met à apprendre le nahuatl classique, celui des textes rédigés aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Avec Byron McAfee, ils lancent, financée sur leurs propres deniers, la revue *Tlalocan*, dont la vocation est de publier toutes sortes de matériaux sur les langues du Mexique et la culture autochtone en général : articles sur les glyphes, documents en nahuatl transcrits et traduits, codex, mythes, etc. *Tlalocan* devient une référence universitaire pour tous ceux qui s'intéressent à la langue et aux textes – écrits et oraux – précolombiens. À la fin des années 1940, Barlow occupe la chaire d'anthropologie et de littérature nahuatl du Mexico City College, une université américaine fondée à Mexico. Outre la publication de plusieurs textes de Milpa Alta (Barlow 1960), il enseigne le nahuatl avec Luz Jiménez, jusqu'à son suicide en 1951<sup>18</sup>.

Chez Robert Barlow, Luz rencontre un autre étudiant en anthropologie, Fernando Horcasitas, américain né à Los Angeles de parents mexicains, avec lequel s'établit une collaboration durable et productive durant les quinze années qui suivirent. Ensemble, ils poursuivent l'enseignement de Barlow ainsi que la publication de textes en nahuatl dans la revue *Tlalocan*, une fois Horcasitas devenu membre du comité de rédaction. En 1960, est publié un conte de Luz Jiménez, longuement préparé par Barlow. Mais surtout, Luz et Fernando Horcasitas travaillent sur un corpus de contes – des chroniques de son village – qu'elle lui dicte et qu'il transcrit phonétiquement avant de les traduire ensemble. En 1963, Fernando Horcasitas est recruté à l'Université nationale de Mexico et Luz l'accompagne pour y enseigner. Parallèlement à son enseignement, il lui demande à nouveau de lui trouver des récits oraux en nahuatl, et cette fois-ci elle choisit de raconter ses propres mémoires, l'histoire de son enfance jusqu'en 1910, avec, entre autres souvenirs, celui de son institutrice, comme on l'a vu plus haut.

17. Sur la vie et les activités au Mexique de Byron Lee McAfee, consulter : [www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/kt7489p0sj/](http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/kt7489p0sj/)

18. Cf. *Mexico City Collegian*, 18 janvier 1951. Robert Barlow a eu comme étudiant William Burroughs qui, dans une lettre à son ami Allen Ginsberg (Burroughs 1993), raconte le suicide de son professeur.

Alors qu'elle se rendait à Mexico pour y chercher un autre travail, Luz est heurtée par une voiture. Elle décède le jour même, en 1965, et ne verra donc pas ses mémoires publiées dans une édition bilingue nahuatl et espagnol d'abord (Horcasitas 1989 [1967]), puis en nahuatl et anglais, en 1972. La préface est écrite, significativement, par Miguel León-Portilla, historien et principal spécialiste du monde nahuatl précolonial. Ce dernier établit explicitement un lien entre la vie de cette femme au XX<sup>e</sup> siècle et la civilisation précolombienne : « On pourrait dire que l'image des événements racontés atteint parfois une force expressive comparable à celle d'autres textes indigènes du XVI<sup>e</sup> siècle, comme ceux dans lesquels se conservent les récits aztèques de la conquête... » (cité in *Ibid.* : 9).

Onze ans plus tard, Horcasitas publie une nouvelle compilation des récits de Luz Jiménez qui n'avaient pas encore été édités (Horcasitas 1979). En effet, malgré ses multiples collaborations avec différents anthropologues, la médiation de ces derniers apparaissait comme indispensable, même si, dans le cas d'Horcasitas, celle-ci se limitait à transcrire, organiser et publier les textes. De nombreuses rééditions de ces ouvrages témoignent du succès de ses récits, de la vivacité de ses souvenirs et de la force des images qu'elle y transmet.

Luz Jiménez traverse ainsi la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, en incarnant l'image d'une « indianité » idéale. Elle a également fourni aux anthropologues et linguistes la matière de leurs recherches en leur transmettant des narrations orales dans sa langue maternelle, le nahuatl, langue raffinée et complexe, modèle aussi de classicisme et de pureté. Elle *est* la voix et la figure du passé ancestral, celui des origines. Luz incarne ce que Daniel Fabre appelle l'« homme-monde », pour référer à cette obsession des anthropologues de rencontrer ce qu'ils peuvent percevoir comme le « dernier » témoin d'un monde perdu, sur le point de s'éteindre et qu'il faut sauver de l'oubli (Fabre 2008)<sup>19</sup>.

Avec elle, lentement, la définition de ce qu'être Indien veut dire sera ébauchée puis stabilisée, à partir de ce qui était perçu comme les traits saillants de la différence : la langue, la vie rurale, l'isolement géographique, le phénotype. Les artistes ne retiendront que sa capacité à montrer et à « faire entendre » ce qu'ils perçoivent comme son héritage autochtone, pour le transformer en patrimoine national. C'est donc bien au cœur du processus de formation de la nation que l'autochtonie, en tant qu'altérité reconnue et légitime, prendra forme également.

19. Miguel León-Portilla considère, quant à lui, que les récits de Luz « [sont une] autobiographie dans laquelle tout un peuple se rend présent » (1993 : 357, ma traduction).

La trajectoire de Luz Jiménez fait de Milpa Alta un îlot d'authenticité précolombienne. Milpa Alta est ainsi rattachée à la Nation, imaginée comme émanant de l'empire précolombien. En 1952, William Madsen, jeune anthropologue américain, est envoyé à Mexico par la Wenner-Gren Foundation (cette institution avait déjà subventionné la recherche de Benjamin Lee Whorf). Il est chargé d'étudier les survivances culturelles des « descendants modernes des Aztèques » (Madsen 1960 : VIII) dans les vallées centrales du Mexique. Son enquête et son livre *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today* constituent la première ethnographie complète sur les habitants « aztèques » de Tecoxpa, l'un des villages de Milpa Alta, où il se rend sur les conseils de son professeur, Wigberto Jiménez Moreno<sup>20</sup>, enthousiasmé par cette région, « presque intouché[e] par la culture urbaine moderne, [qui] conservait beaucoup de son ancien héritage Aztèque » (*Ibid.* : v-x).

Pendant près d'un an et demi, Madsen enquête sur les « survivances aztèques » des *tecoxpanos* et donc sur toutes les « nouveautés culturelles » qu'il y trouve et qu'il consigne soigneusement. Comme le note Eric Wolf dans son compte rendu de l'ouvrage, Madsen « apparaît essentiellement comme un folkloriste, bien averti par l'intérêt [...] de séparer les survivances préhispaniques des “nouveaux” produits de l'accommodation, résultante de quatre siècles et demi d'échange culturel » (Wolf 1962 : 197, ma traduction). Madsen souligne dès qu'il le peut la « résistance culturelle » chez les Tecoxpanos, présentés comme une population fière de ses origines autochtones, capable de décider et de contrôler les transformations entraînées autant par l'intervention des institutions officielles nationales que par les forces du marché capitaliste. Selon Madsen, cette capacité serait due aux solides et lointaines racines culturelles du groupe, presque intouchées depuis la période précoloniale : « Le seul type de changement aujourd'hui accepté à Tecoxpa est celui qui peut être adopté sans renoncer aux traditions Aztèques » (Madsen 1960 : 230, ma traduction).

Mais, si Madsen valorise la culture des Milpaltenses en raison de ce qu'il suppose être une filiation directe avec le monde préhispanique, certains de ses interlocuteurs, en revanche, mettent plus l'accent sur leur proximité avec le reste des Mexicains que sur leurs différences. En témoigne l'une de ses informatrices :

« [...] il n'y a aucune différence entre les Indiens et les gens de Mexico, sauf leurs vêtements [...]. Nos filles sont aussi jolies que celles de Mexico [...]. Quand je vais à la

20. Anthropologue et historien autodidacte, directeur du Musée national d'anthropologie entre 1953 et 1956.



ville et que quelqu'un m'appelle "Indien" je leur dis : "Et en quoi tu es différent de moi ? Peut-être es-tu né en France ! ?" » (*Ibid.* : 229, 230, ma traduction).

L'anthropologue n'en tire pourtant aucune interprétation ou conclusion. Cette brève remarque montre en fait une certaine divergence d'intérêts entre le scientifique et son interlocutrice. Le premier insiste sur la capacité des habitants pour « contrôler » le changement culturel en protégeant leur héritage autochtone, quand la seconde souligne que la distinction entre les autochtones et le reste de la population n'est pas aussi étanche et, surtout, qu'elle réactive la discrimination envers des populations ainsi identifiées car ressenties également comme des rémanences, des *erzats*.

L'année de la parution de la monographie de Madsen (1960), Milpa Alta est encore mise à l'honneur avec une autre publication, écrite cette fois-ci par un chercheur hollandais, Rudolf Van Zantwijk, qui a visité la région en 1957. Cet ouvrage s'intitule, de manière révélatrice, *Los Indígenas de Milpa Alta. Herederos de los Aztecas* (1960). La singularité de cette monographie porte sur la différenciation sociale et culturelle que l'anthropologue retrouve à Milpa Alta, où il distingue trois classes sociales : les *macehualtin*, c'est-à-dire les paysans, locuteurs d'un nahuatl populaire, assez mélangé avec l'espagnol ; les personnes qui ont adopté en grande partie la culture métisse et qu'il appelle les « transitifs » ; et surtout, les quelques descendants des habitants nobles de Tenochtitlán, qu'il appelle les « Teomexicas » :

« Ils se différencient [...] par l'usage d'un dialecte du nahuatl qui se distingue à peine de celui parlé auparavant à Mexico-Tenochtitlan [...] tous descendants soit de prêtres, militaires ou commerçants ayant fui Mexico-Tenochtitlan, soit de la noblesse Aztèque qui résidait ici au temps précolombien [...]. Les Teomexica ne peuvent certainement pas être considérés comme des descendants purs des Tenochca puisqu'ils ont dû incorporer quelques *macehualtin* ou quelques chichimèques. Par contre, dans un sens culturel, ils sont, avec justesse, des purs Teomexica » (Van Zantwijk 1960 : 37, ma traduction).

L'héritage aztèque est donc vivant à Milpa Alta, grâce à cette élite que Van Zantwijk considère comme la « fleur culturelle de l'empire Aztèque », héritage qui se situe au croisement d'un continuum quelque peu confus entre « culture » et « race ». L'auteur explique que, chez les Teomexica, « la connaissance de la culture classique aztèque est évidemment *traditionnelle* et *héréditaire*, c'est pourquoi souvent elle n'est pas conforme aux sources écrites » (*Ibid.* : 41). Son explication de la « pureté » de ce groupe qui serait seulement culturelle (donc, pas raciale ?) renvoie à une idée de la culture et de sa transmission naturalisée dans une sorte de legs « génétique ». Loin d'échapper aux distinctions catégoriques supposées par les paradigmes raciaux positivistes, l'autochtonie des individus continue d'être conçue par

Van Zantwijk, comme une propriété, une substance inhérente et transmissible<sup>21</sup>. Ils apparaissent alors comme essentiellement « différents » des autres Mexicains, idée qui, cinquante ans après, est toujours en vigueur.

Il reste que souvent ces paradigmes, ces catégories, ces classifications sont seulement étudiés du côté de celui qui les énonce, sans considérer que les individus à qui ils font référence ressentent et pratiquent ces manières d'organiser la différence, même s'ils n'en contrôlent pas le contenu. À Milpa Alta, ces catégories et ce discours savant ont servi à nourrir une *légitimité autochtone*, c'est-à-dire une autoreprésentation en tant qu'indigènes qui leur donne une position reconnue comme légitime au sein de la nation et son champ d'identifications.

### La performativité de la catégorie "héritiers des Aztèques"

La conséquence la plus visible du travail anthropologique, linguistique et artistique que l'on vient de retracer est la prolifération de groupes culturels et d'intellectuels locaux, professionnels ou non, qui se consacrent à l'étude et à la promotion de « leur » langue, le nahuatl. Ces groupes rivalisent de manière plus ou moins ouverte pour définir ce qu'est l'identité nahuatl authentique.

Lors de mon enquête auprès des associations culturelles de Milpa Alta, j'ai rencontré Concepción Mirón, l'un des locuteurs nahuas parmi les plus connus du Mexique<sup>22</sup>. Aujourd'hui septuagénaire, il se souvient qu'avec trois autres jeunes de Santa Ana, ils avaient décidé de continuer à parler le nahuatl, malgré les sévères consignes d'hispanisation qui avaient dominé leur enfance et leur jeunesse, dans les années 1950-1960. Tous les quatre ont étudié à l'École nationale des professeurs, sans abandonner leur langue maternelle qu'ils ont continué de pratiquer et d'écrire, notamment avec la publication d'un journal local en nahuatl. À la fin des années 1970, ils rencontrent l'historien Miguel León-Portilla, un des principaux spécialistes du monde aztèque, avec lequel s'établit une active collaboration : tandis que l'historien leur apprend à écrire en nahuatl, eux, de leur côté, lui apportent leur savoir dans la traduction des sources classiques du XVI<sup>e</sup> siècle. Ils publient, en outre, un nombre considérable de contes, légendes ou mythes dans la revue universitaire et internationale dirigée par León-Portilla, *Estudios de Cultura Náhuatl*, et collaborent avec des chercheurs étrangers (voir Silva Galeana 1994).

21. Cet ouvrage fut reçu avec scepticisme. Par exemple, l'historien et anthropologue espagnol travaillant au Royaume Uni, Pedro Carrasco, reconnaît le bon niveau de connaissances en nahuatl de l'auteur, mais considère l'opus comme un pamphlet sans vraiment expliquer pourquoi (1961).

22. Les noms ont été changés afin de respecter l'anonymat.

Au cours des années 1980, Concepción Mirón participe à la création de l'Association des écrivains en langues indigènes (AELI). En 1995, il reçoit le « Prix Netzahualcóyotl de littérature en langues indigènes », la plus haute distinction octroyée par l'État aux écrivains autochtones. Aujourd'hui, Concepción Mirón et sa famille animent de nombreuses activités pour promouvoir et diffuser le nahuatl à Santa Ana, malgré les rivalités et les tensions dans le village. En plus des rencontres entre locuteurs de nahuatl, un autre membre de la famille Mirón a réussi, par exemple, à introduire des cours de nahuatl dans le lycée flambant neuf de Milpa Alta.

Le cours gratuit de nahuatl du samedi matin est aussi un espace social d'appropriation et de réélaboration de la filiation avec le passé précolombien. En termes d'âge, de profession, de lieu de résidence et d'intérêts pour la langue, le public est très varié. Variées aussi sont les représentations que tout un chacun se fait de ce qu'est la culture aztèque « authentique ». Pour les uns, la culture et la langue nahuatl n'appartiennent pas à un registre distinct du reste de la vie sociale du village, notamment par rapport aux fêtes religieuses. Pour d'autres, il s'agit d'une culture primitive qu'il faut déterrer car elle survit cachée depuis la conquête. Il est rare que ces représentations divergentes soient confrontées, rendant explicite la polysémie de l'héritage précolombien, comme lors de l'incident décrit plus haut en introduction. Mais ce décalage dans les représentations ne correspond pas nécessairement à une frontière d'appartenance entre les Milpaltenses et les personnes venant d'ailleurs. Car, entre les propres habitants de Santa Ana, il existe aussi de nombreux groupes et divergences. Ainsi, dans les cours du samedi, la langue nahuatl qui est enseignée est plus proche de la langue classique – celle des manuels du XVI<sup>e</sup> siècle –, que de la langue vernaculaire que les habitants de Santa Ana utilisent entre eux et qui est encore courante. Cette sorte de « classicisme » envers leur langue maternelle, on l'a dit, s'inscrit dans un discours aussi bien officiel qu'universitaire sur le monde indigène. La culture nahuatl est alors associée à une sorte d'« Antiquité classique » mexicaine, comparable à ce que représentent Rome ou Athènes pour l'Europe.

En conflit ouvert avec le groupe de Concepción Mirón, il existe un autre groupe, autodésigné *Huehues*<sup>23</sup> et défenseur du nahuatl contemporain de Santa Ana. Ce groupe a été constitué il y a près de dix ans, dans le cadre des politiques d'aide à la pauvreté destinées aux groupes du « troisième âge ». Un jeune, Juan, fut nommé par le groupe pour devenir leur représentant, une sorte de leader. Comme Juan lui-même me l'explique dans l'un des rares entretiens qu'il a accepté de m'accorder :

23. *Huehue* signifie « vieux » en nahuatl.

**1**  
*Ci-contre*  
**Jean Charlot, Luz, 1924**  
Huile sur toile  
© Collection Blaisten, Mexico



**2**  
*Ci-dessous*  
**Tina Modotti, Luz Jiménez e hija, un retrato, 1925**  
© Collection de la photothèque de l'INAH (35303) CONACULTA, INAH, SINAFO, FN, Mexico



**3** **Diego Rivera, La Molendera, 1923**  
Huile sur toile  
© Musée national d'art, Institut national des beaux-arts, Mexico



**4**  
Luz Jiménez modèle pour Ramón Alva de la Canal, Fernando Leal et Francisco Díaz de León à l'école d'art de Coyoacán, ca. 1920  
Anonyme © Fernando Leal Audirac





Fernando Leal, *La Fiesta del señor de Chalma*, 1923

En bas à droite de la fresque murale,  
on peut reconnaître Luz Jiménez, assise, coiffée d'un foulard bleu.

Ancien collègue de San Ildefonso, Mexico  
© DG du Patrimoine universitaire, UNAM



**6**

**La fontaine aux cruches, 1927**

Mexico

(cl. Paula López Caballero, 2012)

« Ces universitaires croient savoir mieux que nous comment parler la langue. Ils veulent corriger notre façon... Mais c'est pour ça que nous voulons mener notre propre projet, sans que d'autres s'approprient notre connaissance et ne nous donnent jamais le crédit qu'on mérite » (février 2004).

Cette radicalité dans la manière d'imaginer la culture va de pair avec un fort scepticisme envers n'importe quel chercheur extérieur au village. La position défendue par les Huehue situe la légitimité de leur nahuatl dans le fait d'avoir partagé la vie du village. Ce qui leur permet de conserver le contrôle sur le passé de leur langue et donc sur la validité contemporaine de celle-ci<sup>24</sup>.

### La production sociale de l'altérité autochtone et ses acteurs

La particularité identitaire de Milpa Alta se dessine en interaction avec des artistes et universitaires nationaux et étrangers, souvent engagés dans le projet de construction nationale, dans le Mexique de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cela ne veut pas dire que ces derniers ont « créé » ou « inventé » une identité là où il n'y en avait aucune. Ils ont plutôt élaboré et mis en récit savant (et nationaliste) des conceptions locales relatives au lointain passé de l'empire aztèque<sup>25</sup>. L'interprétation qu'anthropologues et linguistes ont fait de certains traits culturels observés au sein de la population de Milpa Alta érige les Milpaltenses en témoins d'un « temps en dehors du temps ». Ce faisant, ils « naturalisent » les différences socio-culturelles comme autant de marqueurs d'altérité. La langue nahuatl apparaît donc comme un marqueur de différence qui avait de la valeur, mais seulement dans la mesure où il témoignait de l'héritage précolombien qu'il fallait débarrasser de toute influence postérieure.

Les productions ethnologiques sur Milpa Alta peuvent être lues en ce sens comme des jalons du cheminement intellectuel et idéologique qui fit des Milpaltenses les témoins vivants du lointain passé aztèque, perdu définitivement ailleurs. C'est encore sur ces prémisses que la plupart des ethnographies contemporaines sur Milpa Alta ont été élaborées : il s'agit de « dégager » le noyau dur (*i.e.* les traces de civilisation précolombienne) pour conclure, le plus souvent, sur la « résistance » de ces populations face aux influences du marché, de l'État, de la migration transnationale, etc.

24. Pour une analyse plus complète de ce groupe, cf. López Caballero (2011, 2012).

25. L'historien Mauricio Tenorio explique ce processus en se référant à une chanson populaire mexicaine : « Disons que s'il est vrai que "le mariachi est originaire de Cocula et les chansons de Tecatitlan" [...], le mariachi comme symbole national est originaire de Mexico » (Tenorio Trillo 2000 : 84).



(Gomezcésar Hernández 2011 ; Medina 2007 ; Mora 2007), nourrissant ainsi le « paradigme du dernier » (Fabre 2008) évoqué plus haut. Cette reconnaissance identitaire n'a pas été synonyme de moins de dépendance ou de plus d'égalité sociale. Toutefois, elle a permis de nourrir une *légitimité autochtone*. La catégorie identitaire « héritiers des Aztèques » a donc été utilisée et interprétée localement, elle a été assimilée pour alimenter la particularité des Milpaltenses jusqu'à devenir un champ de négociation et de conflit entre groupes sociaux de la localité.

Pour s'éloigner de visions substantialistes de l'identité, longtemps dominantes dans la discipline, mon point de départ a été de concevoir l'autochtonie – en tant qu'identité et en tant que culture – comme une position possible au sein d'un champ d'identifications instable, hiérarchisé et en négociation constante. C'est l'adoption de cette position par les acteurs qui reste à expliquer (au lieu d'être la source d'explication). J'ai donc proposé une méthode analytique qui consiste à reconstruire la genèse des rapports sociaux historiquement constitués ayant permis aux Milpaltenses l'identification en tant qu'autochtones et conditionnant également les contenus socioculturels de cette forme d'identification. Comme le cas de Milpa Alta le montre, un facteur déterminant dans ce champ est en effet le processus de formation de l'État-nation et son rôle dans les rapports de subjectivation, en particulier au Mexique où définir qui était l'Autre indien a marqué autant l'anthropologie que la rhétorique nationale (et nationaliste).

Explorer ainsi le phénomène de l'autochtonie permet d'inverser le schéma analytique plus habituel suivant lequel l'autochtonie d'une personne ou d'un groupe détermine sa façon d'établir des relations sociales. Avoir recours à l'histoire dans une enquête anthropologique pour retracer les multiples interactions et rencontres entre scientifiques, artistes et habitants de Milpa Alta tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, comme on vient de le faire, a permis de montrer que c'est, au contraire, au cours de ces échanges que s'est stabilisé peu à peu le profil de ceux qui peuvent être (auto)identifiés, jusqu'à aujourd'hui, comme autochtones. Il en résulte donc que l'autochtonie ne précède pas les relations sociales, ni l'histoire, mais qu'elle en est le résultat.

Le changement de perspective proposé ici peut être rapproché du déplacement analytique décrit par Didier Fassin (2008) pour l'anthropologie politique. Selon lui, la tradition française a établi que le regard anthropologique du politique consistait, en grande partie, en une analyse du rituel : le politique est donc compris « au niveau du "langage" et de ses symboles, [...] plutôt que des pratiques et leurs enjeux » (Fassin 2008 : 174). C'est

donc la forme qui prime sur le contenu du politique. Ajoutons à ce constat que le rituel et ses formes sont l'objet privilégié de l'anthropologie politique française, non par pur formalisme mais parce que, selon ce paradigme, c'est précisément dans ces formes qu'il est possible d'observer la « logique culturelle » du groupe étudié. C'est en comprenant les logiques sous-jacentes – souvent cachées pour les propres acteurs – qu'il devient possible de « faire système », de donner du sens à ces actes ou, pour le dire autrement, de fournir une explication<sup>26</sup>.

Le cas de Milpa Alta m'a permis de formuler une autre hypothèse, en reliant non seulement histoire et anthropologie mais également autochtonie et processus de formation de l'État et de la nation. Au lieu de vouloir reconstruire une « logique indienne » sous-jacente aux pratiques, voire inconsciente pour les acteurs, il s'est agi ici de déplacer le regard d'une « lecture formelle et institutionnelle de la politique [pour prêter] attention aux technologies du pouvoir, à leur application sur les corps, à l'administration des populations et à la construction des sujets » (*Ibid.* : 181), dont l'autochtonie en fait partie. En somme, une approche des populations autochtones qui n'adopte pas l'altérité comme axiome – soit-elle culturelle – des sujets étudiés. Au lieu de vouloir reconstruire une « logique indienne » sous-jacente aux pratiques, voire inconsciente pour les acteurs, j'ai cherché à restituer l'historicité de ces expressions culturelles.

Signalons, enfin, que s'intéresser aux conditions historiques et sociales d'une forme d'identification ne prétend pas évaluer l'authenticité de telle ou telle culture ni de trancher sur l'identité de tel individu ou de tel groupe social. Je ne cherche pas à montrer le caractère « inventé » de l'ethnicité, ou des traditions, que ce soit pour mettre l'accent sur leur créativité ou leur instrumentalisation (version constructiviste) ou pour souligner la manipulation (version primordialiste) des acteurs sur leur propre identité culturelle. Le processus dialectique auquel participent – même si avec des positions différentes – autant les anthropologues et artistes que les informateurs ou les modèles pour façonner une certaine forme d'identification n'est compris ici ni comme une imposition ni comme une « instrumentalisation » des discours dominants. Il faut en fait sortir de l'opposition invention/conservation pour saisir les enjeux des

26. Pour un exemple de ce type d'approche au Mexique, cf. Dehove (2001). Son argument établit qu'en plus du cadre légal établi par l'État, l'organisation du territoire chez les Tlapanecas est structurée par des « principes d'organisation sociale » qui, ensemble, constitueraient ce qu'elle appelle une « logique indienne », répondant « à des préoccupations enracinées dans la culture » (*Ibid.* : 283-284). Pour une critique de ces postulats, cf. Bazin (2008).

acteurs qui ont rendu possible, qu'aujourd'hui à Santa Ana, soient organisées des rencontres de locuteurs de nahuatl par des habitants qui semblent reconnaître plus « autochtone » l'hymne national que des manifestations alternatives et contre-culturelles, telles les danses « pré-colombiennes » des *concheros*.

Centro de Estudios Históricos,  
El Colegio de México, México  
*paulopez@colmex.mx*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : altérité/*otherness* – autochtonie/*nativeness* – Milpa Alta (Mexico) – Luz Jiménez – Aztèques/*Aztecs* – nahuatl – identité nationale/*national identity* – anthropologie mexicaine/*mexican anthropology*.

Abrams, Philip

1988 « Notes on the Difficulty of Studying the State », *Journal of Historical Sociology* 1 : 58-89.

Anderson, Benedict

2002 *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.

Barlow, Robert H.

1960 « Un cuento sobre el día de muertos », *Estudios de Cultura Náhuatl* 5 (2) : 77-82.

Bazin, Jean

2008 *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse, Anacharsis.

Bensa, Alban

2006 *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Toulouse, Anacharsis.

Boas, Franz

1911 *The Mind of Primitive Man*. New York, Macmillan.

1920 « Cuentos en mexicano de Milpa Alta », *Journal of American Folklore* 33 : 1-24.

1940 *Race, Language and Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

Boas, Franz & Herman K. Haeberlin

1924 « Ten Folktales in Modern Nahuatl », *Journal of American Folklore* 37 : 345-370.

Boccard, Guillaume

1998 *Guerre et ethnogénèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. Paris, L'Harmattan.

Bosa, Bastien & Éric Wittersheim, eds

2009 *Luttes autochtones, trajectoires post-coloniales (Amériques, Pacifique)*. Paris, Karthala.

Brubaker, Rogers

2002 « Ethnicity without Groups », *Archives européennes de sociologie* 43 (2) : 163-189.

Burroughs, William S.

1993 *The Letters of William S. Burroughs, 1. 1945-1959*. Harmondsworth, Penguin.

Carrasco, Pedro

1961 « Los Indígenas de Milpa Alta, Herederos de los Aztecas. R. A. M. Zantwijk (review) », *American Anthropologist* 63 (3) : 624-625.

Castañeda, Quetzil E.

2003 « Stocking's Historiography of Influence : The "Story of Boas", Gamio and Redfield at the Cross-"Road to Light" », *Critique of Anthropology* 23 (3) : 235-263.

CONACULTA

(Consejo Nacional para la Cultura y las Artes)  
2000 *Luz Jiménez, símbolo de un pueblo milenario, 1897-1965*. México, CONACULTA-INBA-Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida.

Corrigan, Philipp & Derek Sayer

1985 *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford, Blackwell.

Crépon, Marc

2001 « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », *Raisons politiques* 2 : 27-40.

Das, Veena & Deborah Poole, eds

2004 *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, School of American Research Press/Oxford, James Currey.

Dehouve, Danièle

2001 *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*. México, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social.

**Fabre, Daniel**

2008 « Chinoiserie des Lumières : variations sur l'individu-monde », *L'Homme* 185-186 : 269-300.

**Fassin, Didier**

2008 « La politique des anthropologues : une histoire française », *L'Homme* 185-186 : 165-186.

**Foucault, Michel**

1969 *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.

**Friedman, Jonathan**

1993 « Will the Real Hawaiian Please Stand : Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity », *Bijdragen Tot de Taal-Land-en Volkenkunde* 149 : *Politics, Traditions and Change in the Pacific* : 737-767.

2009 « L'indigénéité : remarques à propos d'une variable historique », in N. Gagné, M. Salaun & T. Martin, eds, *Autochtonies...* : 33-57.

**Gagné, Natacha, Thibault Martin & Marie Salaun, eds**

2009 *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval.

**Gamio, Manuel**

1960 [1916] *Forjando patria*. México, Porrúa.

**Glusker, Susannah**

1998 *Anita Brenner. A Mind of Her Own*. Austin, University of Texas Press.

**Godoy, Ricardo**

1977 « Franz Boas and his Plans for an International School of American Archaeology and Ethnology in Mexico », *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 13 : 228-242.

**Gomezcésar Hernández, Iván**

2011 *Para que sepan los que aún no nacen. Construcción de la historia en Milpa Alta*.

México, Universidad autónoma de la ciudad de México, Consejo nacional de ciencia y tecnología.

**González Casanova, Pablo**

1920 « Cuento en Mexicano de Milpa Alta, D. F. », *The Journal of American Folklore* 33 (127) : 188-200.

**Gros, Christian & Marie-Claude Strigler, eds**

2006 *Être indien dans les Amériques. Spoliation et résistance. Mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme*. Paris, Éditions de l'Institut des Amériques.

**Hansen, Thomas & Finn Stepputat, eds**

2001 *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham, Duke University Press.

**Horcasitas, Fernando**

1979 *Los Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

1989 [1967] *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*. México, Universidad nacional autónoma de México coordinación de humanidades.

**Jolly, Margaret**

1992 « Specters of Inauthenticity », *Contemporary Pacific* 4 (1) : 42-72.

**Karttunen, Frances**

1994 « Images in Paint, Pictures in Words : Doña Luz Jiménez (ca. 1895-1965) », in F. Karttunen, ed., *Between Worlds. Interpreters, Guides and Survivors*. Rutgers, Rutgers University Press : 192-214.

1998 « Indigenous Writing as a Vehicle of Postconquest Continuity and Change in Mesoamérica », in Elizabeth Hill Boone & Tom Cummins, eds, *Native Traditions in the Postconquest World*. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection : 421-447.

1999 « The Linguistic Career of doña Luz Jiménez », *Estudios de Cultura Náhuatl* 30 : 267-274.

**León-Portilla, Miguel**

1993 « Lecturas de la palabra de doña Luz Jiménez », *Estudios de Cultura Náhuatl* 23 : 343-359.

**López Caballero, Paula**

2011 « Altérités intimes, altérités éloignées : la greffe du multiculturalisme en Amérique latine », *Critique internationale* 51 : 129-149.

2012 *Indiens de la Nation. Ethnographie historique de l'altérité au Mexique*. Paris, Karthala (« Recherches internationales »).

**Madsen, William**

1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Westport, Greenwood Press.

**Medina, Andrés**

2007 *La Memoria negada de la Ciudad de México. Sus pueblos originarios*. México, Instituto de investigaciones antropológicas, UNAM, UACM.

**Migdal, Joel**

2001 *State in Society. Studying How States and Societies Transform and Constitute one Another*. Cambridge, Cambridge University Press.

**Mora, Teresa**

2007 *Los Pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México, GDF-INAH.

**Naepels, Michel**

1998 *Histoires de terres kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)*. Paris, Belin.

**Ramírez Castañeda, Isabel**

1912a « El Folklore de Milpa Alta, D.F., México », in International Congress of Americanists. *Proceedings of the XVIII Session*. London, Harrison & Sons : 352-361.

1912b « Apuntes acerca de los Monumentos de la Parroquia de Tlalnepantla (Excursión arqueológica del día 7 de diciembre de 1907) », *Anales*

*del Museo nacional de arqueología, historia y etnología, 3a época* : IV, 533-543.

**Rodríguez Lizana, Miguel Ángel**

2009 « Revenir sur ses pas : le pèlerinage à Chalma (Mexique) et l'intégration d'un ethnologue "porteur" », *Ateliers du LESC* [<http://ateliers.revues.org/8197>; DOI : 10.4000/ateliers.8197].

**Ruiz Martínez, Apen**

2003 *Insiders and Outsiders in Mexican Archeology, 1890-1930*. Austin, University of Texas, PhD.

2006 « Zelia Nuttall e Isabel Ramírez : las distintas formas de practicar y escribir sobre la arqueología en el México de inicios del siglo XX », *Cadernos Pagu* 27 : 99-133.

**Rutsch, Mechthild**

2003 « Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943) : una anti-historia de los inicios de la antropología mexicana », *Cuicuilco* 28 : 1-18 [<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35102807>].

**Salaün, Marie**

2005 *L'École indigène. Nouvelle-Calédonie, 1885-1945*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

**Sieder, Rachel, ed.**

2002 *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London, Palgrave MacMillan.

**Silva Galeana, Librado**

1994 « Aparición de un movimiento por la revaloración y rescate de la cultura indígena en México », *Caravelle* 63 : 49-54.

**Stocking, George**

1974 *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago, University of Chicago Press.

Tenorio Trillo, Mauricio

2000 *De cómo ignorar*. México, Centro de investigaciones y docencia económicas, Fondo de cultura económica.

Thiesse, Anne-Marie

2008 *La Création des identités nationales, Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Le Seuil.

Trépied, Benoît

2010 *Une mairie dans la France coloniale. Koné, Nouvelle-Calédonie*. Paris, Karthala (« Recherches Internationales »).

Trouillot, Michel-Rolph

2001 « The Anthropology of the State in the Age of Globalisation », *Current Anthropology* 42 (1) : 125-138.

Uriás Horcasitas, Beatriz

2007 *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México, Tusquets.

Van Zantwijk, Rudolf

1960 *Los Indígenas de Milpa Alta, herederos de los Aztecas*. Amsterdam, Instituto real de los tropicos seccion de antropologia cultural y física.

Whorf, Benjamin Lee

1937 « The Origin of Aztec *tl* », *American Anthropologist* 39 (2) : 265-274.

1946 « The Milpa Alta Dialect of Aztec (With Notes on the Classical and the Tepoztlan Dialects) », in Harry Hoijer, ed., *Linguistic Structures of Native America*. New York, Viking Fund (« Viking Fund Publications in Anthropology » 6) : 367-397.

Wolf, Eric

1962 « Review : Madsen, W., *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today* » *American Anthropologist* 64 (1) : 197.

#### RÉSUMÉ/ABSTRACT

---

Paula López Caballero, *La formation nationale de l'alterité : art, science et politique dans la production de l'autochtonie à Milpa Alta (Mexico), 1900-2010*. — Dans cet article sont retracés les échanges entre habitants, artistes, anthropologues et linguistes engagés dans le processus de construction nationale post-révolutionnaire au Mexique, grâce aux ethnographies et autres témoignages recueillis à Milpa Alta (Mexico) tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. L'historique de ces interactions permet de suivre les conditions sociohistoriques de l'identification des Milplatenses en tant qu'autochtones – voire « héritiers des Aztèques ». Sans juger de l'authenticité ou invention de ces formes d'identification, il est démontré que l'identité en tant qu'autochtones, loin de précéder à la formation de l'État et de la nation en est l'un des résultats.

Paula López Caballero, *The National Formation of Otherness: Art, Science and Politics in the Construction of Nateness in Milpa Alta (Mexico), 1900-2010*. — Using information from ethnological fieldwork and accounts collected in Milpa Alta (Mexico) throughout the 20<sup>th</sup> century, the interactions are described that took place between the inhabitants, artists, anthropologists and linguists who took part a national postrevolutionary construction of Mexico. The history of these exchanges brings to light the social and historical conditions for identifying the « Milpaltenses » as natives, even as « heirs to the Aztecs ». Without passing judgement on whether this identification was authentic or invented, this article shows that this native identity did not precede the formation of the nation-state but results from it.