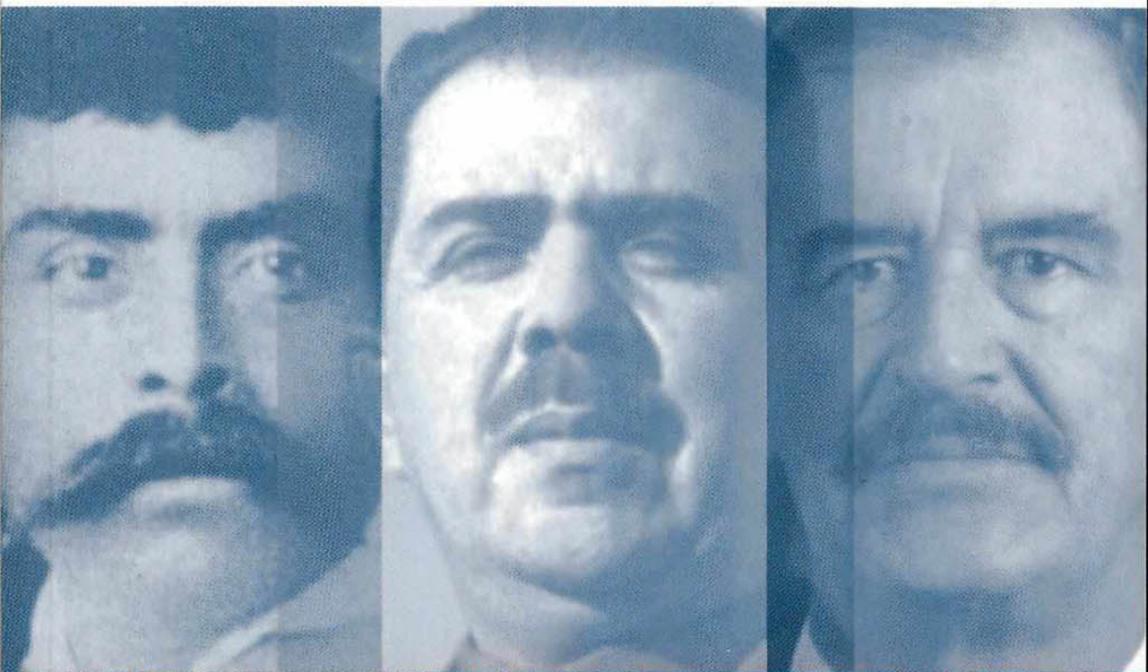


Sous la direction de  
JULIÁN DURAZO HERRMANN

# RÉFLEXIONS SUR LE CENTENAIRE DE LA RÉVOLUTION MEXICAINE

*Un siècle bigarré*

Préface de NANCY THEDE



RÉFLEXIONS  
SUR LE CENTENAIRE  
DE LA RÉVOLUTION  
MEXICAINE

*Un siècle bigarré*

# RÉFLEXIONS SUR LE CENTENAIRE DE LA RÉVOLUTION MEXICAINE

*Un siècle bigarré*

Sous la direction de  
JULIÁN DURAZO HERRMANN

Préface de NANCY THEDE

Membre de  
L'ASSOCIATION  
NATIONALE  
DES ÉDITEURS  
DE LIVRES

## Presses de l'Université du Québec

Le Delta I, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2  
Téléphone : 418 657-4399      Télécopieur : 418 657-2096  
Courriel : puq@puq.ca      Internet : www.puq.ca

### Diffusion/Distribution :

- CANADA** Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand (Québec) J7H 1N7  
Tél. : 450 434-0306 / 1 800 363-2864
- FRANCE** AFPU-D – Association française des Presses d'université  
Sodis, 128, avenue du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77403 Lagny, France – Tél. : 01 60 07 82 99
- BELGIQUE** Patrimoine SPRL, avenue Milcamps 119, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél. : 02 7366847
- SUISSE** Servidis SA, Chemin des Chalets 7, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél. : 022 960.95.32



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

 Presses de l'Université du Québec

**Catalogage avant publication de Bibliothèque  
et Archives nationales du Québec et Bibliothèque et Archives Canada**

Vedette principale au titre :

Réflexions sur le centenaire de la Révolution mexicaine : un siècle bigarré

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN 978-2-7605-3768-2

1. Mexique – Politique et gouvernement – 20<sup>e</sup> siècle. 2. Mexique – Histoire – 1910-1920 (Révolution). 3. Changement social – Mexique. 4. Démocratie – Mexique.  
I. Durazo Herrmann, Julián, 1975-

F1234.R432 2013 972.08'16 C2013-940592-5

Les Presses de l'Université du Québec  
reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada  
par l'entremise du Fonds du livre du Canada  
et du Conseil des Arts du Canada pour leurs activités d'édition.

Elles remercient également la Société de développement  
des entreprises culturelles (SODEC) pour son soutien financier.

*Conception graphique*  
**Richard Hodgson**

*Images de couverture*  
**Emiliano Zapata** (Library of Congress)  
**Général Lázaro Cárdenas del Río** (Wikimedia Commons)  
**Vicente Fox Quesada** (Gustavo Benitez)

*Mise en pages*  
**Le Graphe**

**Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trimestre 2013**

› Bibliothèque et Archives nationales du Québec  
› Bibliothèque et Archives Canada

© 2013 – Presses de l'Université du Québec  
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés  
Imprimé au Canada

# Le Mexique et un siècle de révolutions latino-américaines

NANCY THEDE  
*Université du Québec à Montréal*

# **Les relations entre l'État et les peuples indigènes au Mexique**

Les promesses non tenues  
de la Révolution<sup>1</sup>

AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO

*Centro de investigaciones y estudios superiores  
en antropología social*

La récupération de la mémoire historique des peuples indigènes est fondamentale pour réécrire l'histoire de la Révolution mexicaine à partir d'autres visions, qui mettent en évidence les grandes contradictions des influences de cet événement historique sur un grand secteur de la société mexicaine.

Dans ce chapitre, j'aimerais partager, d'une part, les résultats d'une recherche historico-anthropologique sur l'influence des politiques postrévolutionnaires à la frontière sud du Mexique sur la population maya-mam, ainsi que la façon dont la construction d'une citoyenneté monoculturelle, avec sa rhétorique d'égalité, a nié les droits linguistiques et culturels de la population amérindienne. Dans cette recherche, j'ai combiné histoires orales et recherche d'archives dans les municipalités de Motozintla de Mendoza, El Porvenir, La Grandeza y Bejucal de Ocampo, de la région frontalière de la Sierra Madre de Chiapas. D'autre part, je partage une réflexion sur la situation actuelle des peuples indigènes et des propositions de construction d'une citoyenneté culturelle différenciée qui se trouve dans les demandes d'autonomie du mouvement zapatiste et du mouvement indigène national.

Il est vrai que la Révolution mexicaine a conduit certaines régions rurales du Mexique à une redistribution agraire et à une déstabilisation du système des *latifundios* (grandes propriétés terriennes), ce qui a représenté une certaine modernisation dans les relations de travail et dans les relations politiques. Mais, il est également bien connu que dans d'autres régions du Mexique, comme au Chiapas, les alliances entre les groupes de pouvoir locaux et les autorités fédérales postrévolutionnaires ont permis la continuité du latifundio, notamment avec une Loi agraire de l'État du Chiapas émise en 1921. Cette loi délimitait « la petite propriété » à 8 000 hectares et permettait que les différents membres d'une même famille enregistrent les grands *latifundios* comme une série de petites propriétés. La mémoire historique rend compte du faible effet qu'a eu la Révolution dans les régions indigènes du Chiapas :

*Quand les carrancistas (les partisans de Carranza) ont gagné, la pauvreté a continué. Je me suis retrouvé orphelin et j'ai travaillé dans la finca La Fortuna. On dormait sur ce qu'on appelle des « galleras », des simples planches de bois. S'il pleut on ne dormait pas parce que l'eau entrainait... pour les finqueros*

*(les propriétaires terriens) on comptait pour rien, ils nous donnaient de la nourriture comme si on était des porcs, ils nous la jetaient comme ça. C'est là que j'ai travaillé. C'est là que j'ai grandi, à la finca La Fortuna<sup>2</sup>.*

En parallèle, dans les élans modernisateurs de la Révolution mexicaine, les cultures indigènes étaient perçues comme un obstacle pour le développement national. C'est pour cette raison qu'était promue leur « mexicanisation », à travers des politiques économiques et culturelles dont les anciens se souviennent comme d'une expérience traumatisante les ayant dépouillés de leur langue et de leur culture.

## LA RÉVOLUTION ET LA CITOYENNETÉ MONOCULTURELLE

Ce sont les gouvernements postrévolutionnaires des années 1930, qui ont assez tardivement été chargés d'apporter l'utopie des Lumières aux peuples indigènes du Chiapas. Les révolutionnaires ont déclaré que « toutes les personnes sont égales en ceci qu'elles possèdent toutes la même capacité de raison et de sens moral ». Le droit et la politique devaient pour autant garantir les mêmes droits politiques et civils à toutes les personnes. « Ici nous sommes tous des citoyens mexicains », ont annoncé les représentants gouvernementaux. Ceux qui ne l'étaient pas, comme les travailleurs guatémaltèques, ont pu obtenir leurs cartes de naturalisation, en échange de main-d'œuvre bon marché dans les plantations de café de la région du Soconusco, ainsi que de l'abandon de leurs habits indigènes et l'adoption de l'espagnol (Hernández Castillo, 2001). C'est ainsi qu'a été construit un sens de la citoyenneté, dans lequel l'État exprimait les droits uniquement en termes universels, pareillement applicables à toute personne. En ce sens, les différences entre les groupes et les personnes devaient demeurer purement accidentelles et privées. Grâce à l'héritage des Lumières, tous les citoyens mexicains devaient être traités à titre individuel, et non pas comme membres de groupes : leurs options et récompenses dans la vie devaient dépendre uniquement de leurs réussites individuelles.

Pour appartenir à la nation, il était seulement nécessaire de renoncer à des coutumes « arriérées » et de s'identifier à l'identité nationale (assumée comme étant métisse, hispanophone et moderne). Dans le but de renforcer

les politiques intégrationnistes au Chiapas, le Département d'action sociale, culture et protection indigène a été créé le 18 avril 1934. Comme le stipule le décret de sa mise sur pied, sa création était justifiée comme suit :

Considérant que le principal problème social qui accable et qui empêche l'évolution économique de l'État du Chiapas est l'existence des grandes masses indigènes [...] qui sont un fardeau au progrès collectif et le plus grand obstacle à la coordination des secteurs de la vie sociale visant la réalisation du programme constructif de la Révolution (*Journal officiel de l'État*, 18 avril 1934, p. 3).

Durant les années auxquelles les habitants de la Sierra du Chiapas se réfèrent comme l'époque de la Loi du gouvernement, le gouverneur Víctorico Grajales (1933-1937), partisan de Plutarco Elías Calles, a imposé l'identité nationale dans la région avec violence physique et symbolique, dont les anciens se souviennent bien : « il a prohibé la langue et brûlé les habits » durant sa campagne « Civiliser à travers l'habillement ».

*Durant le gouvernement du Coronel Grajales les choses allaient mal, on pensait que les choses allaient changer après la victoire des carrancistas, mais non, c'est même devenu pire, Grajales nous a envoyé la Loi du gouvernement qui a prohibé la langue mam et a pris la défense des finqueros [...].*

*Je me rappelle quand la loi qui a prohibé les habits est arrivée. Ils ont pris les cortès des femmes et le calzón rajado<sup>3</sup> des hommes et ils les ont brûlés au milieu de la place centrale. Un vieux monsieur a refusé d'enlever son habit, alors, la police est venue et lui a lancé du pétrole dessus, on était tous là, j'étais tout petit à ce moment-là. Il lui a dit « ou tu l'enlèves ou je te mets le feu, indien têtue ». Le pauvre petit vieux a enlevé son habit en pleurant<sup>4</sup>.*

Durant des décennies, ces expériences ont marqué la vie des paysans de la Sierra et ont influencé la négation de toute identité qui n'était pas celle des « Mexicains », constamment revendiquée et renforcée lors des points de contrôle migratoires de cette région frontalière. La population mam a disparu des recensements officiels et ce sont les identités paysannes qui ont remplacé les identités indigènes durant presque cinq décennies. Malgré le fait que les

3 Ce qu'on appelait « *el corte* » consistait en un morceau de coton tissé que les femmes portaient autour de la ceinture et qui s'attachait avec un cintre tissé à la main. Ce qu'on appelait « *el calzón rajado* » était un court morceau de laine que les hommes portaient par-dessus le pantalon. Entrevue avec S.V. Ejido Male, municipalité El Porvenir, septembre 1994.

4 Entrevue avec G.M., municipalité Mazapa de Madero, novembre 1994.

habitants de ces régions ont payé le prix de la citoyenneté avec leurs identités culturelles, les promesses n'ont jamais été remplies. La promesse de la Révolution de développer « leurs capacités individuelles » a été restreinte par l'extrême marginalisation économique, par le racisme et par le manque de capital culturel pour s'appropriier les droits civils, politiques et sociaux, tels que typifiés par T.H. Marshal (1950), et méconnus par la majorité des indigènes mexicains.

Cette histoire de rencontres manquées entre les indigènes du Chiapas et l'État mexicain et la manière dont a été imposée la citoyenneté nationale, avec plus ou moins de violence, peut être retracée dans les différentes régions indigènes du pays. La narrative de l'égalité a produit, paradoxalement, un approfondissement des inégalités. Pour paraphraser Iris Marion Young, on pourrait dire que l'obtention de l'égalité formelle n'a pas éliminé les différences sociales, bien au contraire, le compromis rhétorique avec l'égalité a rendu impossible toute référence à la manière dont ces différences structurent actuellement le privilège et l'oppression (2000, p. 276).

Les politiques intégrationnistes de l'État mexicain envers les peuples indigènes ont pris des formes diverses et ont eu recours à différentes rhétoriques. Mais nous pouvons voir une continuité entre le discours civilisateur et modernisateur des gouvernements postrévolutionnaires et le discours développementaliste et de lutte contre la pauvreté de l'administration actuelle, qui continue de voir les peuples indigènes et leurs demandes d'autonomie comme un obstacle et un danger pour l'investissement international et le développement de mégaprojets en zones indigènes.

## LA RÉVOLUTION TRAHIE À LA FRONTIÈRE SUD

Durant les premières années de la Révolution, les paysans de la frontière sud continuaient d'être liés à la *finca* à travers un système de dettes qui se léguait de père en fils et où les conditions de travail étaient inhumaines, tel que rapporté par un communiqué du Département d'Affaires indigènes (Departamento de Asuntos indígenas) après un parcours à travers le Soconusco, des conditions d'esclavage virtuel prévalaient au Chiapas.

En 1935, le gouverneur Victorico Grajales a modifié la Loi agraire de l'État du Chiapas (*Ley Estatal agraria*), établissant le droit de posséder plus de cinq mil hectares en zone montagnaise. Parallèlement, il a été accepté que les terrains fertiles des plantations de sucre, café et cacao puissent être classifiés

comme terrains sauvages, permettant ainsi qu'un propriétaire terrien puisse accaparer à lui seul jusqu'à cinq mille hectares (*Periódico oficial de Estado*, 12 février 1936).

Le système d'*enganchemiento* (hameçonnage) a été conçu par le gouverneur Victorico Grajales comme une forme de crédit agraire qui considérerait à la fois la migration vers les *fincas* comme faisant partie des campagnes d'« intégration culturelle ». Dans son deuxième communiqué officiel, il signalait à ce sujet :

Dans les dispositions dictées en matière de protection indigène il a été pris en compte qu'approximativement le million de pesos qui est déversé aux indiens annuellement comme avance, constitue le crédit agricole des zones indigènes et l'émigration annuelle vers le Soconusco de 10 000 indiens, facilite progressivement l'incorporation de l'indien à la culture (Grajales, 1934, p. 30).

Ainsi, une collaboration tacite entre l'État et les propriétaires terrains a été établie, pour « faciliter l'incorporation de l'indien à la culture » à travers le travail dans la *finca*.

Dans sa première année de gouvernement, Grajales a annulé les impôts des propriétaires terriens et a proposé au Congrès la réalisation d'une nouvelle évaluation fiscale pour que les propriétaires de plantations payent moins d'impôts, considérant que la crise avait diminué la valeur de la terre (Grajales, 1933, p. 30).

Parallèlement, il a impulsé l'« éducation socialiste » que promouvait l'incorporation forcée de l'« Indien à la culture nationale », établissant dix centres d'hispanisation dans l'État et prohibant l'usage des langues indigènes dans les écoles publiques.

Cette campagne a affecté la population indigène de tout l'État du Chiapas, mais de manière plus importante encore dans les régions frontalières, étant donné que dans ces zones, la politique de « mexicanisation » remplissait la fonction publique de démarcation des limites de la nation. Les langues indigènes parlées par les habitants à la frontière du Chiapas, comme le chuj, kanjobal, jacalteco, cakchiquel et mam, étaient considérées d'origine guatémaltèque et, à la différence du tzotzil, du tzeltal ou du tojolabal, parlés dans la région des Altos et Selva, elles ne représentaient pas seulement un retard culturel mais aussi une forme d'antinationalisme.

Il y a eu un gouvernement qui a convenu avec les enseignants de prohiber aux enfants la langue mam, le tokiol. Quand les élèves parlaient leurs langues, les enseignants se levaient pour les punir et leur disaient de ne pas parler cela, car s'ils continuaient de parler ils les enverraient au Guatemala. Ce fut la raison expliquant sa fin et, jusqu'à aujourd'hui, le tokiol se parle peu<sup>5</sup>.

C'est à partir des années 1930 que les organisations de l'État ont commencé à avoir une présence plus constante dans la région de la frontière, à travers des fonctionnaires agraires, des agences de crédit et des programmes d'hispanisation.

La création de l'*ejido* (forme de propriété collective de la terre reconnue et protégée par la Constitution mexicaine de 1917), a aussi influencé la restructuration de l'espace géographique des colonies indigènes de la zone. Depuis les débuts du siècle les indigènes colonisateurs de la Sierra vivaient dans des communautés disperses. Leurs hameaux étant distribués dans les montagnes, le principal point de réunion était le marché des grands villages; Motozintla (San Pla) et La Grandeza, et les *cascos*, les endroits où se concentrent les campements des ouvriers, des *fincas* du Soconusco (Waibel, 1946). Avec la création de nouveaux *ejidos*, la population a tendu à se concentrer aux abords des agences administrant les *ejidos*. Angel M. Corzo, directeur général de l'éducation durant l'administration de Grajales, avait signalé des années auparavant dans une entrevue avec les médias la nécessité de concentrer la population pour faciliter leur contrôle par l'État:

La Direction à ma charge formule actuellement un plan pour réussir, à coup sûr, une élévation culturelle de la nombreuse race indigène [...] et, ce qui est aussi important pour le Chiapas, la formation de nouvelles communautés et villages où se réunissent et vivent une autre forme de vie que celle qu'ils ont eu jusqu'à ce jour, dispersés dans les montagnes et dans les endroits les plus stériles. Le Chiapas a urgemment besoin de rallier l'activité de la race indigène à celle du reste de ses habitants, dans une forme qui soit un facteur de production organisé et contrôlable pour le gouvernement (Séminaire populaire Tuxtla Gutiérrez, 27 mai 1934, p. 1).

Parallèlement à la concentration de la population en *ejidos*, le gouvernement Cárdenas a promu la corporativisation des paysans du Chiapas à travers les Ligues des communautés agraires (Ligas de comunidades agrarias), proches du gouvernement. Avec l'appui du président Lázaro Cárdenas,

5 Entrevue avec L.V., municipalité El Porvenir, Chiapas, septembre 1994. Le terme *tokiol* est utilisé localement pour se référer à la langue mam.

en 1938 a été formée la Confédération nationale paysanne (Confederación nacional campesina – CNC), liée au Parti national révolutionnaire (Partido nacional revolucionario – PNR, antécédent du Partido revolucionario institucional – PRI). Contrairement à ce qui est arrivé dans la région de los Altos, des caciques indigènes liés au parti officiel ne se sont pas établis dans la région de la frontière de la Sierra Madre (Rus, 1994). Plutôt, ce sont les métis des « grands villages » comme Motozintla, Siltepec et La Grandeza, qui ont bénéficié des privilèges des gouvernements postrévolutionnaires.

Se référant à la nouvelle relation entre les paysans et l'État établie à partir de la création de l'*ejido*, Armando Bartra signale:

Ce paysan réformé continue d'être un travailleur exploité, mais sa relation avec le capital s'est complexifié; pour subsister il doit vendre, acheter, s'endetter... son contact avec le capital n'est plus réduit à la relation avec le patron qui l'embauchait comme journalier. Maintenant le patron se multiplie, l'État et ses agences sont des nouveaux patrons, mais aussi l'ingénieur privé ou la transnationale qui conditionnent et achètent son produit. L'exploitation devient multiforme (Bartra, 1985, p. 18).

Cette situation s'est accentuée dans les *ejidos* de la Sierra, établis sur des terrains nationaux, en altitude et sauvages, peu propices pour cultiver le maïs et les produits destinés à l'agro-exportation comme le café et le cacao. Jusqu'à ce jour, les parcelles produisent à peine suffisamment pour subsister et le produit principal, la patate, a un marché très réduit.

Les Indigènes de la Sierra Madre se sont convertis en *ejidatarios* (détenteurs d'*ejidos*) et sont devenus part d'une nouvelle « paysannerie réformée ». L'État a commencé à les interpeler comme paysans et, dans les documents officiels de la décennie 1940, il n'apparaît plus aucune référence à leur identité culturelle comme indigènes mames.

## INDIGENISMO<sup>6</sup> ET POLITIQUES INTÉGRATIONNISTES

Vers la fin de la décennie 1940, les anthropologues mexicains ont commencé à participer plus activement à la formulation des politiques de développement. Avec la finalité de porter ce projet de développement aux

6 Le terme *indigenismo* est utilisé dans le contexte mexicain pour se référer à une politique d'État et c'est en ce sens qu'il est utilisé dans cet article, se distinguant du terme *indianismo* qui est employé quant à lui pour se référer aux idéologies politiques qui ont comme revendication centrale l'identité ethnique.

zones indigènes du pays a été créé l'Institut national indigéniste (Instituto nacional indigenista – INI) le 2 décembre 1948. La création de l'INI a rempli les accords internationaux du Premier Congrès Indigéniste Interaméricain (Primer Congreso indigenista interamericano) célébré à Pátzcuaro, Michoacán, en avril 1940. À cette occasion, les gouvernements ont pris l'engagement de créer des institutions *ad hoc* pour répondre aux besoins des populations indigènes. Parallèlement, cette nouvelle institution a servi comme médiatrice pour « intégrer » les indigènes au développement national. L'INI a été créé dans un moment où l'État avait besoin de reconstruire son hégémonie suite au rejet populaire de la contreréforme agraire en milieu rural.

Cette étape est évoquée de manière très distincte par les propriétaires terriens et les indigènes de la région. Pour les propriétaires terriens ce fut une époque de prospérité, dans laquelle les produits de l'agro-exportation ont atteint le prix le plus haut au niveau international comme conséquence de la rapide récupération économique de l'Europe durant l'après-guerre. Pour les paysans de la frontière sud, cette époque est une époque de noirceur dans le sens littéral du terme, car en ces années l'onchocercose, connu localement comme « *el mal morado* » (le mal mauve), a atteint des niveaux alarmants dans la région, causant la cécité de milliers de paysans.

Partageant le même espace géographique, les propriétaires terriens et les paysans indigènes reconstruisent leur passé avec des discours très dissemblables. Certains propriétaires terriens du Chiapas se réfèrent à Miguel Alemán (1946-1952) et à Adolfo Ruiz Cortínez (1952-1958), comme les présidents du Mexique qui ont réellement amené le progrès dans la région. Leurs témoignages font référence à la construction de l'autoroute panaméricaine qui leur a permis d'extraire plus facilement leurs produits, à l'électrification du Soconusco et de la zone du Mariscal, à l'arrivée de la dénommée « Révolution verte » avec les semences modifiées et les fertilisants, au respect de la « propriété privée », que le gouvernement fédéral commençait finalement à appuyer. Dans les années 1950, les producteurs de café du Chiapas ont fait leur entrée dans le Mexique moderne en produisant en moyenne 17 000 tonnes de café annuellement, avec une demande internationale plus importante que la production locale (Renard, 1993).

Les paysans, toutefois, nous parlaient d'une autre réalité. Les noms sont absents des témoignages indigènes, mais nous rappelons des faits :

*quand le gouvernement a annoncé qu'il n'y avait plus de terres à redistribuer et a donné aux propriétaires terriens des documents qui indiquaient que personne ne pouvait porter atteinte à leurs propriétés, quand le gouvernement est arrivé à la région à travers la CNC et a commencé à répartir des*

*semences et des fertilisants à ceux qui se joignaient à ses rangs, mais surtout rappelons quand le « mal mauve » a laissé aveugles des enfants, parents, amis... quand aller aux fincas représentait revenir avec le visage enflé et la peau obscure et des protubérances au cou qui peu à peu aveuglaient. Ce fut une époque de peur, qui n'est pas complètement disparue, le « mal mauve » est encore là, caché dans un moustique qui vit dans les plantations de café, attendant de revenir à n'importe quel moment.*

Ces deux histoires sont les deux faces du Mexique moderne, le dénommé « développement stabilisateur » des années 1950 et 1960 a été vécu de manière très distincte par les propriétaires terriens et les paysans indigènes. Une fois annoncée la fin de la redistribution des terres, l'État s'est vu dans le besoin de promouvoir un discours « développementaliste et modernisateur » dans lequel les anthropologues de l'Institut national indigéniste (INI) ont joué un rôle très important.

L'INI a eu comme précédents une série d'organismes gouvernementaux dont leur objectif central était « l'intégration de l'Indien » au projet national. Manuel Gamio, qui est considéré comme le « père de l'indigénisme mexicain », définissait parmi les objectifs centraux de l'indigénisme la « préparation du rapprochement racial, de la fusion culturelle, de l'unification linguistique et de l'équilibre économique des populations indigènes, et dans ces conditions seulement pourraient former une nationalité cohérente et définie et une véritable patrie » (INI, 1978, p. 26). Cette perspective, ouvertement intégrationniste, se voit nuancée dans l'initiative de loi créant l'INI, où il n'y a plus référence à la nécessité de la fusion culturelle sinon que « dans la culture de ces groupes indigènes sont conservées des caractéristiques qui peuvent être utilisées en faveur de la culture nationale, étant donné qu'ils continueront de donner la physionomie qui la distingue des autres peuples d'Amérique et du monde » (Diario de Debates 24 décembre 1948, cité dans INI, 1978, p. 338). L'INI remplissait ainsi la double fonction de porter le développement aux zones rurales et de récupérer des cultures indigènes « certaines caractéristiques » qui pouvaient être intégrées dans le patrimoine culturel de la nation.

Cette politique intégrationniste a prévalu à la frontière jusqu'aux années 1970, contribuant à ce que bon nombre des langues indigènes d'origine maya, comme le mam, le chuj, le kanjobal, le jacalteco, le cakchiquel, le mochó et le tuzanteco, cessent d'être parlées dans les espaces publics et, aujourd'hui, ne sont plus parlées que par les hommes et femmes de plus de cinquante ans.

Toutefois, les années 1970 ont marqué un virage radical dans la relation entre les indigènes et l'État à la frontière sud, suite à la remise en question des politiques intégrationnistes et au remplacement du discours national sur le Mexique métis par la reconnaissance d'un Mexique multiculturel. Ces changements dans les politiques officielles ont été le résultat de la confluence de différentes forces sociales et de transformations structurelles dans le modèle d'État qui commencent à être entrevues vers la fin de l'administration de Luis Echeverría Alvarez (1970-1976).

Au début, le nouvel indigénisme officiel a été reçu avec méfiance et surprise par une partie des habitants de la Sierra qui se rappelaient encore la violence des campagnes de mexicanisation forcée des décennies antérieures. Toutefois, le nouveau discours a peu à peu été réapproprié par un secteur de la paysannerie locale qui a commencé à se redéfinir comme indigène.

Dans la région mam, le Conseil suprême indigène s'est transformé en un «missionnaire de la culture» qui s'est chargé de parcourir les communautés dispersées de la Sierra pour promouvoir le «sauvetage culturel» et implicitement promouvoir le nouveau discours sur le Mexique multiculturel (Hernández Castillo, 2010).

Bon nombre des paysans qui avaient cessé de se définir durant plus de trois décennies comme mames, cakchiqueles, jacaltecos, mochós, ont commencé à trouver des espaces où cette définition représentait une possibilité d'obtenir des bourses, des postes d'enseignants bilingues, des fonds pour des projets culturels et des postes dans les conseils suprêmes. Ceci ne signifie aucunement qu'il n'existait pas auparavant un sentiment partagé d'origine commune, de pratiques quotidiennes ou de manières d'entrer en relation avec la terre qui les feraient sentir appartenir à une même collectivité, mais ces éléments en commun étaient assumés comme faisant partie de la vie «des paysans de la Sierra».

#### 4.

#### DE L'INDIGÉNISME AU MULTICULTURALISME NÉOLIBÉRAL

Durant les décennies 1970 et 1980, partout dans la région de la Sierra a eu lieu une résurgence de l'identité culturelle mam qui a trouvé dans l'indigénisme officiel une source de financement pour des programmes éducatifs de préservation linguistique, de théâtre paysan, et pour des projets artistiques et musicaux, etc. Toutefois, le problème de la terre continuait d'affecter les nouvelles générations de jeunes mames, fils d'anciens journaliers des *fincas* de production de café, qui n'ont pas bénéficié de cette réforme

agraire limitée. Bon nombre d'entre eux commençaient à migrer vers les zones urbaines pour s'engager dans l'industrie de la construction comme maçons et d'autres s'étaient intégrés dans des organisations paysannes et continuaient de lutter pour une parcelle de terre.

L'espoir d'obtenir un meilleur futur s'est effondré pour les nouvelles générations travaillant la terre lorsque la radio indigéniste XEVFS «La Voz de la Frontera Sur» (La Voix de la Frontière Sud) a annoncé en février 1992 que le Congrès de l'Union avait accepté les modifications à l'article constitutionnel 27 proposées par le président Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Ces modifications établissaient les bases légales pour la privatisation de l'*ejido*. La dénommée «Contre-réforme agraire» avait pour objectif principal de moderniser l'agriculture et de promouvoir l'investissement privé dans l'agriculture, en substituant l'agriculture minifundiste de subsistance par des entreprises agro-exportatrices. Il était encore une fois argumenté qu'il n'y avait pas assez de terres pour redistribuer et qu'une loi agraire pour donner sécurité à des futurs investisseurs était nécessaire. Ces modifications faisaient partie de la dénommée «politique de restructuration économique» que l'administration de Carlos Salinas de Gortari réalisait en poursuivant les lignes directrices du Fonds monétaire international. Cette restructuration incluait la privatisation des entreprises paraétatiques, la disparition des prix garantis pour les produits agricoles, l'élimination des subventions et l'ouverture du marché aux produits d'importation. Un mois avant que ne soient rendus publics les changements à l'article 27, le Congrès avait accepté la modification de l'article constitutionnel 4, reconnaissant le caractère pluriculturel de la nation mexicaine<sup>7</sup>. D'un côté, l'ampliation de l'article 4 reconnaissait le droit des peuples indigènes à avoir une culture différenciée et, d'un autre côté, la modification de l'article 27 marquait la fin de la distribution agraire<sup>8</sup>.

7 Le 28 janvier 1992, le *Journal officiel du Mexique* (*Diario oficial de México*) a publié un texte d'ajout à l'article constitutionnel 4. Dorénavant son premier paragraphe dit : « La Nation mexicaine a une composition pluriculturelle sustentée originellement en ses peuples indigènes. La Loi protégera et fera la promotion de ses langues, cultures, us, coutumes, ressources, formes spécifiques d'organisation sociale et garantira à ses intégrants un accès réel à la juridiction de l'État. Dans les jugements et procédures agraires dans lesquels ils seront impliqués, leur pratiques et coutumes seront prises en compte dans les termes établis par la loi ».

8 La nouvelle législation agraire signale que « la distribution de terres n'est plus possible car il n'y a plus de terres à distribuer ; car la garantie de la possession de la terre ne serait pas une réalité et surtout, car ça signifierait tromper les demandeurs avec quelque chose d'impossible de[à] remplir. La réalité exige d'être congruent. L'article 27 reformé ne considère plus des actions de distribution agraire. Pour cela ont été dérogees les factions X, XI, XII, XIII et XIV, qui contenaient cette obligation de l'État » (*Procuraduría agraria*, 1993, p. 11-12).

L'administration de Salinas, tout en reconnaissant les droits culturels des peuples indigènes, leur niait leurs droits agraires. Dans les communautés de la Sierra Madre de Chiapas, la première fois que les Indigènes eurent ouïe de l'existence des « droits culturels » en ces termes légaux, fut lorsque l'anthropologue de l'INI fit connaître l'existence des Fonds de solidarité pour la promotion de la culture des peuples indigènes, qui serviraient à financer des projets de « sauvetage culturel ». Pour les paysans mames, tout comme pour la majorité des Indigènes du Chiapas, le droit à la terre est une partie intégrale du droit à la culture. La nouvelle loi agraire faisait en sorte que la reconnaissance légale du caractère pluriculturel de la nation mexicaine se convertisse en une mesure démagogique, qui comme l'ont dénoncé certaines organisations indigènes indépendantes « est arrivée avec cinq cent ans de retard<sup>9</sup> ».

Ce qui paraissait être deux réformes constitutionnelles contradictoires ont finalement été complémentaires, étant donné que toutes deux ont contribué à créer un cadre légal rendant possible la consolidation du régime de gouvernance néolibéral qui a caractérisé les relations entre l'État mexicain et les peuples indigènes durant les deux dernières décennies. En laissant entre les mains des peuples et des communautés indigènes des responsabilités qui, auparavant, correspondaient à l'État, la réforme de l'article constitutionnel 2 et les autres réformes multiculturelles l'ayant suivi ont répondu aux besoins de l'agenda néolibéral pour décentraliser et promouvoir une société civile plus participative, abandonnant la construction de ce qui a été défini comme régimes de *citoyenneté néolibérale* (Yashar, 2005). L'ajustement social que nécessite le modèle néolibéral inclut la construction d'un État pluraliste dans lequel tous participent, ce qui peut coïncider avec l'agenda politique des peuples indigènes qui demandent une plus grande autonomie et plus d'espaces de participation. Parmi ces perspectives, Charles Hale (2005) a popularisé le concept de « multiculturalisme néolibéral » pour se référer à l'usage que les États libéraux ont fait des politiques de reconnaissance multiculturelle, comme une stratégie pour taire ou déplacer les demandes plus radicales du mouvement indigène.

Toutefois, dans le cas mexicain, les limites de ces politiques de « reconnaissance culturelle » et l'effet des réformes économiques néolibérales dans la vie des peuples indigènes ont été mises en évidence le 1<sup>er</sup> janvier 1994 avec le soulèvement armé dirigé par l'Armée zapatiste de libération nationale (Ejército zapatista de liberación nacional – EZLN).

Ce mouvement a dévoilé le caractère démagogique des réformes législatives multiculturelles et a dressé comme une de ses demandes principales une réelle reconnaissance des droits culturels, politiques et sociaux des peuples indiens. « Jamais plus un Mexique sans nous » ont demandé les Indigènes zapatistes. Ces voix niées se sont chargées de rappeler aux représentants de l'État et à la société dans son ensemble, que le modèle homogène et centraliste de la nation est épuisé.

#### AUTONOMIE ET CITOYENNETÉ CULTURELLE DU MOUVEMENT INDIGÈNE

Le mouvement zapatiste contemporain et le mouvement indigène national, consolidé depuis 1994, ont mis en évidence les exclusions de cette citoyenneté traditionnelle et ont forcé les représentants de l'État ainsi que la société mexicaine à repenser de manière critique le caractère monoculturel, centralisateur et exclusif de la nation mexicaine. La lutte de l'EZLN et du mouvement indigène mexicain pour l'autonomie n'est pas uniquement une lutte contre l'État, mais plutôt une lutte pour la construction de nouveaux imaginaires collectifs qui altèrent les identités ethniques, de genre, et nationales de ceux qui participent au mouvement et de la société mexicaine dans son ensemble. Même si le concept n'a pas été revendiqué par ces mouvements, nous constatons dans les faits que leurs demandes pointent vers la construction d'un nouveau type de *citoyenneté culturelle différenciée*, au sein de laquelle les différences ethniques ou linguistiques face aux formes de communauté dominantes n'entravent en rien le droit d'appartenir, au sens de participer, aux processus démocratiques de l'État-nation (Rosaldo, 2000).

Au-delà de la lutte politique et économique qu'impliquent les demandes d'autonomie du mouvement zapatiste et du mouvement indigène, celles-ci représentent une lutte pour la construction de nouveaux signifiants face au discours hégémonique sur la Nation et la citoyenneté. Ce dernier est passé d'une promotion ouverte du métissage à une revendication des cultures indigènes comme constituant un « patrimoine national ». Ce qui est actuellement en jeu dans la lutte politique au Mexique, ce n'est pas seulement la reconnaissance réelle des droits culturels, politiques et économiques des peuples indigènes mais aussi la reformulation du projet national et l'établissement d'un nouveau pacte social entre les Indigènes et l'État mexicain. La transcendance que peut avoir la proposition d'autonomie pour la déstabilisation du pouvoir peut nous aider à comprendre pourquoi, malgré les mobilisations politiques

importantes qui ont eu lieu durant la dernière décennie<sup>10</sup>, en appui à une réforme législative qui reconnaîtrait l'autonomie indigène (la dénommée initiative de la COCOPA)<sup>11</sup>, les principales demandes d'autonomie de cette initiative ont été réfutées par la majorité des deux chambres du congrès.

La proposition de réforme législative faite par la COCOPA a été une tentative d'assurer une médiation dans le processus complexe de dialogue au Chiapas, après la non-reconnaissance par le gouvernement de l'ex-président Ernesto Zedillo (1994-2000) des accords signés par ses propres mandataires et les représentants de l'EZLN le 16 février 1996 (connus comme les Accords de San Andrés). Contrairement à la position du mouvement indigène national et de l'EZLN accédant à donner leur aval aux accords atteints, le gouvernement de Zedillo a assumé une attitude qui l'a amené à remettre en question la proposition de réforme constitutionnelle élaborée par les députés et les sénateurs de la COCOPA. Dans un contexte qui assumait un accord préalable entre les parties, ladite proposition a d'abord été acceptée par l'EZLN. Toutefois, contrairement à ce qui avait été attendu, le gouvernement a élaboré une contreproposition en consultation avec quelques constitutionnalistes. Cette contreproposition a été rejetée tant par l'EZLN que par le mouvement indigène, mais fut approuvée en avril 2001 par une majorité de voix du pouvoir législatif sous le nom de Loi de développement et culture indigène (*Ley de desarrollo y cultura indígena*).

Cette loi a établi une série d'obstacles pour l'autonomie que reconnaissait l'initiative de loi COCOPA. Par exemple, l'attribution pour déterminer la forme dans laquelle sera reconnue l'autonomie est renvoyée aux législatures des États, le droit collectif à l'usufruit des terres et des territoires n'est pas reconnu et le *statut* juridique des systèmes normatifs est nié. Considérant que la majorité des congrès des États continuent d'être sous le contrôle des forces régionales des caciques, l'autonomie reconnue est devenue dans ces dix dernières années une pure figure discursive sans fondement juridique qui permette de l'opérationnaliser.

10 Comme le parcours réalisé par les membres du commandement de l'EZLN à travers douze États de la République; la réunion à Nurió, au Michoacán, de 3 383 délégués indigènes provenant de 41 groupes ethniques, dans le but d'appuyer l'initiative de la Loi indigène; et l'historique comparation de la délégation zapatiste au Congrès de l'Union.

11 La Commission de concorde et pacification (*Comisión de concordia y pacificación-COCOPA*) est une commission législative qui a été formée en mars 1995 par des députés et des sénateurs des différents partis politiques au Mexique et qui a été chargée d'appuyer le processus de dialogue dans le contexte du soulèvement zapatiste.

La Loi de développement et culture indigène approuvée il y a onze ans demeura lettre morte et n'a pas amené de changements substantiels dans les relations entre les peuples indigènes et l'État. Ladite Loi indigène a répondu davantage aux pressions découlant d'un conservatisme de droite et d'un libéralisme ethnocentriste contre les demandes d'autonomie. L'initiative de la COCOPA était une proposition large qui devait être complétée à travers des lois règlementaires ou des constitutions dans chaque État, ce qui avait ses avantages et ses inconvénients. Malgré la flexibilité de l'initiative, la proposition a été modifiée sous prétexte que les demandes d'autonomie représentent un danger de « désintégration » et que la reconnaissance des droits des peuples indigènes à l'usage collectif de leurs terres et de leurs ressources naturelles font peser une certaine insécurité sur la propriété privée et l'investissement économique.

Derrière la très limitée Loi indigène, qui ne reconnaît pas les droits territoriaux ni politiques, se trouve la peur des groupes au pouvoir face aux possibilités qu'ouvre l'autonomie indigène de reformuler le projet hégémonique de la nation. Les propositions d'autonomie vont au-delà d'une réforme législative et visent la redéfinition des relations avec l'État-nation et avec la société mexicaine dans son ensemble. En ce sens, ces demandes sont le germe d'une nouvelle façon de concevoir la citoyenneté. Par exemple, en exigeant la reconnaissance de leurs langues indigènes et leurs formes culturelles, ils mettent de l'avant la nécessité de restructurer le système éducatif et le système de santé au niveau national pour que soit incluse la reconnaissance de la diversité. Parler d'autonomie implique aussi le besoin d'impulser un développement durable qui réintègre les formes de travail traditionnelles de l'agriculture indigène et d'autres propositions d'agriculture biologique; en ce sens, ils confrontent les transnationales d'agrochimiques et exposent la nécessité d'une autonomie économique qui leur permette de s'approprier des moyens de commercialisation de leurs produits sans avoir recours à des intermédiaires. La revendication de leurs propres systèmes normatifs et formes de gouvernement met en question la démocratie électorale comme seule voie possible pour la participation politique au sens large.

Nous pouvons dire alors que la lutte pour l'autonomie est une lutte contre le racisme de la société mexicaine, contre le centralisme d'État, contre les compagnies transnationales qui font la promotion des agrochimiques, contre les partis politiques qui nient les autres formes de construction de la démocratie, contre les intermédiaires locaux qui s'approprient les profits des peuples indigènes. Il s'agit d'une lutte sur plusieurs fronts et pour cette raison, elle est complexe et parsemée d'embûches.

Un des obstacles auquel fait face la construction de ce nouveau type de pacte citoyen est l'idéalisation du passé indigène, découlant en partie du racisme avec lequel ont été critiquées les cultures indigènes par certains secteurs de la société mexicaine. La disqualification tranchante qui s'est faite de leurs formes culturelles a poussé certains chefs indigènes, ainsi que leurs conseillers et beaucoup d'intellectuels sympathisants du mouvement indigène, à présenter une vision idéalisée des communautés, qui met l'accent sur le caractère conciliatoire de leurs systèmes normatifs, le sens écologique de leur cosmologie et le caractère démocratique de leurs formes de gouvernement.

La vision raciste et la vision idéalisée sont toutes les deux des visions a-historiques qui nient la complexité des identités culturelles. Cela laisse croire qu'il n'existe que deux représentations possibles ; les représentations archaïques, qui voient la culture indigène comme primitive, résiduelle et arriérée et par le fait même, pouvant être détruite ; et les représentations essentialistes qui la présentent comme millénaire, écologique et démocratique, basant leur légitimation d'identités viables sur ces caractéristiques.

Les femmes indigènes organisées ont confronté ces deux représentations, demandant à l'État leur droit à la différence culturelle, et au mouvement indigène leur droit à changer les formes culturelles qui portent préjudice à leurs droits humains. Leurs voix au Congrès de l'Union, au Congrès national Indigène et dans les multiples espaces de discussion qui ont émergé à partir du soulèvement zapatiste, nous donnent quelques pistes pour repenser le multiculturalisme et l'autonomie. Ces voix proposent de repenser ces dernières notions à partir d'une conceptualisation dynamique de la culture et d'une perspective historique des identités ethniques et de genre. Tout en revendiquant le droit à l'autodétermination, ces nouvelles notions du multiculturalisme et de l'autonomie entendent l'identité comme étant une construction historique qui est formée et reformulée quotidiennement.

#### L'AUTONOMIE DANS LA PERSPECTIVE DES FEMMES

Un nouveau mouvement indigène de femmes, qui surgit sous l'influence du soulèvement zapatiste, s'est donné le devoir de repenser les demandes de reconnaissance du caractère multiculturel de la nation à partir d'une définition plus ample de la culture qui inclut non seulement les voix et représentations hégémoniques de celle-ci, mais bien la diversité des voix et des processus contradictoires qui donnent sens à la vie d'un collectif humain (Speed, Hernández Castillo et Stephen, 2006).

À partir de l'apparition publique de l'EZLN en 1994, des femmes indigènes de différentes régions du pays ont commencé à lever leurs voix non seulement pour appuyer les demandes de leurs compagnons, ou pour représenter les intérêts de leurs communautés, mais pour exiger le respect à leurs droits spécifiques en tant que femmes. Parallèlement à leur participation dans la lutte pour la terre et pour la démocratie, un vaste secteur de femmes indigènes commence à exiger que la construction de relations plus démocratiques ait également lieu au sein de la famille, de la communauté et de l'organisation. L'émergence de ce nouveau mouvement de femmes indigènes est l'expression d'un long processus organisationnel et de réflexion, dans lequel les femmes zapatistes et non zapatistes ont été impliquées. Les organisations indigènes et paysannes, la théologie de la libération, les ONG et même les projets gouvernementaux ont été des espaces d'apprentissage, au sein desquels s'est généré un mouvement avec des revendications ethniques et de genre<sup>12</sup>.

C'est surtout à partir de 1994 que les femmes indigènes ont commencé à se réunir au niveau local, régional, des États fédérés et au niveau national. Le Congrès national indigène (Congreso nacional indígena - CNI) et l'Assemblée nationale pour l'autonomie des peuples indigènes - ANIPA, sous la pression des femmes intégrantes, ont dû convoquer des rencontres nationales de femmes indigènes et ont créé des espaces spécifiques pour elles en leur sein.

Dans les quinze dernières années, les femmes ont participé activement dans les différentes actions quotidiennes et publiques pour construire les autonomies concrètes dans leurs régions, et afin de les revendiquer face aux pouvoirs régionaux et nationaux. Il n'est pas rare de trouver les femmes indigènes aux premiers rangs des mouvements sociaux, confrontant l'armée, défendant leurs terres, exigeant justice et demandant la reconnaissance de leurs identités ethniques en tant que peuples. Ce sont également elles qui ont été les victimes systématiques de massacres et viols, produit bien souvent de guerres sales, ayant comme objectif la soumission des peuples indigènes (voir Hernández Castillo, 2010).

Toutefois, les femmes indigènes savent que la lutte pour les droits collectifs de leurs peuples ne doit pas justifier l'oppression ou la subordination des femmes à l'intérieur de leurs communautés et de leurs familles. En ce sens, la dispute des peuples pour ses identités et droits politiques face à l'État correspond d'une certaine façon à la lutte des femmes indigènes face à leurs

12 Pour une analyse des différents dialogues qui ont influencé la formation du mouvement national de femmes indigènes, voir Hernández Castillo (2008).

hommes dans le cadre de leurs communautés. Dans ces deux luttes existe une poursuite pour obtenir justice sociale en exigeant le respect de la différence et la dignité. Nous sommes effectivement face à un des grands défis que pose aujourd'hui le thème de l'égalité et la différence pour penser la place des minorités politiques au sein de sociétés plurielles afin de concilier les droits collectifs avec les droits individuels. Nous comprenons, dans cette perspective, que les représentantes des femmes indigènes revendiquent leurs droits de participation politique et exigent indiscutablement « que les hommes ne parlent pas en [leur] nom », « que soient respectés les us et coutumes tant et aussi longtemps qu'ils ne violent pas la dignité des femmes; que soit reconnu le droit à la terre et à l'héritage; que les us et coutumes ne soient pas prétexte à violer les droits humains des femmes, spécialement en ce qui à trait à [leur] participation politique », comme l'ont énergiquement manifesté les femmes indigènes durant les Dialogues de San Andrés au Chiapas, dans le cadre des négociations de Paix entre le gouvernement fédéral mexicain et les zapatistes, en 1996, et dans bon nombre de forums.

La participation des femmes dans différentes rencontres et forums de caractère régional, national et international, au cours de la dernière décennie, a contribué à générer une ligne d'action spécifique des femmes indigènes et à murir leurs propositions pour défendre leurs droits en tant que femmes indigènes dans le cadre des luttes au nom de leurs peuples. Dans ce processus, elles se sont prévaluées des avancées dans la législation internationale qui reconnaissent spécifiquement les droits des femmes comme, par exemple, les Recommandations de Beijing, la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, le Protocole facultatif de Belém do Pará, dont le suivi a été central pour articuler l'organisation continentale des femmes indigènes et construire ses propres forums comme le Réseau continental des femmes autochtones et le Forum international des femmes autochtones. De cette manière, des apports fondamentaux ont été faits pour questionner les situations d'oppression et d'inégalité entre les genres et le racisme face à la société nationale, mais aussi pour discuter le thème de l'usage et l'accès aux ressources naturelles, ainsi que les droits de participation politique, entre autres thèmes. Ces débats montrent que les femmes indigènes enrichissent de manière sensible les demandes d'autonomie des peuples, en questionnant à partir de leurs cadres culturels ce que signifie être une femme dans leurs communautés et peuples, et comment leurs luttes peuvent contribuer à transformer les relations d'inégalité au sein et en dehors de leurs communautés.

Ces nouvelles actrices sociales nous parlent de la nécessité d'une politique de reconnaissance qui va de pair avec une politique de redistribution, mais non seulement en ce qui a trait aux relations entre les Peuples indigènes et l'État mexicain, mais aussi à l'intérieur même des communautés indigènes. Il s'agit peut-être d'une « Révolution silencieuse » qui reformule la manière de concevoir l'autonomie indigène, mais qui à la fois, contribue à repenser le projet national mexicain à partir de stratégies de lutte antiracistes et anti-patriarcales. Ce sont des dirigeantes indigènes comme la *amuzga* Martha Sanchez, l'intellectuelle *chol* Georgina Mendez, la féministe *mixe* Liliana Vianey, qui ont organisé l'événement *Otro centenario y otro bicentenario* (Autre centenaire et autre bicentenaire) (octobre 2010). Peut être que dans leurs réflexions, nous pourrions trouver quelques pistes sur la manière de revoir l'histoire de la Révolution mexicaine afin de penser un futur plus juste pour les femmes et les hommes dans notre pays.

## BIBLIOGRAPHIE

- BARTRA, Armando (1985). *Los herederos de Zapata*, Mexico, Era.
- GRAJALES, Victorico (1934). *Informe que el C. Gobernador Victorico Grajales rinde a la XXXV legislatura en el 2<sup>o</sup> año de su ejercicio*, Tuxtla Gutiérrez, Talleres Tipográficos del Gobierno del estado.
- GRAJALES, Victorico (1933). *Informe que el C. Gobernador Victorico Grajales rinde a la XXXIV legislatura en el 1<sup>o</sup> año de su ejercicio*, Tuxtla Gutiérrez, Talleres Tipográficos del Gobierno del estado.
- HALE, Charles (2005). « Neoliberal multiculturalism: The remaking of cultural rights and racial dominance in Central America », *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 28, n° 1, p. 10-28.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2010). « Violencia de estado y violencia de género: las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México », *Revista Trace*, Mexico, CEMCA, p. 30-62.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Mexico, CIESAS.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (2001). *Histories and Stories From Chiapas. Border Identities from Southern Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA (1978). *INI 30 años después: revisión crítica*, Mexico, INI.
- MARSHALL, Thomas H. (1950). *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press.

- RENARD, Cristina (1993). *El soconusco una economía cafetalera*, Mexico, Universidad autónoma de Chapingo.
- ROSALDO, Renato (2000). « La pertenencia no es un lujo: procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural », *Desacatos*, n° 3, p. 39-51.
- RUS, Jan (1994). « The "comunidad revolucionaria institucional" the subversion of native government in Highland, Chiapas 1936-1968 », dans Gilbert M. Joseph et Daniel Nugent (dir.), *Every Day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham et Londres, Duke University, p. 265-300.
- SPEED, Shannon, Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO et Lynn STEPHEN (dir.) (2006). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.
- WAIBEL, Leo (1946). *La Sierra Madre de Chiapas*, Mexico, Sociedad mexicana de geografía y estadística.
- YASHAR, Deborah (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, New York, Cambridge University Press.
- YOUNG, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*, Valencia, Ediciones Cátedra.