

# Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique ? : Anthropologie des symboles nationaux au Mexique

Paula Lopez Caballero

▶ **To cite this version:**

Paula Lopez Caballero. Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique ? : Anthropologie des symboles nationaux au Mexique. Raisons politiques, 2010, 1 (37), pp.79-88. 10.3917/rai.037.0079 . hal-01450954

**HAL Id: hal-01450954**

**https://sciencespo.hal.science/hal-01450954**

Submitted on 31 Jan 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

PAULA LÓPEZ CABALLERO

# Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique ?

## Anthropologie des symboles nationaux au Mexique

UNE TENDANCE RÉCURRENTE des principales études sur le nationalisme a été d'« oublier » dans son analyse le « peuple » nationalisé. Les recherches n'abordent pas la sociologie de ce phénomène, mais se concentrent pour la plupart sur les manifestations les plus conflictuelles ou les plus violentes de cette forme d'appartenance [1] ou s'attachent à « déconstruire » les récits nationaux, les « traditions inventées » des États-nations [2]. Si l'on s'intéresse à la dimension pacifiée du référent national au travers des processus de diffusion du nationalisme, les constats d'analyse portent souvent sur les mécanismes et les supports institutionnels d'expansion de ces corpus de valeurs communes (l'école, les musées, les festivités officielles), plutôt que sur la réception ou l'appropriation par la société de celles-ci [3].

1. Par exemple, Alain Dieckhoff, *La Nation dans tous ses États. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, 2000 ou Jacques Rupnik (dir.), *Le déchirement des nations*, Paris, Seuil, 1995.
2. Notamment le classique Eric Hobsbawm et Terence O. Ranger, *L'invention de La Tradition*, trad. de l'angl. par Christine Vivier, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
3. Entre autres, Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'angl. par Émilie L'Hôte, Paris, La Découverte, 2002 ; Philip L. Kohl, « Nationalism and Archaeology : On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote Past », *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, 1998,

***Raisons politiques***, nº 37, février 2010, p. 79-88.
© 2010 Presses de Sciences Po.

Reste donc à savoir comment le nationalisme devient effectivement national, c'est-à-dire partagé par l'ensemble des individus constituant une nation. Comment une population interprète-t-elle son expérience en accord avec les arguments proposés par la tradition nationale ? Comment les individus qui intègrent une nation sont-ils « nationalisés », c'est-à-dire « socialisés dans la forme dominante de l'appartenance nationale [4] » ? C'est à ces trois questions que notre démarche anthropologique cherche à répondre, à partir d'une enquête de terrain de longue durée effectuée chez des populations d'origine indienne (Nahuatl) d'un arrondissement de Mexico encore majoritairement rural [5]. Notre étude s'intéressera à l'usage local des symboles nationaux et en particulier aux recoupements entre le mythe des origines local et l'histoire officielle, c'est à dire le récit des origines du Mexique.

## Des institutions au sujet : le nationalisme décentré

Dans ses recherches sur la mémoire sociale, Ana María Alonso analyse les processus sociaux de construction de l'histoire locale de la révolution mexicaine (1910-1917) dans un village du nord du pays et démontre que la version populaire et la version officielle du récit historique national sont concurrentes. Ses conclusions dressent le portrait d'un « État cannibale » qui s'approprierait des récits locaux pour finir par n'imposer que le sien, hégémonique, national, par le biais de ses institutions (éducation, musées) [6]. Ce modèle, opposé à celui de l'État national « tout-puissant » qui monopolise la production du récit national face à des « petites patries » finissant par se dissoudre dans la Nation, a par la suite été enrichi par les recherches d'Anne-Marie Thiesse. En analysant les manuels scolaires de la III[e] République, Anne-Marie Thiesse montre en effet

---

p. 223-246 ; Anne-Marie Thiesse, *La Création des Identités Nationales : Europe 18[e]-20[e] Siècle*, Paris, Seuil, 2008.

4. Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe. Les Identités Ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.
5. Enquête réalisée dans le cadre de ma thèse soutenue en 2007 (quatorze mois entre 2003 et 2005). *Cf.* Paula López Caballero, *Les Indiens de la Nation. Ethnographier l'État et historiciser l'autochtonie chez les « Originarios » de Milpa Alta, Mexico (17[e]-21[e] Siècle)*, Paris, Karthala, à paraître.
6. Ana María Alonso, « The Effects of Truth : Re-Presentations of the Past and the Imagining of Community », *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 33-57.

que, loin de les nier, l'État incorpore les fiertés régionales (géographiques et historiques) comme une « propédeutique indispensable au sentiment national [7] ». Dans ces textes d'enseignement basique, les particularités régionales, réifiées, et de ce fait partiellement domestiquées, sont patrimonialisées à travers le folklore comme les marques de la richesse d'une France unie et indivisible. Ainsi, au lieu de les effacer simplement du discours public sur l'appartenance nationale, la stratégie visait à incorporer ces fiertés locales au récit dominant en les subordonnant à une narration unique, celle de la nation Française.

Michael Billig, pour sa part, invite à voir le phénomène nationaliste dans sa dimension sociale et pas seulement dans ses manifestations les plus extrêmes ou les plus institutionnelles. Il propose de s'intéresser aux représentations de la nation qui apparaissent, incidemment, dans des circonstances aussi variées que les bulletins météorologiques, les drapeaux utilisés dans les rencontres sportives ou dans les foyers, les symboles de la monnaie, ou encore les tournures de langage [8].

Sans nier leur valeur explicative, il nous semble que ces travaux laissent en suspens la manière dont le récit hégémonique national (qui peut être plus ou moins intégrateur des spécificités régionales) est « consommé » – approprié, adapté, adopté, reproduit – par ceux à qui il s'adresse : les citoyens ordinaires dans leur quotidien. En effet, l'imposition d'une syntaxe nationaliste contrôlée par l'État qui se diffuserait verticalement (école, défilés, musées, etc.) laisse de côté toute participation active des individus et n'explique pas leur adhésion aux mythes et aux symboles nationaux. La thèse proposée par Billig n'apporte pas de réponse théorique satisfaisante car elle consiste à suggérer qu'en plus de ces « grands moyens », il y aurait aussi des « petits moyens », plus banals et quotidiens, de diffusion du nationalisme par une pluralité de voix dans l'espace public.

Cette absence des individus eux-mêmes comme participants décisifs du phénomène nationaliste part d'un problème méthodologique et se traduit par une perspective théorique. Fondées empiriquement sur des sources archivistiques, telles que la presse ou l'observation flottante de l'habitat et de la ville (les drapeaux dans les maisons), les recherches traditionnelles du nationalisme surinvestissent la « voix » et les faits de l'État en tant qu'acteur sur ceux

---

7. A.-M. Thiesse, *Ils Apprenaient La France*. Paris, Éditions de la MSH, 1997, p. 5.
8. Michael Billig, *Banal Nationalism*, Londres, Sage Publication, 1995.

des individus au quotidien. Cette perspective revient à observer le phénomène nationalitaire à partir d'une analyse des actions, des projets, des mythes et des valeurs étatiques. Il s'agit d'une lecture « depuis l'État lui-même », d'une perspective centrée sur la *propre prose de l'État*, c'est-à-dire à partir du seul discours qu'il produit sur ses actions, ses normes et ses objectifs.

De ce point de vue, une approche anthropologique prête plus d'attention à ce que les gens font et disent ; elle met leur quotidien au centre de la recherche et « prend au sérieux » la « banalité » des épisodes journaliers de la vie observés au fil d'un travail de terrain de longue durée. Ce type d'approche permet d'offrir une analyse alternative de l'identité nationale. En somme, nous proposons de *décentrer l'État* de sa propre prose pour examiner les processus d'adoption et de reproduction du nationalisme en mettant au centre de l'analyse les pratiques quotidiennes qui permettent la reproduction sociale des projets institutionnels [9].

Cette perspective *décentrée* s'appuie sur trois présupposés. Le premier est que les symboles nationaux produits par les élites et associés à l'État (l'histoire officielle, l'hymne national, les arts nationaux) ne sont pas univoques, ni dans leur sens, ni dans les usages que les individus en font. Le deuxième induit que les symboles, les rituels et les récits nationaux ne sont pas des « objets » qui se transmettent entre concepteurs et consommateurs sans modification de sens. Au contraire, le processus de transmission implique la reformulation, l'adaptation et la variation des significations données à ces objets. C'est pourquoi « les consommateurs du sens national (*national meaning*) sont simultanément leurs producteurs contingents [10] ». Enfin, le processus de diffusion et de reproduction du sentiment national ne peut pas se réduire à une simple idéologie dominante – plus ou moins tolérante vis-à-vis des spécificités régionales – et imposées verticalement par l'État (celle-ci est bien la vision que l'État produit de son action). Il faut également considérer sa dimension ontologique : le nationalisme serait alors une matrice narrative, opérant intimement dans la construction du sujet. Ce que Michel Foucault appelle la subjectivation, ici comprise comme la manière dont les « régimes de

9. Jeffrey W. Rubin, *Decentering the Regime : Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*, Duke, Duke University Press, 1997.
10. Jon E. Fox et Cynthia Miller-Idriss, « Everyday Nationhood », *Ethnicities*, vol. 8, nº 4, 2008, p. 536-576, p. 546.

vérité », tel que le nationalisme, charpentent les subjectivités et créent des idéaux du « moi » [11].

En plaçant en son centre le sujet et sa constitution, le nationalisme, plus qu'une imposition, semble dès lors dépendant de sa capacité à constituer des sujets socialement légitimes. En ce sens, il s'agit ici d'aborder une dimension du nationalisme banal, ordinaire et quotidien, en prenant en compte son caractère vernaculaire, sa « traduction » en mots et en actes locaux, compréhensible et emplie d'une signification commune pour le plus grand nombre possible d'acteurs d'une même nation.

Cette démarche nous oblige à situer nos sources empiriques à l'échelle du local, par le biais d'un retour rapide sur le mythe des origines des habitants nahuas de Milpa Alta, mythe qui sera lu à travers le prisme de son recoupement avec l'histoire officielle du Mexique. Puis nous reviendrons sur ce que le cas mexicain peut apporter aux discussions sur la diffusion du nationalisme au quotidien, autant d'un point de vue méthodologique que comparatif.

## S'approprier le nationalisme pour élaborer l'autochtonie

Milpa Alta est l'une des 16 divisions politico-administratives (*delegación*) de Mexico. Pourtant, malgré son appartenance à la capitale du pays, Milpa Alta reste une enclave rurale où les terres et les ressources naturelles sont toujours possédées et contrôlées par les habitants d'origine indienne (les Nahuas) sous un régime de propriété collective (*Bienes comunales*). Douze villages intègrent la *delegación* et c'est le chef-lieu qui lui donne son nom [12].

On y retrouve fréquemment, dans les conversations de café, dans les événements culturels et politiques ou encore dans les publications locales, un récit qui pose ce territoire comme un patrimoine hérité des ancêtres précoloniaux qu'il faut protéger. C'est grâce au respect de ce devoir moral, transmis de générations en générations, qu'il a été possible, dit-on, de conserver depuis plusieurs siècles la propriété collective de la terre ainsi que son usage agricole et

11. Michel Foucault, *Dits Et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001.
12. Milpa Alta a une superficie de 228,41 km$^2$, dont 9 % sont urbanisés (12 villages), 18 % consacrés au pâturage, 23,5 % à l'agriculture et 49,5 % constituée de forêt. La population, aujourd'hui de 115 895 habitants, n'a dépassé 1 % de la population totale de la ville de Mexico qu'en 2000. INEGI, *Cuaderno Estadístico Delegacional : Milpa Alta, Distrito Federal*, Aguascalientes, Edición INEGI, 2005.

forestier. La continuité historique du territoire est pour les Milpaltenses une valeur morale constitutive. Cette subjectivité s'explique, en partie, en raison d'un conflit foncier datant du 17e siècle, avec le village voisin, San Salvador Cuauhtenco.

La version écrite du récit des origines date de 1939 et prétend transcrire une tradition orale héritée de temps immémoriaux. Rédigée sur cinq pages, cette narration porte la signature du professeur Fidencio Villanueva, l'un des premiers instituteurs natifs de Milpa Alta, intellectuel local formé après la Révolution (1910-1917) et défenseur de l'éducation rationaliste et de la sécularisation de la société milpaltense. Ce texte fut amplement distribué à plusieurs générations d'élèves, jusqu'à prendre le statut d'histoire officielle locale.

L'histoire du territoire, nous apprend ce récit, aurait débuté il y a sept siècles avec l'installation des premiers habitants de la période précolombienne (13e siècle), perçue comme une ère de rayonnement culturel. C'est durant cette période que l'« essence » milpaltense se serait configurée, rattachant ainsi les habitants d'aujourd'hui aux Indiens qui y habitaient avant l'arrivée des Espagnols. Cette ancienneté prouverait que les habitants de Milpa Alta sont les authentiques propriétaires de ces terres car leurs ancêtres (désignés comme tels dans le récit) y vivaient avant même que l'État n'ait été formé. Enfin, on apprend que, malgré la violence de la conquête espagnole et de la colonisation, le territoire et l'autonomie de Milpa Alta ont été maintenus grâce aux négociations et au « pacte digne » (*pacto digno*) que les autorités locales auraient établis avec le gouvernement colonial en 1526, afin de maintenir l'intégrité du territoire et une certaine autonomie politique. Le droit à disposer souverainement du territoire – et le devoir de le protéger – devient ainsi légitime et justifié par son inscription dans une longue durée.

Ce passé propose une ontologie, un modèle d'individu milpaltense fier de ses origines anciennes et soucieux de protéger son patrimoine, c'est-à-dire le territoire hérité des ancêtres. Protection qui peut impliquer de s'opposer frontalement aux politiques de l'administration centrale, si celles-ci ne sont pas en accord avec les intérêts locaux. De ce fait, l'État a rencontré à plusieurs reprises des difficultés pour intervenir sur ce territoire, soit pour l'urbaniser, soit pour y installer des infrastructures. Ainsi, parallèlement à son institutionnalisation locale à travers les festivals scolaires, les défilés et autres célébrations qui façonnent une identification et une appartenance commune, ce récit contient un potentiel contre-hégémonique ; il a

pu, en effet, être mobilisé pour alimenter des positions politiques d'affrontement à l'État.

Comment ce récit de fondation, dont il est impossible de prouver l'historicité des principaux points de repère, a-t-il acquis une valeur de vérité aujourd'hui indiscutable ? Que nous apprend-il quant à la diffusion du sentiment national ? Notre hypothèse suggère que la véracité du récit tient à sa proximité avec l'histoire nationale devenue, au tournant du 20e siècle, le régime de vérité dominant, le passé de tous les Mexicains au lendemain de la Révolution. C'est en se rapprochant de ce régime de vérité que l'histoire locale tire son authenticité [13]. Or, en recoupant l'histoire officielle, le mythe local contribue aussi à sa reproduction, à sa validation.

Selon l'histoire officielle du Mexique – celle enseignée à l'école – l'origine de la nation et du peuple mexicain se trouve dans le passé précolombien, particulièrement incarné dans la région centrale du pays. La singularité de ce premier « État souverain », l'empire Aztèque (1325-1521), valorisé pour sa richesse, sa complexité (politique et culturelle) et son ancienneté, pose les fondements de la nation mexicaine et de sa « personnalité ». L'arrivée des Espagnols aurait entraîné la fin de cette civilisation, du fait de la persécution religieuse et des épidémies, ainsi que l'avènement d'une nouvelle ère dominée par l'Église catholique, l'Inquisition et les grands propriétaires fonciers. Période qui, d'après cette version officielle, s'achève avec l'Indépendance nationale en 1810. D'où l'affirmation que les Mexicains sont un « peuple métis » et que chaque citoyen doit reconnaître les civilisations préhispaniques comme une partie essentielle de son patrimoine.

La possible parenté entre le récit local et le récit national peut être comprise, dans un premier temps, comme le résultat effectif de l'imposition d'une idéologie nationaliste de l'État postrévolutionnaire qui aurait « colonisé » les passés locaux et, du même coup, effacé les spécificités historiques de chaque localité. Or, la thèse de l'État qui aboutit uniformément à imposer ses projets et son idéologie est en réalité le résultat d'une lecture à partir du seul discours

13. Authenticité que cet article ne met pas en cause. Si les expressions culturelles sont comprises comme le résultat de rapports sociaux, la notion d'authenticité devient inopérante car les relations sociales ne peuvent jamais être « inauthentiques » ; voir Jonathan Friedman, « Will the Real Hawaiian Please Stand : Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity », *Politics, Traditions and Change in the Pacific. Special issue of Bijdragen Tot de Taal-Land- en Volkenkunde*, vol. 149, 1993, p. 737-67.

que l'État produit sur son action. Mais si on décentre l'action étatique pour la regarder à travers les pratiques des individus – ici, la production locale de l'histoire – un processus plus complexe éclaire la construction du sentiment national.

Les origines des Milpaltenses sont dépeintes dans des termes établis et définis comme recevables par l'histoire nationale hégémonique, à l'exception d'un seul point de divergence : le pacte que les autorités ont passé avec les *conquistadores*. Cet argument est capital pour les Milpaltenses car il établit la possession du territoire sans discontinuité temporelle. Sous le couvert du cadre donné par le récit dominant et faisant appel aux mêmes origines que celles de la Nation (le passé préhispanique), l'histoire de Milpa Alta réaffirme en fait les intérêts locaux et, dans le cas présent, la propriété légitime de la terre.

Grâce à cette forme de « fusion » avec le cadre national, l'histoire locale devient alors « cohérente », « plausible », parce qu'elle rentre dans les limites du régime de vérité dominant tout en introduisant certaines différences locales. Par le même mouvement, l'histoire locale permet aussi aux Milpaltenses de revendiquer une antériorité par rapport à l'État, ainsi qu'une certaine autonomie sur leur territoire sans que cela implique un séparatisme radical. Ce récit permet de nourrir une légitimité interne, tout en s'appropriant la structure narrative proposée par l'État.

## Le nationalisme, une orthodoxie pragmatique

Que nous apprend ce mythe de fondation sur la reproduction du nationalisme mexicain ?

Ici, le « nous » local est basé sur deux principes moraux qui donnent forme à l'ontologie du sujet : la protection du territoire et l'adhésion au mythe de fondation. Cet argument a pu servir, à certaines époques, à se positionner contre l'État, surtout quand celui-ci a tenté de disposer du territoire. Mais, et c'est là notre hypothèse, c'est parce que le mythe local est dérivé d'idiomes officiels et qu'il s'agit d'une version locale de l'histoire nationale qu'il devient, subtilement, un mécanisme privilégié de sa reproduction.

Un véritable processus de « traduction vernaculaire » du récit national est ainsi à l'œuvre. En l'insufflant de significations locales, l'assimilation et la reproduction du récit hégémonique s'opère, acquérant alors un sens pour les récepteurs : les origines précolombiennes,

le conflit foncier avec le village voisin, la possession immémoriale de la terre. À travers ces « traductions » intervient un mécanisme privilégié de validation et de reproduction du récit national.

Bien que le récit national se définisse comme un régime de vérité unique et homogène, l'exemple de Milpa Alta – qui n'est peut-être pas une exception – montrerait au contraire que le récit historique centralisé peut devenir national parce qu'on peut l'interpréter localement. Ce n'est pas son caractère rigide et unitaire qui aurait donc permis son implantation, comme le suggère une vision trop focalisée sur les initiatives de l'État. Au contraire, la reproduction du sentiment national repose sur sa capacité à ne pas être mis en question par les variations faites localement sur le thème général. Ainsi, une des conditions nécessaires de la reproduction du processus nationaliste serait que celui-ci soit suffisamment abstrait pour que chaque localité puisse lui attribuer des significations propres. La valeur et le potentiel de ce « grand » récit, souvent défini comme monolithique, résideraient, paradoxalement, dans sa capacité à se particulariser, à proposer un régime de vérité aux limites relativement floues. ◆

---

Paula López Caballero est historienne diplômée de l'Université nationale du Mexique. En 2007, elle a obtenu un doctorat en anthropologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Après avoir publié un premier ouvrage sur les Indiens à la période coloniale, elle a été *visiting scholar* à l'Université de Columbia. Elle est actuellement chercheuse postdoctorante au CERI (Sciences-Po, Paris) et prépare un ouvrage sur l'État-nation et les populations autochtones au Mexique.

---

RÉSUMÉ

**Le nationalisme ordinaire, un régime de vérité pragmatique ? Anthropologie des symboles nationaux au Mexique**

Cet article propose d'appréhender le nationalisme ordinaire en adoptant une perspective anthropologique qui décentre l'État de son propre discours. Une telle approche permet de comprendre le phénomène national dans sa résonance sociale, en mettant au premier plan la participation active des individus dans le façonnement et la reproduction du corpus de valeurs nationales. À partir de l'exemple de Milpa Alta, un arrondissement de Mexico, on constate que, plus

qu'un ensemble consolidé et rigide qui s'impose « par le haut », le nationalisme peut être compris comme une orthodoxie pragmatique qui ne prend du sens que dans l'usage quotidien que les acteurs en font.

***Banal nationalism : a regime of pragmatical truth ? An anthropology of national symbols in Mexico***

*The aim of this article is to explore "banal nationalism" from an anthropological perspective which de-centers the State from its own prose. This perspective enables to grasp the nation in its social dimension by putting at the forefront of the analysis the active participation of individuals in the shaping and reproduction of national values. Our case study, an Indian community in Milpa Alta, a Mexico City district, shows that more than a consolidated and rigid whole imposed through a "top down" phenomenon, nationalism can be understood as a pragmatic orthodoxy which meaning is produced throughout the everyday accomplishments of social actors.*