

Pour un dialogue ancré entre les mondes : réflexions autour du travail de Yásnaya Elena Aguilera Gil, linguiste et activiste Ayuujk

Anarchistes, féministes, décoloniales et décoloniaux qui souhaitez mieux connaître les luttes et les analyses des femmes autochtones d'aujourd'hui, ce petit livre sera pour vous un cadeau rare ! Pour tou-te-s les autres aussi, ces dix petits textes agiles et inspirants¹ de Yásnaya Elena Aguilera Gil constitueront une vraie stimulation intellectuelle et politique. Née en 1981 dans la montagne Mixe de l'État d'Oaxaca au Mexique, de langue maternelle Ayuujk² et formée en littérature puis en linguistique dans la grande université de l'UNAM, fine connaisseuse des classiques de la littérature occidentale qu'elle a lus dans son enfance (son prénom russe est un hommage à Tolstoï)³, chercheuse, bloggeuse⁴ et activiste des droits linguistiques, territoriaux et environnementaux des peuples autochtones, écrivaine et traductrice — notamment de Mahmud Darwish, dont elle a transposé un poème en mixe⁵ —, Yásnaya Aguilar est une intellectuelle transnationale profondément enracinée dans la Mixe-ité. Produit et symbole de la mondialisation dans ses meilleurs aspects, elle constitue aussi un puissant antidote contre ses effets délétères de (re)colonisation permanente, d'ethno-génocide sans cesse renouvelé et de destruction féroce des bases mêmes de la vie — le premier texte de ce recueil s'intitulant justement « Écrire face à la catastrophe » — une catastrophe qui nous concerne nous aussi très directement en France, même si depuis une situation différente.

Or c'est bien le dialogue que Yánaya Aguilar nous propose, entre la multiplicité éclectique et internationale de ses références, et la solidité éprouvée de son expérience pluriséculaire de résistance Mixe, qui fait toute la richesse et l'importance de son travail. Car-Aguilar fait appel aussi bien à son ami journaliste Mapuche du sud du Chili Pedro Cayuqueo⁶, qu'à Astérix, s'intéresse au Rojava comme aux zapatistes du Chiapas, aux luttes des autochtones de Cherán dans le Michoacán comme à l'autogestion punk, pour mener la discussion sur trois points clés de la recherche d'alternatives à la mondialisation néolibérale : l'importance de la langue et de la culture dans la résistance, la complexité de situation des femmes autochtones face à l'assimilationnisme et enfin, la critique de l'État-nation colonial par les « premières nations ». La clarté du style et du langage, la subtilité de la pensée et l'originalité (depuis l'ignorance occidentale) des références Ayuujk et plus largement autochtones, font de ce travail une enthousiasmante invitation à la discussion, à mettre entre toutes les mains.

Contexte : situation et luttes des peuples autochtones au Mexique

Il faut d'abord situer le point de vue de l'autrice pour faire saisir toute l'importance de son propos. Le peuple Ayuujk, fort de 120.000 personnes (hors migrant-e-s)⁷, vit sur un territoire grand comme la moitié de la Corse, essentiellement constitué de hautes montagnes couvertes de forêts de pins,

1 Il s'agit d'articles pour des journaux, de textes d'humeur, mais également d'articles issus de revues universitaires spécialisées.

2 Ayuujk signifie « les gens de la langue des montagnes ou de la langue de la forêt ». Ce peuple est également connu dans le monde métis comme Mixe (ce terme, qui signifie « homme » ou « de sexe masculin », est passé d'abord à la langue zapotèque puis à l'espagnol).

3 Enfant, ses oncles lui faisaient lire à haute voix les classiques de la littérature occidentale, traduits en espagnol, même si elle n'y comprenait goutte, pour qu'elle parle cette langue sans accent. Yasnaïa Poliana (la clairière lumineuse) étant le nom de la maison de l'écrivain.

4 Son blog fait partie des blogs de la revue en ligne *Este País* : <https://estepais.com/blogs/ayuujk/>

5 <https://www.iifl.unam.mx/justiciadelotro/seccs.php?idSec=5&tSsecc=2&posSS=15&pos=5>

6 Pedro Cayuqueo, 2012, *Solo por ser Indios, y otras crónicas Mapuches*, Santiago de Chile: Catalonia. 304 p.

7 Le décompte des populations autochtones (qui suppose leur définition) constitue un enjeu extrêmement politique : nous ne donnons ces chiffres qu'à titre d'ordre de grandeur.

particulièrement humides et froides⁸ — où ce peuple s'était réfugié à l'arrivée des envahisseurs espagnols, et à partir duquel il a résisté jusqu'à aujourd'hui. Grâce à la protection de la montagne sacrée de Zempoaltépetl⁹, au sommet de laquelle réside leur roi mythique Kōnk ëy (ou Condoy), les Ayuujk sont l'un des « peuples qui n'ont jamais été vaincus », une satisfaction rare sur ce continent, partagée notamment avec les Mapuche, qui résistent jusqu'à aujourd'hui dans leur territoire du Wallmapu, au sud des actuels Chili et Argentine.

Le territoire Ayuujk se trouve lui-même dans l'État d'Oaxaca, où vivent 18 des 68 groupes ethniques officiellement reconnus au Mexique, représentant environ 30% de la population oaxaqueña. C'est dans cet État qu'à partir des années 1970, ont eu lieu d'importantes luttes qui ont conduit les anthropologues Floriberto Díaz (mixe)¹⁰ et Jaime Luna (zapotèque)¹¹ à développer la notion de « communalité », sur laquelle s'appuie la pensée et l'action d' Aguilar. Liée aux modes de vie communautaires « traditionnels », enracinés dans des territorialités âprement défendues, la communalité constitue un apport central, quoiqu'encore méconnu, des peuples originaires, à la discussion sur le politique, les formes de gouvernement et en somme, le fameux « bien vivre » auquel nous invitent depuis plus d'une décennie, les peuples autochtones d'Abya Yala¹² — j'y reviendrai. Disons pour l'instant que dans le cadre d'un mouvement continental inauguré par la nouvelle Constitution colombienne de 1991 qui reconnaît enfin d'assez larges droits aux populations autochtones et afrodescendantes du pays (surtout en matière de territoire), le Mexique finit par acter dans sa Constitution en 1992, pour la première fois, la reconnaissance du caractère pluriculturel du pays et de l'existence des populations Indiennes qui y vivent. Alors que l'État d'Oaxaca avait déjà reconnu de manière partielle, le droit d'une partie des peuples autochtones à s'autogouverner, il devient en 1995 le premier à inclure formellement le respect des « us et coutumes » dans son code électoral¹³.

Enfin, rappelons qu'en chiffres absolus, la majeure partie des survivant-e-s du génocide colonial perpétré sur le continent vit au Mexique — tout en y étant largement minoritaire¹⁴. Et que les populations autochtones du Mexique, dans leur considérable diversité, se sont distinguées par leur combativité et leurs succès révolutionnaires, que ce soit en participant de manière décisive à des mouvements plus larges, ou en étant à l'initiative de luttes qui montrent l'exemple au pays et même, au monde. En effet, la première révolution victorieuse du XX^e siècle, qui a eu lieu au Mexique, a été menée (notamment) par un dirigeant Indien, Emiliano Zapata. Et c'est depuis les forêts montagneuses du Chiapas que le mouvement (néo) zapatiste, presque exclusivement Indien, a formulé dès 1996 la

La Sierra Mixe fait partie de la Sierra Norte. Culturellement, le froid fait partie de l'être des Ayuujk, c'est l'essence qui leur donne vie, car il renvoie au privilège d'être caressé-e-s par le souffle de la montagne du Zempoaltépetl — la plus élevée du territoire Mixe et donc la plus proche du ciel et de la divinité, elle est considérée comme la plus sacrée.

9 La montagne des vingt montagnes, toujours en langue Nahuatl.

10 Floriberto Díaz, 1951-1995, a été un dirigeant autochtone national, dans le cadre des suites du premier « Congrès national Indien » organisé par l'évêque progressiste Samuel Ruíz à San Cristóbal en 1974 — Congrès également à l'origine de l'organisation du mouvement zapatiste.

11 Militant, chanteur et compositeur en plus d'être anthropologue, Jaime Martínez Luna est un des principaux théoriciens de la communalité (voir la dernière partie du présent texte). Il dirige actuellement l'Université communale autonome d'Oaxaca et possède un fil Twitter : <https://twitter.com/jaimemartnezlu1?lang=fr>

12 Abya Yala étant le nom, issu de la langue Kuna, qu'utilisent désormais un ensemble de militant-e-s décoloniales pour désigner leur continent. Afin de respecter la démarche décoloniale de se renommer, j'utiliserai ici l'expression plutôt québécoise de « peuples autochtones ». Je garderai cependant parfois le terme « Indien » (traduction non dépréciative du vocable espagnol *indígena*), car il a été historiquement revendiqué par certain-e-s des concerné-e-s. En revanche, je n'utiliserai pas « Indigène » car cette traduction tire le mot espagnol vers des connotations à mon sens problématiques, en évoquant immédiatement la deuxième vague de colonisation française, notamment du Maghreb, qui malgré certains points communs, garde de profondes différences avec la colonisation d'Abya Yala depuis 1492.

13 <https://books.openedition.org/cemca/2085?lang=fr>

14 Sur le continent, 826 peuples sont reconnus actuellement, pour un total de 45 millions de personnes. Le pays officiellement le plus « Indien » est la Bolivie, où 62% de la population serait autochtone, pour 6 millions de personnes, cependant le Mexique compte 17 millions d'autochtones, même si ce nombre ne représente que 15% de la population. Le Pérou en compte 7 millions (24% de la population), le Guatemala 6 millions (41%) ; la Colombie et Chili le plus d'un million et demi chacun ; l'Argentine, le Brésil et l'Équateur, comptent un million personnes chacun.

première critique explicite du néolibéralisme comme système, et proposé pour y résister de créer rien moins qu'une nouvelle Internationale, dite « de l'Espoir ».

Le travail d'Aguilar aborde une multiplicité de thèmes, tous plus importants et passionnants les uns que les autres. Je propose ici de suivre trois et seulement trois fils, qui dialoguent tout particulièrement avec les perspectives féministes décoloniales et matérialistes qui sont les miennes. Et si je me permets ici non seulement de présenter ce que je comprends de son propos, depuis ma propre position, mais aussi de le mettre en lien avec d'autres réflexions et auteur-e-s qu'elle-même évoque — ou non —, c'est dans l'espoir de faire ressortir davantage encore la richesse des pistes qu'elle ouvre, avec brio, et à contre-courant des pensées dominantes.

Langues (maternelles), cultures et imaginaires de résistance

Quand l'école tue les langues maternelles

Le premier fil est celui des liens entre langue, culture et résistance. Il me touche particulièrement : mon premier long séjour au Mexique, en 1989-90, avait pour objet d'analyser la scolarisation différentielle des jeunes filles autochtones¹⁵. Je percevais alors le système scolaire mexicain, que je savais calqué sur le modèle français de la III^e République, comme une puissante machine à « acculturer » — en même temps qu'il permettait une certaine justice entre les sexes, en instituant la scolarisation des filles. Je me demandais donc ce que l'école pouvait signifier pour les jeunes filles autochtones, placées dans une sorte de contradiction entre un juste besoin d'égalité avec leurs frères (comme femmes), et la violence ethnocidaire de l'école (comme Autochtones). Après dix mois d'enquête, j'avais fini par interpréter leur très faible scolarisation comme une réponse logique à la très mauvaise qualité de l'éducation proposée, mais aussi comme une tentative de préservation culturelle, permettant de garantir la transmission de la langue maternelle par des femmes-mères « protégées » au maximum du contact avec le monde métis. Cependant, cette stratégie me semblait se faire au détriment des filles et déboucher essentiellement sur une pure « survie » culturelle. Quelques années plus tard, avec leur mémorable « Loi révolutionnaire des femmes », les insurgées zapatistes m'avaient déjà amenée à réviser mes analyses, prouvant qu'avec ou sans école, les femmes autochtones étaient bien loin d'être enfermées dans un passivisme fataliste¹⁶. Je suis donc particulièrement heureuse aujourd'hui que ce soit une femme autochtone diplômée de la plus grande université du pays qui montre à son tour que l'on peut défendre la langue maternelle et la culture en s'appropriant des outils linguistiques du maître et même en étant traduite en français — tout en combinant cette stratégie avec la parfaite connaissance et l'usage de ses propres outils, comme nous le verrons.

Que dit donc Aguilar des langues originelles ? D'abord, comme elle l'a affirmé dans le discours qu'elle a prononcé en mixte devant la chambre des député-e-s du Mexique à l'occasion de la récente « Année internationale des langues Indigènes » (2019) : « Nos langues ne meurent pas : on les tue. L'État mexicain les a effacées¹⁷. » Elle rappelle qu'au début du XIX^e siècle, après 300 ans de colonialisme espagnol, 65 % de la population du Mexique parlait encore une langue autochtone, tandis qu'après 200 ans comme État-nation indépendant, ce chiffre est aujourd'hui tombé à 6.5 %. Or la langue est la base de l'identité, personnelle et collective, ainsi que la condition première d'une existence culturelle propre. Aguilar utilise justement l'exemple hexagonal (le refus de l'Académie française de reconnaître les langues régionales) pour souligner à quel point l'État, qu'il soit français ou mexicain, vise à construire une identité homogène à travers l'imposition du monolinguisme dans la langue des dominant-e-s. Sans illusion sur la prétendue « libération » par l'instruction scolaire, Aguilar le dit sans détour : « J'appartiens à une nation emprisonnée dans un État qui a combattu — et continue de le faire — l'existence même de mon peuple et de ma langue. » (p. 31)

15 1991, *La scolarisation des populations indiennes au Chiapas, Mexique : dynamiques d'acculturation et rapports sociaux de sexes*, DEA sous la direction de Jacques Chonchol, IHEAL, Paris.

16 Falquet Jules, 2020, « Lutter pour la culture et pour la terre. Sexe et race-classe dans l'expérience des femmes Indiennes zapatistes » In : Jules Falquet. *Imbrication. Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*. Paris, Le Croquant. Pp. 73-116.

17 <https://www.youtube.com/watch?v=UypSzBTIIz0>

D'autres langues pour relativiser l'idéologie dominante de l'oppression raciste et sexiste

Or les langues autochtones, dans leur très grande diversité et dans leur différence profonde d'avec les langues européennes dominantes, permettent, comme elle le rappelle, non seulement de se concerter entre autochtones au milieu d'une réunion sans risque d'être compris-es par les métis-ses, mais surtout de se penser autrement que ce que projette sur eux le monde métis-raciste. Les perdre, c'est se perdre, ne plus pouvoir se penser en ses propres termes. Aguilar donne ainsi l'exemple de sa grand-mère : comme toute personne qui parle et pense en Ayuujk, elle ignore l'idée même d'« Indien/Indigène/Autochtone ». Or l'assignation à « l'Indianité » constitue justement ce que le sociologue péruvien Aníbal Quijano, l'un des fondateurs du courant décolonial, a signalé comme la toute première imposition coloniale, qui range artificiellement sous un vocable commun, homogénéisant et anhistorique, une immense variété de peuples fort différents et parfois antagonistes¹⁸. La grand-mère de Yásnaya Aguilar, dans son univers linguistique, dispose de tout autres catégories : elle pense le monde en termes de « nous les Ayuujk [ayuujk jä'äy] » d'une part, et de l'autre « les non-Ayuujk » [akäts], un terme qui englobe tout aussi bien les Blancs, les Métis-ses ou les Japonais-es, que les Mayas ou les Zapotèques.

La question de la langue illustre magistralement la relativité de toute pensée, moulée qu'elle est dans un système de signes qui d'emblée lui ouvre certains sillons et lui barre d'autres chemins, en lui fournissant un ensemble d'images, de symboles, d'analogies, ou en lui interdisant, par omission, par forclusion, d'autres conceptualisations et d'autres imaginaires. Quelques exemples, qu'Aguilar discute sur son blog ou sur son fil twitter : la langue ayuujk ne marque pas le genre, comme de nombreuses autres langues autochtones. Nous pourrions ajouter : comme le Turc. Du coup, comme on pourrait se le demander avec Monique Wittig : point d'automaticité du « chabada » hétérosexuel chez les Ayuujk ? Les choses ne sont bien sûr pas si simples : il ne faudrait pas croire que ce qui n'est pas nommé, ou nommé autrement, n'existe pas — comme l'a conclu un peu rapidement la Nigérienne Oyewumi Oyeronke à propos du genre chez les Yoruba, et comme en s'appuyant sur cette dernière, l'a suggéré la théoricienne centrale du féminisme décolonial, la philosophe argentine María Lugones. Affirmer que le langage ne distingue pas les femmes des hommes, ne garantit pas que la société les confonde dans la pratique, et implique encore moins une absence d'oppression. Un important débat a d'ailleurs lieu entre différentes théoriciennes et activistes décoloniales autochtones, la féministe communautaire K'iche-Xinca du Guatemala (Ximulew) Lorena Cabnal et la lesbienne-féministe Aymara de Bolivie Julieta Paredes¹⁹ affirmant par exemple que les sociétés ante-invasion n'étaient pas forcément toutes exemptes de rapports de domination des hommes sur les femmes.

En tout état de cause, et comme le rappelle aussi l'anthropologue Kaqchikel de Ximulew Aura Cumes (dont Aguilar cite les travaux²⁰), le cadre de la pensée diffère, dans le domaine du genre mais aussi dans bien d'autres, et cette prise de conscience peut provoquer un choc mental salutaire en déplaçant le point de vue. Et pour les membres des groupes majoritaires, travailler à prendre conscience de ces différences, par exemple en apprenant d'autres langues comme elle l'a fait elle-même avec l'Aymara bolivien, est aussi à la base de ce que María Lugones suggère pour permettre ce qu'elle appelle les voyages d'un « monde » à d'autres²¹. Il s'agit bel et bien de développer une « perception aimante » (et informée) des autres, comme base pour les politiques de coalition entre femmes racisées — et éventuellement, au-delà. Une manière de devenir « camarades » (*muku'uk*), un mot qui, en ayuujk non plus, n'est pas genré²² comme le rappelle Aguilar dans un tweet visant à combattre la transphobie.

18 Quijano, Aníbal, 2000, *Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America*, *Nepantla: Views from South*, Duke University Press, pp. 533-580.

19 Pour des traductions françaises concernant les débats du féminisme décolonial d'Abya Yala, on verra notamment les *Cahiers du CEDREF* 2019 : <https://journals.openedition.org/cedref/1175>

20 Sa thèse de doctorat, soutenue au Mexique dans une perspective de critique décoloniale, porte sur « l'Indienne » comme servante : Cumes, Aura, 2014, « *La "india" como "sirvienta": servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* », Tesis para optar al grado de doctora en antropología, CIESAS, Mexico, 286 p.

²¹ <https://journals.openedition.org/cedref/684>

22 Il l'est en espagnol.

Les femmes autochtones face au féminisme dominant, à l'État et aux débats du féminisme décolonial

Union matrimoniale et filiation : des stratégies diverses face aux définitions étatiques de l'autochtonie

Aguilar ne consacre qu'un seul texte, « Le sang, la langue et le nom », exclusivement à la question de l'imbrication des rapports sociaux de sexe et de race. Elle y explique son ambivalence face au féminisme dominant, métis, oscillant comme de nombreuses autres femmes autochtones entre méfiance et enthousiasme. En effet, elle estime que les femmes métisses manifestent trop souvent un clair racisme fruit de ce qu'elle appelle, avec Aura Cumes, un véritable « pacte racial » avec les hommes blancs. Alors elle prend la tangente : sans dissimuler le caractère souvent inconfortable de la position de femme autochtone, elle s'efforce de souligner l'agentivité et la créativité qu'elle observe chez nombre d'entre ses homologues, en discutant la variété des situations qu'elles affrontent. Quelle n'est pas en effet sa surprise (peinée) quand elle apprend que le Mexique réserve à certaines personnes seulement le statut d'« autochtone » et les quelques droits qui y sont associés, en fonction de quotas « de sang ». Or cela impose aux femmes autochtones vivant au Mexique une forte pression à se marier avec un homme lui aussi autochtone pour avoir des enfants 100 % autochtones au plan « du sang »²³.

Aguilar souligne ensuite la différence avec le Mexique, où la loi définit « l'indianité » par la maîtrise d'une langue autochtone, transformant selon sa belle formule « la proportion de sang en quota linguistique ». Surtout, elle s'indigne dans les deux cas que ce soit l'État-nation qui s'arroge le droit de définir qui est autochtone ou non. Et même si définir l'autochtonéité par la langue peut paraître moins naturaliste que par le « sang », cela pose cependant problème pour les femmes. En effet, même si Aguilar n'aborde pas la question, comment défendre la langue (maternelle) sans que cela n'implique de continuer à fomenter le monolinguisme des femmes (qui est historiquement supérieur à celui des hommes et les place dans une situation de désavantage caractérisé face au monde métis) ?

Enfin, Aguilar présente les passionnants travaux de la politologue K'iche' Gladys Tzul Tzul, d'origine guatémaltèque et ayant elle aussi étudié au Mexique, sur les stratégies développées par certaines femmes autochtones dans un contexte encore différent, celui de sa région natale de Totonicapán²⁴. Il s'agit à nouveau d'affronter ce que Tzul Tzul nomme « la tenaille matrimoniale » — ce que Monique Wittig nommerait le « système politique de l'hétérosexualité » et que j'ai moi-même théorisé comme « combinatoire straight » : à savoir les institutions et règles qui régissent, en fonction des leurs pratiques matrimoniales, la position et les droits des femmes et de leurs enfants²⁵. En l'occurrence, Tzul Tzul explique comment une partie du peuple K'iche' de la région a réussi à préserver son territoire depuis plus d'un siècle grâce au système bilatéral de transmission des noms de famille — cette situation étant rendue possible par le fait que dans le cas spécifique de Totonicapán, ce sont les noms de famille que l'État reconnaît juridiquement comme possesseurs de la terre. Aguilar souligne comment ici ~~dans ce cas~~, la parenté a servi de stratégie légale de défense de la propriété. En effet, dans la mesure où le nom de la mère est lui aussi transmis, les femmes de Totonicapán peuvent se marier avec des « étrangers » sans que leurs enfants perdent leurs droits à la terre²⁶.

23 A ce sujet, on consultera avec profit le passionnant numéro spécial de la revue québécoise *Recherche Féministe* paru en 2018, « Femmes autochtones en mouvement : fragments de décolonisation », Léger, Marie ; Morales Hudon, Anahí (dir.). J'en ai proposé un compte-rendu, dans lequel je présente plus en détail les stratégies de la Fédération des femmes autochtones du Québec (FAQ) sur le point du mariage avec des hommes non-autochtones : <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2018-2-page-123.htm>

24 Tzul Tzul, Gladys, 2018, *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en el Chuimeq'ena'*, Instituto Amaq, Guatemala.

25 Falquet, Jules, 2016, « La combinatoire *straight*. Race, classe, sexe et économie politique : analyses matérialistes et décoloniales », *Les Cahiers du genre* (Hors-Série coordonné par Annie Bidet-Mordrel, Elsa Galerland et Danièle Kergoat), pp 73-96.

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2016-3-page-73.htm>

26 Pour une discussion plus détaillée en français de cet arrangement, et sa mise en regard avec l'absence de revendication des femmes zapatistes sur la terre : Falquet, Jules, 2020, « Lutter pour la culture et pour la terre. Sexe et race-classe dans l'expérience des femmes Indiennes zapatistes », In Jules Falquet, *Imbrication. Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*. Paris : Le Croquant.

Le métissage, potentialité pour les un-e-s, piège pour les autres : déconstruire le mythe

Dans la suite de cette question du mariage et de la filiation, se trouve un autre thème central pour les féministes décoloniales — le métissage, cette fois-ci davantage envisagé sous son angle symbolique, comme idéologie. Sans se revendiquer explicitement ni féministe, ni décoloniale, Aguilar dénonce pourtant tout de go le « *projet de métissage qui essaie de me rendre mexicaine* » (p. 32). Or c'est à l'un des mythes centraux de la nation mexicaine qu'elle s'attaque : celui d'un métissage spécifique entre européen-ne-s et autochtones, heureux et fécond, qui aurait créé la noble « Race de Bronze »²⁷. Au cœur de la mexicanité, ce mythe a été développé dans la foulée de la geste révolutionnaire par l'alors célèbre recteur de l'Université nationale autonome du Mexique (UNAM), José Vasconcelos, et a connu une importante postérité, parfois inattendue. Ainsi, le métissage a pu être revendiqué — et détourné comme un instrument épistémologique fort. C'est ce qu'a fait la grande théoricienne Chicana Gloria Anzaldúa, dans son texte prophétique « La conscience de la Mestiza. Vers une nouvelle conscience »²⁸. Mais elle l'a fait en tant que personne elle-même métisse, et surtout racisée dans le système raciste des États-Unis, basé sur une logique de « pureté de la race ». Pour Aguilar, en tant qu'autochtone et dans les logiques racistes du Mexique, le mythe du métissage n'est rien d'autre qu'une dynamique d'appropriation culturelle abusive, imaginée et sanctifiée par l'État-nation colonial. Sous couvert d'admiration pour (des éléments isolés, fétichisées) des cultures indiennes (passées), la mise en avant des *huipiles* brodés par les femmes autochtones ou du bain de *temazcal* (en parallèle du mépris pour les femmes autochtones réelles) n'est que folklorisation, commercialisation et pseudo-inclusion de certains aspects rendus « inoffensifs » et objectifiés des cultures autochtones. De réels intérêts économiques sont d'ailleurs en jeu, autour de la commercialisation de ces « produits » culturels, et plus profondément encore, de la propriété intellectuelle de ces éléments.

À l'échelle du continent, les analyses d'Aguilar rejoignent notamment celles des militant-e-s Noir-e-s à propos du racisme dit « cordial » du Brésil — où la supposée « *miscigenação* »²⁹ est aussi au cœur de la construction de l'identité nationale. Le mouvement Noir y a entrepris depuis un certain temps déjà de dénoncer l'idéologie du métissage comme masque des politiques de blanchiment forcé, en parallèle avec la question de l'appropriation culturelle³⁰, et propose au contraire comme horizon, avec la fameuse militante afroféministe Lélia Gonzalez, le « devenir Noir-e »³¹. Aguilar, elle, se bat pour « rester » autochtone et pour la ré-appropriation par les peuples autochtones eux-mêmes, de leur culture, dans ce qu'elle a de « culturel » mais aussi, comme nous allons le voir maintenant, de plus « politique ».

Communalité : l'État-nation mis en question par les Premières nations

État-nation ou nation sans État ?

Nous en arrivons à la proposition centrale de l'ouvrage, qui concerne les questions de l'État, de la nation et de l'autonomie. Dans « Plus jamais un Mexique sans nous ? », Aguilar interroge la célèbre revendication des zapatistes, en s'appuyant sur l'étonnement de son ami Pedro Cayuqueo, pour qui, en tant que Mapuche, cette demande d'intégration dans la Nation est tout simplement absurde. Bien qu'Aguilar éprouve visiblement de la sympathie pour le mouvement zapatiste (elle s'est rendue dans le Chiapas pour les rencontrer), elle ne revendique pas, comme les zapatistes, la reconnaissance de sa culture par l'État-nation. Elle revendique plutôt que l'État reconnaisse, comme en Bolivie, l'existence en son sein d'une pluralité de *nations*.

Aguilar défend en effet l'idée que, loin de constituer simplement des entités culturelles ou pire, folkloriques, les 68 groupes ethno-linguistiques qui au Mexique sont parvenus à résister en maintenant

27 A la même période, l'Europe et les États-Unis considèrent généralement le métissage comme dégradant, abâtardissant, voire infécond, comme l'exprime en creux le terme de « mulâtre » (la mule évoquant à la fois l'animalité et l'infertilité).

28 <https://journals.openedition.org/cedref/679#ftn1>

29 A savoir, le mélange, dans un sens plus directement « génétique ».

30 William, Rodney, (2020), *Qu'est-ce que l'appropriation culturelle ?*, Paris : Anacaona.

31 <https://journals.openedition.org/cedref/806>

une cosmovision et un ensemble d'usages politiques, sociaux, économiques et spirituels propres — et il ne s'agit en aucun cas de survivances du passé muséifiées mais bien de pratiques en constante transformation —, constituent bien de véritables nations. Complètes en elles-mêmes et fonctionnant très bien, pour Aguilar elles pourraient tout à fait se passer de la nation mexicaine et y gagneraient même beaucoup. D'autres peuples autochtones ont pris ce chemin : elle donne en exemple la Confédération iroquoise, qui émet même des passeports. Pourtant, elle se reprend aussitôt : comme les zapatistes, comme les Kurdes du Rojava, elle affirme plutôt qu'elle ne trouve pas souhaitable de reproduire l'État.

Faisons ici un détour par l'anthropologie des années 1970. A cette époque, Sahlins³² puis Clastres³³ montraient comment la société forestière Yanomami, ou d'autres sociétés autochtones du continent et du monde, s'étaient construites non seulement sans État, mais contre lui, en empêchant l'accumulation et l'apparition de classes sociales. Plus spécifiquement, précisons sommairement ce que les anthropologues ont décrit du système communautaire des « charges », encore en fonctionnement dans une grande partie de l'aire mésoaméricaine. Tous les adultes de sexe masculin d'une communauté sont appelés à participer au cours de leur vie à ce système en occupant pour un an, de manière gratuite et à la demande de la communauté, une « charge », alternativement religieuse puis politique (d'abord, balayer l'église, puis être aide de l' aide des « principaux »), puis à nouveau religieuse, puis à nouveau politique (vêtir les saints de l'église, puis être aide des « principaux ») et ainsi de suite, jusqu'à occuper les plus hautes fonctions religieuses et politique.³⁴ Au fur et à mesure de la progression dans la hiérarchie, chacun doit assumer des dépenses de plus en plus importantes pour assurer les cérémonies et fêtes qui rythment et structurent la communauté. Ces dépenses obligées, qui finissent par être considérables (et qui mobilisent toute la famille, notamment les épouses), peuvent être analysées comme une manière de favoriser la redistribution et d'empêcher l'accumulation — et donc à terme, la différenciation sociale et l'apparition de l'État.

Les langues autochtones, support des cosmovisions autochtones alternatives, apparaissent également comme la possibilité de penser le politique d'une manière différente, permettant d'imaginer des alternatives pour l'ensemble de l'humanité. Ainsi, la sociologue anti-coloniale bolivienne, qui revendique fièrement ses origines Aymara, Silvia Rivera Cusicanqui, a repris et travaillé plusieurs concepts importants de la langue aymara, notamment le *ch'ixi*, dont elle fait une sorte de parabole d'une possible alternative politique, en affirmant qu'un monde *ch'ixi* est possible³⁵. *Ch'ixi* signifie la couleur grise, mais si le gris apparaît tout d'abord comme une unité « lorsque nous nous rapprochons, nous nous rendons compte qu'il est fait de points de couleurs pures et agonistiques : des taches noires et blanches emmêlées³⁶. » Ce *ch'ixi* peut donc fonctionner comme la métaphore d'une unité faite de multiplicité, soit précisément, le type d'organisation « plurinationale » que préconise elle aussi Aguilar. On voit ainsi se profiler dans son livre, la proposition séduisante de prendre acte de l'existence, déjà sous nos yeux, d'un ensemble de nations sans État, qui fonctionnent aussi bien que possible, comme les peuples qui vivent selon les « us et coutumes » à Oaxaca, ou les zapatistes avec leurs *caracoles* et *juntas de buen gobierno*³⁷. Il faudrait essentiellement que l'État mexicain cesse d'entraver leur développement et les laisse fonctionner de manière autonome.

La communalité : spécificités des conceptions autochtones du politique

32 Sahlins, Marshall, 1976 [1972], *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives* Paris : Gallimard.

33 Clastres, Pierre, 1974, *La Société contre l'État, Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit.

³⁴ Le système des « charges » réel, pluriel et différent selon les pays/régions/ communautés, diffère passablement de la description générique qu'en ont donné les anthropologues, très sommairement résumée ici. Aguilar souligne précisément que dans toute une partie des peuples d'Oaxaca, les charges peuvent être occupées par des femmes et impliquer des tâches civiles et non religieuses. Il en va de même pour la région de Totoncapán dont parle Tzul Tzul. Cette description générale est donc proposée surtout afin d'éclairer la logique globale du système.

35 Rivera Cusicanqui, Silvia. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Éditions Tinta Limón, collection "Nociones comunes", Buenos Aires, 176 pages.

36 <http://reseaudecolonial.org/2019/01/22/un-monde-chixi-est-possible/?print=pdf>

³⁷ Créées en 2003, les 5 *Caracoles* (« escargots » ou « conques/lambis », utilisées depuis toujours dans la région comme trompettes) sont les macro-unités politico-administratives de l'autonomie zapatiste, qui regroupent les représentant-e-s des Conseils de gouvernement des différentes communautés zapatistes de chaque zone.

Attention, cependant, à ne pas projeter sur les propos d'Aguilar, des attentes anarchistes, libertaires, féministes ou décoloniales, trop occidentales et trop précipitées. Car ce qu'elle revendique, c'est bien le caractère autochtone, et même plus spécifiquement Ayuujk, de sa démarche. J'ai dit qu'elle évoquait les réflexions communalistes oaxaqueñas des années 1970 et 1980. Pour Jaime Martínez Luna en particulier, la communalité est une proposition permettant d'identifier les peuples autochtones au-delà du critère purement linguistique de l'État mexicain. La communalité indique la volonté individuelle de former une collectivité et se distingue par la répétition cyclique, quotidienne et obligatoire de cette volonté, par le biais de la participation à ce que les anthropologues ont décrit comme le système des « charges » et qui sont plus concrètement, du point de vue autochtone, un ensemble d'activités socio-politiques, de travail, festives et liées au territoire. Cette organisation est cimentée par un tissu social dense, communal et régional, tissée par les multiples et coûteuses relations festives, les alliances matrimoniales, les relations de parenté et l'échange réciproque de biens³⁸.

D'autres points sont centraux pour bien cerner la proposition, liés aux conceptions autochtones spécifiques du politique. Celui-ci n'existe pas comme une sphère séparée : il inclut les fêtes tout comme le travail collectif et implique la pratique d'un assembléisme décidé tournée vers la création de consensus. Quant aux partis politiques, instruments fondamentaux du politique occidental, ils apparaissent aux yeux autochtones comme inutiles et même nocifs. Inutiles car ils viennent de l'extérieur et ne se montrent dans les communautés qu'au moment des élections, pour faire de fausses promesses et lancer des opérations clientélistes-corruptrices. Nocifs, car ils causent la division dans les communautés, alors que les peuples autochtones affirment généralement que l'unité constitue leur objectif et leur bien commun principal. Or ce point révèle une différence profonde avec la conception et la situation occidentale : la forme-parti est apparue au milieu du XIX^e siècle, au croisement des nécessités organisationnelles du prolétariat en train de se former, et de la théorisation de révolutionnaires comme Flora Tristan ou Karl Marx³⁹. Les partis, ou plus exactement *le* parti (communiste) naissent du constat des antagonismes sociaux et ont pour but de représenter les intérêts de la classe ouvrière, qu'ils ont justement vocation à unifier. Cet objectif tombe doublement à plat dans le monde autochtone, si l'on postule que les communautés ne présentent pas d'antagonismes de classe, ni d'autres antagonismes cherchant à s'exprimer, et sont déjà unifiées. En termes gramsciens, elles posséderaient déjà leur vision du monde autonome et cohérente et n'auraient aucun besoin de l'intellectuel collectif que représente le parti.

L'autonomie et ses possibles limites

C'est ici qu'il faut exprimer le plus grand doute (depuis un lieu physique d'énonciation et une tradition de pensée typiquement occidentales) : n'existe-t-il vraiment pas de différences sociales (de pouvoir) significatives et durables au sein des « communautés » autochtones ? Avec la migration, qui fait souvent apparaître d'importants différentiels de richesse qu'il n'est pas toujours possible d'égaliser, la conversion de nombreuses familles au protestantisme évangélique, qui encense la richesse et rompt l'unité communale, ou encore aujourd'hui, avec le développement de la militarisation et du trafic de drogue, qui s'infiltrer jusque dans les régions les plus éloignées, peut-on encore ignorer la différenciation socio-économique croissante des « communautés » ? Rappelons également que la population autochtone mexicaine est aujourd'hui, en majorité, urbaine. Quid également, d'éventuelles divisions en termes de rapports sociaux de sexes ? Certes, sur plus de 400 municipalités d'Oaxaca qui se gouvernent aujourd'hui selon les « us et coutumes », les femmes ont le droit de vote dans les assemblés communautaires de plus des trois-quarts d'entre elles⁴⁰. Mais qu'en est-il des autres ? Non que la situation des femmes autochtones ne soit pas aussi grandement déterminée par le monde métis

38 On regardera également avec intérêt les travaux plus récents du groupe qui se réunit à l'université de Puebla autour de Raquel Gutiérrez, mexicaine ayant participé à la guérilla Katariste en Bolivie, puis passé de longues années en prison avant de pouvoir revenir au Mexique. Elle a publié notamment en 2014 à Duke (principale base états-unienne du courant décolonial), *Rhythms of the Pachakuti: Indigenous Uprising and State Power in Bolivia* et développe actuellement avec ce groupe de nombreuses réflexions sur les luttes autochtones de Bolivie et leur critique de l'État (même dirigé par un autochtone, Evo Morales), et sur le communalisme au Mexique.

39 Pour les partis dits « de gauche », les partis de droite étant des partis de notables, uniquement destinés à participer aux élections et sans nécessité de « bases ». Flora Tristan est la véritable précurseuse en la matière, avec son petit ouvrage *L'Union ouvrière* de 1843.

40 <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7carlsen.html>

et son racisme structurel, ni que les autres femmes vivent si bien en France ou ailleurs — mais simplement, qu’il convient de ne pas idéaliser l’unité proclamée et de ne pas ignorer qu’elle peut aussi, peut-être, résulter de rapports de pouvoir internes⁴¹. Apparaît alors la première grande question : nous, lectrices et lecteurs d’Aguilar en Europe, sur quelle communalité pourrions-nous pratiquement nous appuyer, quelle communalité *souhaiterions-nous réellement* construire ? Parmi les premières réponses, à rebours des suspicions racistes de « communautarisme », il vaut la peine de nous tourner vers les luttes décoloniales des migrant-e-s et de leurs descendant-e-s, ici, qui tissent de plus en plus de liens avec Abya Yala tout en tentant de renforcer des communautés propres⁴².

Une deuxième difficulté doit être soulevée : la proposition d’Aguilar, comme toute une partie des propositions autochtones et plus largement, décoloniales, et surtout la sympathie que ces dernières attirent dans les pays occidentaux, ne reposent-elles pas sur une sorte de malentendu concernant l’analyse (différente) que l’on peut faire de l’Etat de part et d’autre de l’Atlantique et surtout, de part et d’autre de la fracture coloniale ? En effet, il est assez logique, depuis un point de vue autochtone d’Abya Yala et à partir de régions d’où l’Etat est quasiment absent, hormis sous sa forme purement coercitive, de considérer celui-ci avant tout comme une imposition coloniale-blanc-métisse raciste. Cette analyse n’a plus nécessairement autant de pertinence, quand elle est portée par des courants décoloniaux issus du monde métis —généralement placé dans un autre rapport, tant subjectif qu’objectif, à l’Etat. Depuis une perspective occidentale enfin, et surtout si l’on se considère comme un tant soit peu matérialiste, il serait problématique d’oublier soudain que l’Etat est apparu historiquement comme l’émanation d’un bloc hégémonique, d’une coalition de classe structurée autour d’une bourgeoisie, dont il sert avant tout les intérêts. La question qui se pose derrière la critique et l’espoir partagés de se passer d’Etat, que ce soit en territoire Ayuujk, à Mexico, à Duke University ou en France, est celle de savoir jusqu’à quel point on peut faire l’impasse sur une analyse globale des sociétés en termes de mode de production, c’est-à-dire en termes de classe (en même temps que de race et de sexe), et aussi, de division locale, nationale et internationale du travail ?

Un commencement de réponse nous est donné par l’échec de la réforme constitutionnelle de 2001, arrachée de haute lutte au gouvernement dans la suite logique des Accords de San Andrés de 1996. Or celle-ci est une farce : elle reconnaît du bout des lèvres les us et coutumes autochtones, mais ne leur accorde ni la propriété de la terre, ni surtout du sous-sol. Ainsi, même si une partie de peuples originaires du Mexique sont aujourd’hui autorisés à exercer un certain auto-gouvernement, celui-ci s’arrête dès que le gouvernement ou le secteur privé, et plus particulièrement les entreprises extractivistes transnationales se découvrent un intérêt pour des ressources qui se trouvent en territoire autochtone — où elles ont généralement été préservées, souvent par simple bon sens, parfois pour des raisons également spirituelles. Rappelons pour mémoire et parmi bien d’autres, les luttes des peuples Wirárika et Comcaac contre l’extractivisme minier sur leurs terres sacrées, celles des Purépecha de Cherán contre la déforestation, ou encore les luttes de l’assemblée des peuples de l’Isthme de Tehuantepec (Ikoots y Binniza’a) contre les méga-parcs éoliens —beaucoup de ces projets étant partiellement portés par des entreprises européennes ou françaises, comme EDF concernant les éoliennes⁴³.

41 On remarquera que pour faire traîner l’adoption de la réforme constitutionnelle visant à garantir le respect des droits des peuples autochtones, le gouvernement mexicain a tenté d’instrumentaliser les droits des femmes autochtones, en les prétendant menacés par certains « us et coutumes ». Indépendamment de l’éventualité que certains « us et coutumes » puissent être problématiques pour les femmes, on remarquera que l’Etat mexicain n’a non seulement jamais garanti l’accès des femmes autochtones à la santé, à l’alimentation, à l’éducation ou au logement, mais a toujours été le premier à les réprimer, notamment en militarisant leur territoire et en garantissant l’impunité aux multiples agressions policières et militaires à leur encontre (Falquet, 2010 et 2020).

42 On verra notamment le travail de Myriam Cheklab pour relier les luttes antiracistes en France avec les luttes des peuples Nasa de Colombie : *Basculer vers des pédagogies décoloniales. Regards, chemins et horizons croisés entre des communautés nasa en Colombie et des descendant.es de colonisé.es en France*, 2021, thèse de doctorat en Sciences de l’éducation, Université de Paris 8. Les Nasa sont à l’origine du CRIC, l’un des plus importants groupe autochtones du continent, dont la lutte a marqué le renouveau des luttes autochtones continentales dans les années 70 : <https://www.cric-colombia.org/porta/>

⁴³ <https://www.mediapart.fr/journal/international/261021/la-grande-mechante-edf-face-ses-detracteurs-zapoteques>

Ainsi, même si elle est particulièrement mal posée par le capitalisme-colonial qui prétend exploiter ces ressources au nom d'un intérêt général qui n'est en fait que celui du capital⁴⁴, la deuxième grande question à laquelle il faudrait répondre est donc la suivante : dans le cadre idéal d'un monde *ch'ixi*, fait d'un ensemble de communautés autonomes, comment s'organise l'utilisation des ressources qui ont la double caractéristiques d'être localisées sur des territoires précis, mais d'intéresser beaucoup de monde, au-delà du territoire où elles se trouvent ? Comment faire circuler les fraises « bretonnes », comment partager les « terres rares » ? Ou bien faut-il réduire drastiquement la consommation des fraises et des dispositifs électroniques ?

*

Un mot encore avant de vous laisser entrer de plain pied dans les réflexions passionnantes de Yásnaya Elena Aguilar Gil : les remarques qui précèdent sont produites depuis mon point de vue occidental et visent avant tout à accompagner la réception en France et à partir des réalités, forces et limites d'*ici*, la parole *contextualisée* d'une femme autochtone d'Abya Yala. Les questions que je pose n'ont ni la volonté, ni d'ailleurs la capacité de minimiser ses propos. En effet, le texte d'Aguilar, créatif, alerte, plein d'humour et de clins d'œil, est fort de sa certitude tranquille d'être dans le vrai et d'être portée par des siècles de résistances individuelles et surtout collectives, de ruses, d'esquives, de dérobades — et surtout par cette cosmovision autochtone si profonde et semble-t-il si apaisante, empreinte de l'idéal en actes du *buen vivir*. De ce que les Nasa appellent la recherche, avant toute chose, de l'harmonie avec l'ensemble des êtres qui nous entourent, *wēt wēt fxi'zenxi*, ou le vivre savoureusement. Il nous reste donc à méditer sur ce que nous pouvons développer en lien avec elle, mais de notre côté, avec nos propres forces.

Jules Falquet, Paris, 24 octobre 2021

44 Comme le montrent très bien dès les années 1990, les écoféministes Vandana Shiva et Maria Mies : *Ecoféminisme*, L'Harmattan, « Femmes et Changements », Paris, 1998.