

L'anthropologie dans la crise et les crises de l'anthropologie au Mexique, 1970-1986

José Lopez Arellano

Volume 11, numéro 3, 1987

Une discipline, des histoires

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006439ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006439ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Arellano, J. L. (1987). L'anthropologie dans la crise et les crises de l'anthropologie au Mexique, 1970-1986. *Anthropologie et Sociétés*, 11(3), 79–102. <https://doi.org/10.7202/006439ar>

Résumé de l'article

L'anthropologie dans la crise et les crises de l'anthropologie au Mexique, 1970-1986

Les avatars d'un projet de développement social, économique et moral ont conduit le Mexique à une crise profonde aux effets complexes. L'anthropologie en a été marquée et a développé une certaine dose de réalisme quelquefois teinté d'amertume. Aujourd'hui, la société mexicaine semble voir dans le rapprochement entre des groupes sociaux et des courants idéologiques parfois opposés une alternative au fascisme. Plusieurs anthropologues collaborent à l'établissement de ce compromis en veillant à ce que leur discipline s'attaque aux problèmes pertinents. Ils participent ainsi à l'expression d'une nouvelle anthropologie.

L'ANTHROPOLOGIE DANS LA CRISE ET LES CRISES DE L'ANTHROPOLOGIE AU MEXIQUE, 1970-1986



José Lopez Arellano

Un débat sur la légitimité de la pratique anthropologique s'ouvre au début des années 70 : des anthropologues mexicains et étrangers font le procès de ce que l'on appelait communément « l'anthropologie mexicaine », qui se résumait alors à l'indigénisme (Warman *et al.* 1970). Pour juste et incisive qu'elle ait été, cette critique n'en a pas moins provoqué le développement de préjugés à l'endroit de l'anthropologie pratiquée jusqu'alors au Mexique. On l'a présentée comme le résultat d'intentions colonialistes malveillantes de la part de la classe dominante.

La convergence entre l'appareil indigéniste, milieu d'insertion des anthropologues mexicains, et leur discipline (officiellement l'indigénisme) a certainement conduit plusieurs de ses praticiens à maudire l'anthropologie, à souhaiter sa disparition ou encore à l'inféoder au marxisme althussérien. Ce malaise fut exacerbé par l'incapacité de contextualiser les problèmes dans lesquels se débattait l'anthropologie mexicaine dans les années 50 et 60.

Malgré les excès, cette critique a été bénéfique en permettant aux anthropologues mexicains de préciser leur objet d'étude, de s'interroger sur la pertinence tant scientifique que sociale des phénomènes étudiés ainsi que sur leur rôle social et celui de leur discipline. Le débat a immédiatement montré qu'autant il ne peut y avoir de « logique prolétarienne », autant il est impossible de poser l'existence d'une « anthropologie mexicaine ».

La discussion se poursuit et il n'est toujours pas possible de tirer des conclusions tranchées ou d'apporter des réponses définitives à ces questions. On peut cependant cerner plus précisément l'objet des débats, qui est le rôle social de l'anthropologie et des anthropologues dans la construction de l'hégémonie des classes laborieuses. Au même titre que les autres disciplines universitaires, l'anthropologie se ressent des contradictions inhérentes au processus de modernisation de l'éducation supérieure au Mexique, car l'efficacité professionnelle et les besoins de la reproduction sociale ne sont pas ajustés l'un à l'autre. Comme les universités se sont transformées en foyers de protestation, les régimes en place cherchent à contrôler les mouvements d'opposition politique

et à lui poser des limites budgétaires. En outre, l'anthropologie dépend plus que jamais du marché du travail, dépendance qui augmente l'inadéquation mentionnée.

Je me propose ici de situer ce débat. Je préciserai l'apport de l'anthropologie dans la production de l'hégémonie d'un groupe social de même que dans la validation d'une vision de la réalité. Je ferai ressortir le rapport d'indépendance relative entre les paradigmes scientifiques dont l'anthropologie se préoccupe en tant que discipline et la réalité sociale qu'elle étudie. À cette fin, je caractériserai la pensée indigéniste, ce qui me permettra de situer la montée de la polémique des années 70 et, par la suite, de la replacer dans le contexte des nouvelles préoccupations de l'anthropologie mexicaine des dernières années. Finalement, je tenterai de préciser quelles sont les alternatives qui s'offrent à l'anthropologie actuelle. Au préalable, il faut souligner que les années 70 ont permis l'éclosion de nouvelles approches dont la vigueur apparaît nettement dans les années 80 et qui méritent une attention particulière.

☒ Anthropologie sociale, anthropologie culturelle et indigénisme

L'anthropologie se pratique au Mexique depuis le XIXe siècle. Si l'on tient compte du travail accompli par les religieux qui accompagnaient les conquérants, on peut faire coïncider les balbutiements de la pratique anthropologique avec le début de la conquête. Des personnages comme Bernardino de Sahagún ou Motolinía étaient familiers avec le travail de terrain, le recours aux généalogies ou à des informateurs clés, l'analyse linguistique, l'étude de la religion ou celle des systèmes de parenté. Ce sera pourtant l'approche boasienne qui constituera la base de la professionnalisation de l'anthropologie jusqu'aux années 40.

Boas divisait l'anthropologie en plusieurs disciplines : l'archéologie, l'ethnologie (ou anthropologie culturelle), la linguistique, l'ethnohistoire et l'anthropologie physique. Le concept de culture constitue la problématique commune de ces disciplines qui recourent à des degrés divers à la méthode ethnologique. Boas lui-même et l'un de ses plus brillants élèves, Manuel Gamio, introduisirent ce type d'anthropologie au Mexique au début du siècle. Le rejet des théories évolutionnistes, le manque d'intérêt pour l'étude des mouvements sociaux, de même que l'insistance de Boas à ne pas mêler anthropologie et politique ont permis l'acceptation de la discipline par les élites au pouvoir. L'aseptie politique des anthropologues et de l'anthropologie s'ajustaient fort bien à la dictature porfirienne de l'époque.

L'éveil du mouvement révolutionnaire en 1911 a eu d'importantes répercussions chez les anthropologues. Ainsi, des oppositions se sont focalisées autour de deux tendances, celle des folkloristes associés aux intérêts porfiristes et celle des anthropologues regroupés autour de Manuel Gamio. Les premiers défendaient une ethnographie folkloriste et une archéologie monumentale à des fins essentiellement touristiques. On les appelait d'ailleurs les « pyramidologues ».

Gamio et ses élèves s'opposaient à cette approche. Ils insistaient sur l'aspect pratique et utilitaire de la recherche anthropologique ; selon eux, la connaissance de la réalité sociale devait déboucher sur des suggestions appropriées et réalisables pour l'amélioration des conditions physiques, intellectuelles et économiques des sujets d'étude de l'anthropologie. En effet, selon Gamio, l'anthropologie devait constituer la « connaissance fondamentale pour l'exercice d'un bon gouvernement » (Comas 1964: 16).

Guidé par cette perspective, Gamio a pu mettre sur pied une série de projets anthropologiques et de bureaux d'anthropologie au sein des différents ministères directement préoccupés par la problématique de la population indigène. Dans une de ses premières recherches réalisées dans la vallée de Teotihuacan (Comas 1964: 33), il jette les bases de ce qui deviendra l'approche intégrale caractéristique de l'indigénisme : l'utilisation de promoteurs culturels autochtones, de l'école et du maître comme véhicules de changement social et culturel, l'introduction d'innovations technologiques, de services de santé, d'assistance juridique, etc. C'est le germe de ce qui sera connu plus tard comme l'anthropologie sociale appliquée. Gamio visait l'élévation du niveau de vie de l'Indien dont l'intégration à la nation mexicaine était cependant indispensable. Cette intégration devait s'effectuer suivant les principes du relativisme culturel enseignés par Boas. On devait en quelque sorte réaliser une « ingénierie » culturelle, c'est-à-dire, éliminer les éléments négatifs de la culture autochtone (incompatibles avec le monde occidental) et conserver les traits positifs (c'est-à-dire utilitaires, comme l'artisanat).

Cette démarche était considérée comme essentielle à la formation d'une véritable nation. À l'époque où Gamio prônait l'indigénisme, entre les années 20 et 40, le pays était profondément divisé, l'État en pleine reconstruction, et chacune des nombreuses régions était dirigée par un chef militaire. Si certains d'entre eux se préoccupaient réellement de l'amélioration du niveau de vie des habitants de leur région, leur priorité n'en était pas moins de conserver et d'augmenter leur pouvoir. De plus, les régions n'étaient pas reliées entre elles et la distance culturelle entre le peuple et les groupes dominants était considérable. On doit ajouter à tous ces éléments la menace constante d'une invasion nord-américaine. Aussi, l'intégration nationale, la formation d'une conscience nationale de même que d'une identité supraethnique et suprarégionale étaient des conditions préalables à l'élaboration du projet social des groupes révolutionnaires.

La construction de l'hégémonie d'un groupe sur les autres, soit le processus de reconstruction de l'État mexicain, occupe les 40 premières années de ce siècle. Par la suite, deux courants domineront l'anthropologie mexicaine, celui des anthropologues néoporfiristes et celui des disciples de Gamio, les futurs indigénistes.

L'anthropologie des porfiristes est une sorte de mélange de particularisme historique boasien, d'ethnographie folklorique et d'archéologie d'antiquaire, ce qui leur permet de se soumettre au pouvoir en glorifiant (et en momifiant) l'Indien et le passé préhispanique. La plupart de ces anthropologues participeront à la fondation, en 1939, de l'Institut national d'anthropologie et d'histoire (INAH). Ils monopoliseront cette institution durant plus de 30 ans en accaparant les postes de recherche et d'enseignement. La structure universitaire et professionnelle du Mexique au milieu du siècle était passablement rachitique. Les postes d'enseignement étaient rares, les intellectuels et les scientifiques sociaux devaient souvent travailler pour plusieurs institutions en même temps.

Ce ne sera pas avant la fin des années 60 que le pouvoir de ce groupe, son monopole et la piètre qualité de ses travaux anthropologiques seront contestés sur la place publique. Ce groupe possédait un ascendant de taille sur l'École nationale d'anthropologie (ENAH) qu'il avait rapidement mise au service de la reproduction du système « méritocratique » et néoporfiriste de l'INAH (Palerm 1975: 170). L'École nationale d'anthropologie fut fondée en 1939 à l'Institut polytechnique national. En 1942, elle fut intégrée à l'INAH tout comme les musées et les autres institutions de recherche anthropologique. À partir de 1950, la fonction de l'ENAH consistait à préparer les cadres qui se substitueraient au personnel de l'INAH et occuperaient les postes qui, de temps à autre, s'ouvraient

dans cette institution (Palerm 1975: 167). L'intégration de l'école à l'INAH était difficile et l'obtention de diplômes très laborieuse en raison des tracasseries bureaucratiques. La formation théorique, souvent médiocre, était subordonnée aux dernières modes de l'anthropologie américaine.

En 1950, on dénombrait quelque 30 institutions vouées à l'enseignement, à la recherche ou à la vulgarisation de l'anthropologie et des disciplines connexes (Comas 1953). Il est cependant surprenant de constater que ces institutions étaient dirigées par un groupe restreint de personnes (*ibid.*: 129). Seuls l'ENAH et le Mexico City College offraient la formation anthropologique, mais des cours d'anthropologie étaient dispensés à l'École nationale supérieure, à l'École de médecine rurale et au Collège de Mexico. Les vingt-cinq autres institutions (musées, écoles, départements d'art populaire, d'anthropologie, etc.) constituaient le marché officiel du travail des anthropologues avec seulement 60 postes potentiels.

Dans les années 50, le programme de l'ENAH, élaboré à partir de la conception boasienne de l'anthropologie, comprend une série de cours généraux d'introduction aux diverses disciplines anthropologiques (archéologie, linguistique, anthropologie physique, ethnohistoire, écologie, etc.), complétés par les matières spécialisées choisies par l'étudiant (archéologie, linguistique, etc.). Ce programme ne présente aucun lien avec la réalité sociale mexicaine et il est plutôt centré sur les besoins de l'INAH en restaurateurs, en folkloristes et en « pyramidologues » glorifiant le passé indien du pays.

Les départements et les bureaux fondés par le groupe de scientifiques sociaux entourant Gamio constituèrent le noyau de ce qui deviendra par la suite l'Institut national indigéniste (INI). L'appareil indigéniste et ses théoriciens n'avaient aucun lien organique avec l'INAH et n'établirent de projets de formation professionnelle qu'avec l'ENAH (Comas 1964: 36). La plupart des indigénistes étaient des autodidactes, provenant d'autres disciplines que celles des sciences sociales (maîtres d'école, médecins, avocats, gens de lettres, etc.). Plusieurs d'entre eux se sont inspirés des courants anthropologiques correspondant davantage à leur praxis politique et sociale.

Les indigénistes ne formaient nullement un groupe homogène. Ils émettaient souvent des thèses contradictoires sur le « problème indigène ». Jusqu'aux années 50, trois versions de l'indigénisme avaient cours : celle des « incorporationnistes » (Gamio, Caso, Ramirez) dont la caractéristique principale était de subordonner la culture indigène et de la condamner à la disparition, celle des « intégrationnistes » (Aguirre Beltrán, Saenz, de la Fuente) qui s'inspiraient du relativisme culturel pour proposer un nouveau traitement du problème indigène, plus lié au développement régional qu'à la sélection de traits culturels positifs ou négatifs et, enfin, celle qui proposait l'application d'une politique indigéniste semblable à celle des petites nations, politique que l'Union soviétique avait pratiquée dans les années 30 (Chavez Orozco, Lombardo Toledano principalement).

Les tenants de tous ces courants se sont mis au service des régimes « révolutionnaires ». L'indigénisme servait alors les classes au pouvoir dont la tâche principale était la consolidation d'un capitalisme dépendant. À partir de 1940, alors que les régimes de Avila Camacho et de Miguel Aleman cautionnent la coalition d'intérêts commerciaux-industriels et anti-agricoles, alors qu'on abandonne la stratégie cardéniste (1936-1940) basée sur la participation des groupes de producteurs urbains et ruraux, la version intégrationniste de l'indigénisme s'est transformée en politique indigéniste officielle. La création de diverses institutions indigénistes (principalement l'INI, fondé en 1948),

offre enfin de nouveaux débouchés pour les anthropologues. La tâche essentielle de ces derniers comme des scientifiques sociaux consista désormais à résoudre le « problème indigène », consolidant par le fait même l'idéologie nationaliste ambiante. L'anthropologie devint faussement utilitaire et fut conçue comme une véritable « ingénierie » sociale dont le modèle le plus achevé sera le développement communautaire avec son cachet interdisciplinaire.

La stratégie de développement privilégiée pour les communautés est centrée sur une expansion urbaine et industrielle rapide et anarchique. L'État doit investir d'énormes sommes d'argent dans la création d'une infrastructure permettant l'accumulation du capital : des routes, des complexes hydro-électriques, des systèmes d'irrigation, d'électrification, etc. Ces projets entraînent la relocalisation complète de populations affectées par la construction de barrages. En 1949, le Gouvernement demande aux anthropologues de l'INI d'évaluer les problèmes découlant de la relocalisation des villages mazatèques affectés par la construction du barrage de Papaloapan aux confins des états de Oaxaca, Veracruz et Puebla.

Le problème qu'affrontent alors les anthropologues – ils sont peu préparés à des études couvrant un territoire énorme comme celui d'un bassin hydroélectrique – les amène à s'intéresser à la façon dont fonctionnent les structures de pouvoir locale et régionale car c'est le niveau sur lequel ils doivent agir pour éviter de lassantes réclamations autochtones. Aguirre Beltrán (1972) qui, plus tard, élaborera le corpus fondamental de la théorie indigéniste s'est basé sur cette expérience pour produire une des premières interprétations anthropologiques de la politique. Au sein des institutions indigénistes, l'anthropologue devient rapidement un administrateur et, dans le meilleur des cas, un intermédiaire entre la communauté et les appareils d'État.

Le mariage de l'indigénisme et de la stratégie de développement privilégiée par les régimes qui se sont succédés durant l'après-guerre a donné des résultats contradictoires. Si l'indigénisme a permis l'élaboration d'une théorie des rapports entre la métropole et ses satellites, il a aussi favorisé la légitimation du projet de développement socio-économique de la classe au pouvoir, projet privilégiant le capital national et étranger, tout en dorant la pilule aux indigènes et en entretenant entre eux et le reste de la paysannerie une différenciation politique.

L'aspect aliénant de la doctrine indigéniste a été amplement documenté et analysé par Warman *et al.* (1970), Stavenhagen (1972), Diaz-Polanco *et al.* (1979), Bonfil Batalla (1981) et Colombres (1982). Les contributions des théoriciens de l'indigénisme à la compréhension de la réalité sociale mexicaine ont souvent été escamotées et les critiques de l'indigénisme ont simplement jeté le bébé avec l'eau du bain. Hewitt de Alcántara (1984) et, dans une moindre mesure, Palerm (1980) et Fabregas (1983) ont au contraire effectué une des plus intéressantes revues de cette contribution. Certains des arguments de Hewitt de Alcántara nous guideront dans les paragraphes suivants.

◇ Le théorème indigéniste

Aguirre Beltrán fut certes l'un des premiers anthropologues mexicains à réaliser une analyse anthropologique de la politique et des rapports de pouvoir dans les régions indigènes. Son analyse fournissait un contrepoint aux interprétations classiques de la

science politique nord-américaine selon lesquelles la paysannerie mexicaine était amorphe et aliénée. Cet auteur a aussi effectué, sur la base de sa vaste connaissance ethno-historique, une des analyses anthropologiques les plus profondes et les plus documentées des rapports entre ville-État et communauté paysanne. Ses travaux furent réinterprétés et largement utilisés par les théoriciens de la dépendance et du colonialisme interne pour consolider leurs postulats théoriques (Hewitt de Alcántara 1984: 50) et Palerm 1975: 116).

Aguirre Beltrán a constaté que, depuis l'époque pré-hispanique, la masse rurale était intégrée à la ville-État au sein d'un système qui se renforçait dans les moments de pénurie agricole et se relâchait dans les temps d'abondance, permettant ainsi l'épanouissement temporaire d'une certaine autarcie. La conquête espagnole a raffermi cette caractéristique du système de domination. Elle a substitué à la ville-État la ville seigneuriale d'où les conquérants recueillaient le tribut au profit de la classe urbaine et de la métropole coloniale. Grâce à un rapport marchand reposant sur la force, un échange inégal s'est instauré entre la métropole urbaine et l'hinterland rural. La manipulation subtile du marquage social jouait également un rôle dans ce processus, légitimant l'exploitation à travers celle de l'infériorité raciale de l'Indien (Aguirre Beltrán 1973: 134-135).

Les communautés impliquées dans cet échange inégal avec la métropole seigneuriale formaient une région de refuge. Tout comme à l'époque pré-hispanique, les communautés de l'hinterland de la métropole régionale étaient essentiellement endogames et autonomes politiquement et économiquement. La structure régionale de domination s'appuyait sur les rapports d'oppression ethnopolitiques que les *ladinos* exerçaient sur les Indiens. La communauté, quant à elle, tentait de maintenir son identité par le renforcement de sa structure sociale spécifique, le système de *cargo* selon lequel le statut (et le membership) est acquis par la participation et l'âge et non par la richesse.

Puisque les indigénistes considéraient que l'industrialisation du pays était un processus inévitable, ils conçurent leur tâche politique comme en étant une de transformation des rapports inter-ethniques: il s'agissait de moderniser le *mestizo* (par l'industrialisation et l'urbanisation des métropoles régionales), et de prolétarianiser l'indigène en les faisant passer d'une situation de caste à celle de classe (Diaz-Polanco 1981). L'appareil indigéniste devait faciliter cette transformation, la rendre moins douloureuse et moins sauvage (Aguirre Beltrán 1976: 67). Les anthropologues de l'institution devaient coordonner l'introduction de services dans les communautés indigènes (écoles, électricité, services de santé, routes, coopératives de consommation et de production, etc.) et planifier et promouvoir les programmes de développement industriel, ce qui les amenait à côtoyer la bourgeoisie locale et nationale.

Pour comprendre la critique adressée plus tard à l'indigénisme, on doit examiner l'expérience concrète des anthropologues ayant œuvré dans ce domaine. Une des contributions les plus intéressantes de l'indigénisme a consisté à élargir les limites géographiques de ses aires de recherche, contrairement à la focalisation sur les études de communautés prônée par la tradition boasiennne. Par contre, ses répercussions sur l'enseignement et la pratique de l'anthropologie ont été importantes. La linguistique, l'anthropologie sociale et, dans une moindre mesure, l'ethnohistoire ont vu leurs champs d'intérêt se restreindre en faveur de l'étude et de la recherche de solutions utiles au renforcement de cette politique. Le cas de la linguistique offre un bon exemple de la soumission d'une discipline aux exigences d'un programme politique.

Puisque l'instrument principal de la pénétration de l'indigénisme dans les communautés fut l'école et que la langue constitue l'outil crucial de cette dernière, la linguistique dut se subordonner aux exigences de la castillanisation (Zimmermann 1982: 106). Le travail des linguistes s'est ainsi cantonné dans la description des langues indigènes, afin de produire des textes destinés à l'enseignement bilingue (Aguirre Beltrán 1973: 136). Étant donné l'énorme dépendance économique et intellectuelle du pays, la linguistique s'est transformée en chasse gardée de l'Institut linguistique d'été qui, avec l'appui des indigénistes, a monopolisé la recherche linguistique mexicaine pendant plus de 30 ans¹. Des aspects essentiels furent négligés tels le rapport entre le langage et la société, l'étude du processus de pidginisation et la problématique psychosociale des situations de bilinguisme. Il en est résulté un véritable sous-développement de la linguistique pratiquée au pays.

Les linguistes, tout comme les anthropologues, virent leurs possibilités de travail se limiter à deux marchés : la recherche à l'INAH ou dans une de ses succursales et l'administration au sein de l'INI ou dans une des institutions indigénistes. L'enseignement constituait un champ limité : si l'on excepte l'ENAH, ce n'est qu'en 1964 qu'une autre école d'anthropologie verra le jour à l'université de Veracruz à Xalapa. Cette école était accessible aux étudiants des classes moyenne et basse, contrairement à l'université des Amériques qui, un an plus tard, offrait un baccalauréat en anthropologie, accessible surtout aux étudiants issus de la bourgeoisie nationale et étrangère.

Pendant 30 ans, de 1946 à 1976, l'hégémonie de l'indigénisme a porté les anthropologues à se concentrer sur l'étude du changement social et culturel à l'aide de la théorie de l'acculturation. Un fossé existait entre le monde universitaire et la pratique indigéniste. Ce qu'on apprenait à l'école avait peu à voir avec le travail déployé au sein de l'appareil indigéniste. Même la production scientifique en fut marquée. Neuf études anthropologiques sur dix ont été produites par des étrangers en dépit de la présence d'anthropologues professionnels mexicains. C'est dire que la dépendance économique et culturelle du Mexique, conséquence de la politique développementaliste, a eu des répercussions paralysantes sur l'anthropologie mexicaine.

☒ La remise en question de la pratique anthropologique

Pour la société mexicaine, le 2 octobre 1968 marque la fin d'une courte période de rêves et de grandes aspirations. Ne pouvant composer avec le mouvement social qui contestait la sauvage répression policière assurant la domination des masses, le régime opte pour le massacre de centaines de manifestants. La génération d'étudiants et d'intellectuels qui a vécu cette époque a pris conscience que les aspirations à la mobilité sociale, la modernisation du pays, l'acculturation des Indiens, la démocratie propagée par la rhétorique officielle étaient de simples illusions.

L'École d'anthropologie a participé activement à l'organisation de la manifestation étudiante de 1968 et s'est posée comme l'un des premiers espaces de changement au pays. En 1970, les anthropologues qui ont participé activement au mouvement étudiant de 1968 publièrent un livre intitulé *De eso que llaman antropología mexicana*, « Ce que l'on appelle l'anthropologie mexicaine », (Warman *et al.* 1970) dans lequel ressortent,

¹ L'Institut linguistique d'été (Summer Institute of Linguistics) fut expulsé en 1979 mais cela ne signifie nullement que ses linguistes, qui sont aussi des missionnaires, soient sortis du pays.

avec une passion et un pessimisme aigus, le sous-développement profond et la dépendance de l'activité anthropologique au Mexique. Warman a même accusé l'anthropologie mexicaine de collusion avec le projet expansionniste du monde occidental. Faisant écho à la sévère critique que s'est attirée la discipline en raison de sa complicité à la guerre du Viêt-nam, il a également souligné que l'anthropologie d'alors servait d'abord et avant tout la métropole impérialiste et les puissances internationales. Du coup, les anthropologues impliqués dans l'analyse du colonialisme interne ont mis en évidence les failles profondes de l'indigénisme et annoncé sa déchéance historique. Ce rejet fut le premier indice d'une série de transformations à venir dans la pratique de l'anthropologie et, plus largement, dans l'enseignement supérieur au Mexique durant les années 70.

La politique développementaliste amorcée pendant l'après-guerre atteignit ses limites au début des années 60. Le Mexique connut sa première crise agricole en 1965. En 1966, Daniel Cazes publie dans *Tlatoani*, la revue de la Société des élèves de l'ENAH, un article qui montre l'inadéquation entre la formation professionnelle dispensée aux anthropologues et la réalité sociale dans laquelle se débattent les Indiens visés par l'indigénisme, les paysans et les prolétaires. Les masses étudiantes exercent alors une énorme pression sur le système universitaire auquel elles veulent avoir accès. De grands secteurs de la population voient dans la scolarisation la voie privilégiée de la mobilité sociale. Lentement mais sûrement, l'ENAH est envahie par des étudiants d'origine modeste délogeant ceux d'origine bourgeoise, qui se réfugieront dans les universités privées comme l'Université libéro-américaine (qui créa une licence en anthropologie en 1967) et l'université des Amériques ou qui iront tout simplement étudier à l'étranger.

L'essoufflement du projet développementaliste provoque une série de mouvements paysans que la majorité des intellectuels n'arrive pas à comprendre. On assiste à la formation des premiers groupes de guérilleros paysans depuis la Révolution. Le régime au pouvoir réprime mais n'arrive à empêcher ni la vague de migration paysanne vers les villes principales, ni la détérioration constante des niveaux de vie tant en ville qu'à la campagne, ni l'accentuation de la polarisation sociale.

La vision développementaliste et technocratique dominante à l'époque faisait du développement un problème de productivité et d'efficacité. On arrivait ainsi à justifier l'exploitation continue du paysan au nom de l'étude simpliste des coûts et bénéfices (Warman 1983: 26). Cela n'expliquait pas la croissance démographique démesurée favorisée par les campagnes de vaccination, l'épuisement des sols, les rapports inégaux de marché, le changement des aspirations des communautés influencées par l'idéologie de consommation des classes moyennes urbaines, ni l'appauvrissement qui poussait les paysans à abandonner leur mode de vie et à émigrer vers les villes.

La communauté anthropologique elle-même n'échappait pas à la polarisation sociale qui caractérisait le pays. On y retrouvait des anthropologues et des scientifiques sociaux hyper-scolarisés ayant étudié à l'étranger et connaissant toutes les nouveautés du monde intellectuel et familiers avec la technologie sophistiquée de l'informatique et des banques de données. Ils occupaient des postes importants, jouissaient de la sécurité d'emploi et de bons revenus et avaient accès aux médias. Aux côtés de cette élite se débattaient des dizaines d'anthropologues vivant d'expédients comme des sous-prolétaires. Ayant à peine obtenu leur licence, ils n'avaient même pas accès aux publications anthropologiques les plus élémentaires. La pénurie de débouchés et les processus de formation scolaire provoquaient fréquemment l'émergence de *cacicazgos* intellectuels. Ainsi, un ou deux anthropologues occupant des positions de pouvoir pouvaient contrôler une cohorte

d'anthropologues à qui ils accordaient des contrats temporaires ou faisaient réaliser des tâches subalternes.

D'une certaine façon, le sous-développement du pays condamnait aussi l'anthropologie au sous-développement. En effet, celle-ci se caractérisa par la faiblesse des débouchés professionnels, peu de diversité dans les centres de formation, des rapports de clientélisme au sein de la communauté scientifique, des étudiants incapables de se consacrer à temps complet à leurs études, une absence presque totale de bibliothèques, de publications spécialisées de qualité et de banques de données accessibles et adéquates pour la formation universitaire. Cette situation s'est modifiée avec l'arrivée au pouvoir du régime populiste de L. Echeverría (1970-1976).

◇ Les embarras d'une illusion

Si la crise de 1968 a fait prendre conscience aux intellectuels que le miracle mexicain n'existait pas, au début des années 70, le pays s'engage dans ce que l'on appelle « l'ouverture démocratique ». Le régime au pouvoir accroît sa dette extérieure pour financer des dépenses sociales qui permettront d'étouffer, au moins partiellement, les protestations. La réforme universitaire est entreprise dans ce contexte. D'énormes sommes d'argent sont affectées à l'enseignement supérieur et elles en atténueront temporairement les grandes contradictions (Fuentes Molinar 1979: 261). Du coup, les portes de l'ascension sociale semblent à nouveau s'ouvrir.

L'anthropologie profite des retombées de cette réforme, tout comme l'appareil indigéniste, qui croît sans cesse durant cette période². Il en résultera la rupture du monopole des marchés du travail pour les anthropologues et la diversification des centres de recherche et d'enseignement. Une nouvelle politique de recherche scientifique s'élabore autour du Conseil national des sciences et de la technologie (CONACYT) (Leff 1979: 273). Celle-ci entraîne une certaine politisation des scientifiques mexicains, qui devraient désormais défendre les avantages sociaux qu'ils venaient d'acquérir.

Une des conséquences pour les anthropologues du mouvement des années 1968-1970 fut la restructuration totale de l'ENAH. L'examen d'admission fut aboli, ce qui permit à l'École de s'ouvrir à toutes les classes sociales. Cet examen servait de prétexte pour éliminer les étudiants qui ne provenaient pas de la classe moyenne élevée, ceux-là même que l'on disait détenteurs exclusifs du capital culturel indispensable pour entrer à l'ENAH. Des exigences bureaucratiques qui empêchaient une graduation rapide des étudiants furent éliminées, en particulier la formation des comités de thèse qui, jusqu'en 1968, se réalisait selon les rapports de clientélisme qui dominaient la profession. Le problème des équivalences fut aussi résolu, ce qui donna aux maîtres normalistes l'accès à l'ENAH.

Deux des faits marquants de toutes ces transformations furent sans doute la croissance rapide des inscriptions à l'ENAH et le caractère plus prolétarien des effectifs étudiants. Jusqu'en 1969, le nombre d'étudiants inscrits était demeuré stationnaire : 460 inscriptions en moyenne. Trois années plus tard, ce nombre s'élève à 790. En 1975,

² Jusqu'en 1970, le nombre de centres coordonnateurs indigénistes (CCI) avait été infime : pas plus de 12. En 1976, il est de 64. Après 1976, l'appareil indigéniste se diversifie. Des bureaux de direction sont ouverts dans différentes agences pour traiter des problèmes des populations indigènes, comme la Direction générale d'éducation indigène, la Direction des cultures populaires, etc.

l'ENAH se transforme en école populaire et on y compte plus de 2 100 inscriptions. En 1985, on estime que ce nombre s'éleva à 3 300 pour tous les semestres³.

La modification du programme d'études fut une autre mesure qui donna une nouvelle orientation au travail anthropologique au Mexique. L'approche boasienne fut délaissée et le contenu des cours d'introduction fut complètement modifié. Toutefois, la structure du programme resta la même, la division classique de l'anthropologie en diverses branches fut maintenue. Aujourd'hui, on fait de sérieux efforts pour réévaluer la problématique que peuvent partager des sous-disciplines si différentes les unes des autres. Doit-elle s'inspirer du concept de culture comme le prétendent les archéologues critiques (Gándara *et al.* 1985) ou découlera-t-elle de l'analyse de l'évolution sociale et biologique comme l'affirment les anthropologues adeptes de l'écologie culturelle ? Le débat n'est pas clos.

Le tournant le plus radical découle de l'introduction du marxisme. L'étude des textes classiques de l'anthropologie fut remplacée par de nombreux séminaires et conférences sur le matérialisme historique et le matérialisme dialectique, l'anthropologie, la linguistique et l'archéologie marxistes. On alla même jusqu'à proposer, sous l'égide du marxisme althussérien, de substituer l'anthropologie au marxisme.

La formation par les séminaires thématiques se révéla hautement avantageuse dans la mesure où elle permettait de dépasser les cours magistraux monographiques et monotones et favorisait une approche multidisciplinaire. La discussion de problèmes concrets et immédiats directement liés à l'expérience du terrain était à l'ordre du jour. Il en découla toutefois certains excès doctrinaires qui se sont exprimés dans une marxologie virulente et stérile. Si des anthropologues inspirés par la théorie de la dépendance avaient critiqué l'anthropologie mexicaine pour sa négligence des problèmes de fond, bon nombre d'anthropologues marxistes furent accusés de se désintéresser de la tradition anthropologique et de se consacrer à la critique de la société en s'appuyant souvent sur une inflation de citations de Marx et des auteurs marxistes.

La restructuration de l'ENAH entraîna également des changements dans le corps professoral, ce qui explique en partie le développement de cette anarchie contestatrice et doctrinaire. La plupart des professeurs qui dirigeaient les séminaires sur le marxisme n'étaient pas anthropologues. Ils avaient été formés surtout en économie, en philosophie ou en lettres. Leur ignorance de la tradition anthropologique représentait un handicap majeur mais il n'y avait pas suffisamment d'anthropologues bien préparés et disponibles, la plupart étant à l'emploi de l'État ou d'universités privées. En conséquence, la génération formée à l'ENAH entre 1970 et 1978 fut largement autodidacte. L'ENAH ne pourra compter sur un corps professoral formé en majorité d'anthropologues qu'à la fin des années 70.

En 1979, alors que les effectifs étudiants croissent et que le programme de formation de base est repensé, l'ENAH crée des programmes de maîtrise en linguistique, en archéologie et en anthropologie sociale. Suivant la tradition, ils se sont articulés autour de séminaires thématiques (anthropologie urbaine, idéologie, anthropologie médicale, problèmes ruraux) au sein desquels les étudiants de maîtrise discutent de leurs projets de recherche. Cette formation est complétée par des matières communes et optionnelles que les étudiants peuvent prendre dans n'importe quelle autre université reconnue par l'ENAH.

³ Ces chiffres non officiels sont approximatifs. L'impossibilité d'obtenir ce type de données m'empêche de démontrer avec précision le processus d'expansion des inscriptions à l'ENAH et à d'autres institutions.

D'une certaine façon, on peut dire que la politique d'éducation du régime d'Echeverría a permis la diversification de la recherche et de l'enseignement de l'anthropologie. La plupart des institutions actuelles vouées à la recherche anthropologique ont été créées entre 1970 et 1980. Celles qui existaient déjà ont été consolidées à la même époque. Jusqu'en 1968, les institutions offrant un baccalauréat en anthropologie étaient l'ENAH, l'université de Veracruz à Xalapa et l'université des Amériques. En 1969, une licence en anthropologie sociale et, deux ans plus tard, une maîtrise sont mises sur pied à l'Université ibéro-américaine. Mais l'injection de ressources et la rupture du monopole de l'ENAH-INAH ne se feront sentir en anthropologie sociale que tard dans la décennie.

L'impact le plus immédiat de cette ouverture s'est produit au sein de la recherche. Le Plan national des sciences et de la technologie (Leff 1979: 267) a permis la création du Centre de recherches supérieures de l'INAH (CISINAH) en 1972. Il fut dirigé par Palerm qui donna l'impulsion finale à la diversification de la pratique anthropologique au Mexique. À la même époque, des centres de recherche qui végétaient depuis des années furent réactivés. Ce fut le cas du Centre de recherches historiques de l'INAH (CIHINAH), de l'Institut de recherches agricoles (IIA), de l'Institut de recherches anthropologiques et de l'Institut de recherches sociales de l'Université nationale autonome de Mexico (UNAM), et de l'Institut de recherches pour l'intégration sociale de l'État de Oaxaca (IIISEO qui, plus tard, se transformera en Centre de recherche sur l'intégration sociale, CIIS). On a également fondé le Centre d'études sur le tiers monde et permis l'installation au Mexique de la Faculté latinoaméricaine des sciences sociales (FLACSO), expulsée par la dictature chilienne. De plus, on favorisa largement la formation d'« associations civiles » intéressées à organiser des centres de documentation et d'études, tel le Centre anthropologique de documentation de l'Amérique latine (CADAL). Les centres régionaux de documentation et d'information qui employaient fréquemment des anthropologues furent renforcés.

Le collège de Mexico s'agrandit pour devenir pratiquement une université. On y réalise toujours les recherches sociales et anthropologiques les plus innovatrices au pays. En 1979, l'Institut polytechnique national, berceau de l'École nationale d'anthropologie, réorganisait son Centre de recherches administratives et sociales et accueillait un bon nombre d'anthropologues.

Une série de collèges présentant des structures similaires à celle du collège de Mexico furent fondés au début des années 80. Le collège de Michoacan offre depuis 1981 une maîtrise en anthropologie, en linguistique et en études ethniques et rurales. Le collège de Sonora s'ouvre en 1983 et celui de Bajío, dans l'état de Guanajuato, en 1984. Ces deux collèges se consacrent à la recherche et à la vulgarisation⁴.

Lorsque l'Université autonome métropolitaine (UAM) fut créée, son département d'anthropologie offrit d'abord la licence puis plus tard la maîtrise (1975). Au Yucatan, l'École des sciences anthropologiques (ECA) vit le jour en 1970 au sein de l'université du Yucatan. Une école d'anthropologie offrant la licence en anthropologie sociale fait également partie de l'Université autonome de Puebla depuis 1975 et de l'Université autonome de Guadalajara depuis 1976. En cette même année, l'Université autonome de Chiapas a organisé son École des sciences anthropologiques à San Cristobal las Casas. Enfin, l'université de Sonora à Hermosillo et l'Institut technologique de Monterrey offrent une maîtrise en linguistique.

⁴ Le nombre d'institutions créées à cette époque est impressionnant et je ne mentionne que les plus importantes, celles qui ont balisé les chemins qu'a empruntés l'anthropologie au Mexique.

Le régime d'Echeverría voyait dans la réconciliation avec les intellectuels et les universitaires une façon d'adoucir les aspérités de ses nouvelles stratégies politiques. Il n'hésita donc pas à fournir des ressources à l'éducation universitaire et à soutenir la construction d'une infrastructure minimale pour la recherche. Si ce réformisme est demeuré limité et n'a pas engendré une plus grande démocratisation, il n'a pas empêché certaines percées en anthropologie, même au-delà de l'enseignement.

Une de ces percées est certes la parution de revues nouvelles. Jusqu'en 1968, la publication est le privilège de quelques-uns. À partir de 1972, on assiste à une éclosion dans le domaine. Des périodiques anciens et prestigieux se renouvellent, tels *América Indígena* et *Anuario Indigenista* publiés par l'Institut indigéniste interaméricain (III). La *Revista Mexicana de Sociología* publiée par la faculté des sciences sociales de l'UNAM fait également peau neuve et publie régulièrement des articles à teneur anthropologique. Parmi les publications les plus importantes, les revues *Nueva Antropología*, publiée par l'ENAH, et *Cuadernos Políticos* constituent les forums des débats les plus intéressants parmi ceux qui préoccupent les anthropologues mexicains. L'Université ibéro-américaine publie sa revue *Comunidad* et la UAM les revues *Cuadernos Universitarios* et *Iztapalapa*. L'Institut de recherches agraires publie *Cuadernos Agrarios*, revue essentielle à la compréhension de la problématique paysanne au pays. *Civilización*, publiée par le Centre anthropologique de documentation sur l'Amérique latine (CADAL) et le *Boletín de Antropología Americana*, publié par l'Institut panaméricain de géographie et d'histoire, paraissent jusqu'à la fin des années 70.

Le travail d'édition le plus important est néanmoins réalisé par le ministère de l'Éducation publique et par le CISINAH qui se chargent dans les années 70 de publier les livres et les thèses les plus importantes dans le domaine des sciences sociales et de l'histoire. Il en est de même des publications du collège de Mexico, du CIIS, de celles des divers collèges et de la plupart des centres de recherches.

Cette effervescence de publications et l'ambiance favorable à la recherche anthropologique ont été renforcés par la restructuration du Conseil national des sciences et de la technologie (CONACYT). Cet organisme offre un programme de bourses accessibles à la plupart des universitaires réussissant à se faire admettre dans une universités étrangère. Le CONACYT permet ainsi de combler le fossé entre les anthropologues hyper-scolarisés et sous-scolarisés qui a caractérisé la profession durant les trois dernières décennies. Le programme de bourses du CONACYT est complété par une série de mesures proposées par les universités à leurs professeurs pour poursuivre leurs études graduées à l'étranger.

L'ouverture de l'anthropologie aux masses a obligé les professionnels à réfléchir à la pratique de l'anthropologie au Mexique et à élaborer un code de déontologie visant à établir des normes pour les tâches des anthropologues et à en superviser la formation. C'est pour remplir ces objectifs que fut créé en 1975 le Collège des ethnologues et des anthropologues du Mexique, association qui joue depuis un rôle important dans la politisation de la pratique anthropologique⁵.

⁵ Les pronunciamientos de l'évaluation par le Collège des ethnologues et des anthropologues des activités supposément pédagogiques de l'Institut linguistique d'été ont directement contribué à ce que le gouvernement mexicain ne renouvelle pas le contrat de coopération linguistique avec cette institution (Stoll 1984). De plus, le Collège a pris position dans les débats les plus importants menés au pays et à l'étranger : à titre d'exemple, il faut mentionner ses déclarations sur le problème de l'Amérique centrale et sur l'attitude du Front sandiniste envers les minorités ethniques (Miskito) au Nicaragua (CLALI 1982 et 1983).

La diversification et la décentralisation de la recherche, du marché du travail et de l'enseignement de l'anthropologie ont donné lieu à l'expression d'une pluralité de points de vue et d'intérêts. La formation d'anthropologues mexicains à l'étranger et la venue d'un bon nombre de scientifiques sociaux chassés par diverses dictatures sud-américaines ont aussi enrichi la discipline. Qui plus est, la prolifération des centres d'enseignement et de recherche a provoqué la restructuration des anciennes élites anthropologiques de même que la remise en question de leurs intérêts et de leurs optiques.

◇ Les années de débats

Pendant les années 70, l'étude de l'économie paysanne fut un thème clé de l'anthropologie. Quatre courants divergeant sur l'avenir de la paysannerie ont provoqué une révision du travail de terrain et mis en relief le rôle de l'anthropologie et des anthropologues dans la construction d'un nouveau projet social. Ces courants étaient représentés par les dépendantistes et leur approche structuraliste de l'histoire (R. Stavenhagen 1972), les marxistes orthodoxes (R. Bartra 1974), les marxistes révisionnistes (Paré 1977, Diaz-Polanco 1977) et les écologistes culturels (Warman 1976). Ils partageaient la même problématique, l'analyse de l'économie paysanne et son rapport avec le système capitaliste national, et la même terminologie. Mais ils se distinguaient essentiellement par le sort qu'ils réservaient à la paysannerie mexicaine si bien qu'on les a vulgairement qualifiés, les uns de « paysannistes » (Warman et Stavenhagen), les autres de « dépayannistes » (R. Bartra).

Les « dépayannistes » ne condamnent pas la paysannerie à la disparition. Cependant ils ne lui reconnaissent pas la capacité de générer un projet social propre et ils croient qu'elle doit se soumettre au projet social du prolétariat industriel. Les « paysannistes », qui soutiennent le contraire, prônent plutôt une alliance de classes et défendent la thèse d'un pays rural moins centralisé qui surmonterait l'urbanisation anarchique et le déséquilibre écologique dans lequel se débat le Mexique en raison de l'hégémonie du projet industriel. Dans ce contexte, la prolétarianisation de la paysannerie signifierait son aliénation et son appauvrissement (Hewitt de Alcántara 1984: 164-169).

Les études anthropologiques sur la paysannerie se sont concentrées sur l'articulation de l'économie paysanne à l'économie nationale, notamment sur les mécanismes d'extraction du surplus généré par l'unité de base, l'unité familiale de production, de même que sur le rapport politique entre les paysans et les autres classes sociales. La réflexion autour de l'articulation des modes de production a favorisé un vif débat autour de la séquence M-A-M et autour de la loi de la valeur. Mais ce débat n'a produit qu'une littérature équivoque remplie de citations et d'affirmations talmudiques et il s'est épuisé rapidement. Une vision classiste du problème paysan a remplacé la problématique de l'articulation des modes de production. Les travaux se sont alors centrés sur le problème de la rente foncière, permettant ainsi de comprendre pourquoi les paysans continuent toujours de lutter pour l'accès à la terre (Warman 1983: 29).

Ceux qui, comme Esteva (1983), conclurent que la coexistence d'une agriculture paysanne et d'une agriculture capitaliste était possible ont réclamé pour la paysannerie la protection de l'État, la fondation et la réorientation de l'appareil agrariste mexicain et le renouvellement de la politique agraire. Cette interprétation de la réalité paysanne a eu une certaine influence durant le sextennat d'Echeverría. Une des fractions de la classe au pouvoir, profondément intéressée à consolider la capacité d'intervention de

l'État mexicain, était ouverte à cette vision du problème paysan. Ceux qui s'y opposaient sans cesser pour autant d'être « paysannistes », en particulier Warman (1983), cherchaient avant tout la consolidation de ce que Gramsci appelle l'hégémonie des classes subalternes, dont la paysannerie, comme unique voie d'accès à la démocratie.

En fait, ce débat porte sur la capacité des sciences sociales d'influencer la réalité alors qu'elles ne peuvent la prédire (Hewitt et Alcántara 1984: 178). Il est possible de mesurer le poids de ces interprétations anthropologiques sur l'élaboration du politique et du social lorsque l'on examine le rôle de l'anthropologie dans le processus d'émancipation des groupes indigènes. Cela est devenu patent lorsque Stavenhagen (1972) a invité les scientifiques à décoloniser les sciences sociales en étudiant non seulement les pauvres mais aussi les riches afin de produire un savoir social utile à la libération des classes exploitées.

☐ L'ethno-développement et l'ethno-populisme

Le rejet de la politique indigéniste intégrationniste a été compensé par une croissance remarquable de l'appareil indigéniste entre 1970 et 1976. Ce que l'on appellera plus tard l'« indigénisme de participation » commence alors à émerger des cercles indigénistes. Le régime d'Echeverría avait établi un pacte avec les paysans et les indigènes. Du jour au lendemain, ces derniers furent projetés sur la scène nationale et internationale. Sous l'impact des critiques des anthropologues qui ont dénoncé, au début des années 70, les fondements de la « paix blanche » et la politique ethnocidaire des États occidentaux, l'indigénisme intégrationniste perdit toute connotation de justice sociale mais fut décrié. Chez les professionnels indigènes et les anthropologues critiques, l'étiquette « acculturé » équivalait même à celle de traître et d'aliéné.

Dans ce contexte, l'État cessa de compter sur les professionnels qu'on appelait culturalistes ou intégrationnistes et dont la majorité étaient sur le point de prendre leur retraite. Les organisations indigènes réclamèrent la possibilité de « participer à la gestion des appareils indigénistes » et le régime en place favorisa l'accès des professionnels indigènes à l'appareil.

Avec l'appui d'organisations internationales (tel le Conseil mondial des peuples indigènes) et nationales (comme le Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) et la Confédération nationale paysanne (CNC), un certain nombre d'organisations indigènes, dont le Conseil national des peuples indigènes (CNPI) et l'Association nationale des professionnels indigènes bilingues, association civile (ANPIBAC), virent le jour. Leurs dirigeants furent rapidement et intelligemment projetés sur la scène publique par leur participation à des colloques, à des tables rondes et à des congrès nationaux et internationaux. Un mouvement indianiste se consolida de la sorte tout en demeurant dépendant de l'État.

À l'« indigénisme de participation » dont on s'était servi pour déplacer les anciens indigénistes succéda l'indigénisme autogestionnaire, axé sur l'ethno-développement. Ce mouvement devint un véritable « projet de civilisation » destiné aux groupes indigènes (Bonfil Batalla 1981). L'objectif ultime de ce projet résidait dans le « contrôle autonome des ressources culturelles » de ces groupes (Valencia 1984). Comme ceux-ci ne disposaient pas d'une intelligentsia proprement dite pour faire valoir ce type de mouvement, des anthropologues se chargèrent de lui donner un fondement scientifique.

Des théoriciens se consacrèrent même à la tâche de ré-interpréter l'histoire et la théorie anthropologique pour approfondir les bases historiques et sociologiques de l'ethno-développement, conçu comme opposé à l'anthropologie appliquée⁶.

L'anthropologie a joué et joue encore un rôle essentiel au sein de ce projet de civilisation. Si les anthropologues veulent pratiquer une « anthropologie sociale d'appui », ils doivent transmettre leurs connaissances, leurs méthodes d'analyse et leurs informations aux leaders indigènes, ceux-là même qui renforceront les mécanismes d'autodéfense et d'autodétermination de leur société (Colombres 1982). En sa qualité de conseiller temporaire de la communauté indigène, l'anthropologue pose ainsi les jalons qui conduiront à l'anéantissement de cette pseudo-science occidentale qui, dans les mains des leaders indigènes, se transformera en instrument de libération.

L'expérience la plus importante réalisée par le principal investigateur de cette tendance, Colombres, fut la mise sur pied du Centre culturel Mazahua. Suivant de près les expériences menées par la communauté navajo aux États-Unis, ce centre tente d'organiser des institutions indigènes indépendantes de l'indigénisme. Il faut cependant signaler que la plupart des actions inspirées par la décolonisation des sciences sociales furent réalisées au sein de l'appareil d'État. En 1976, Stavenhagen a fondé le Département des cultures populaires et a lancé une série de projets de sauvetage culturel. Des techniciens indigènes devaient être formés au sein de ces projets qui, bien que dépendants de l'État dans un premier temps, soit du ministère de l'Éducation publique pour les salaires, jetteraient les fondements d'institutions indigènes autogérées, aptes à défendre et à reproduire la sous-culture de chacun des groupes.

Ces expériences ont nourri durant les dernières années les rangs des nouveaux indigénistes. Malgré leur originalité, elles sont restées à la remorque des régimes au pouvoir et de leur volonté de canaliser des sommes importantes vers les programmes à caractère social. Dans ce contexte, le nouvel indigénisme ressemblait étrangement à une politique d'emploi qui permettait à l'État de se créer une clientèle de salariés dans les communautés indigènes, d'asseoir sa légitimité et de faire miroiter des projets d'ascension sociale. Chose certaine, sous le couvert de l'ethno-développement, l'appareil indigéniste a été rajeuni.

Les critiques les plus lucides de l'ethno-développement ont signalé que cette approche est ethno-populiste. Selon eux, elle a permis d'harmoniser le progrès des forces productives dans les communautés indigènes et les rapports traditionnels de pouvoir qui avaient perdu le contrôle politique de la communauté. Les conseils suprêmes, les institutions et innovations politiques et idéologiques introduites par l'État dans les communautés assurent maintenant ce contrôle, plus rationnel et « civilisé » mais pas moins subordonné.

⁶ Le point de départ réside dans l'hypothèse que l'histoire, négative pour les indigènes, se transforme, selon les principes de la dialectique hégélienne, en un instrument de revendications et de libération. Il est nécessaire, à cette fin, que les indigènes eux-mêmes ré-écrivent leur histoire en accord avec leur propre système de pensée. Du coup, l'usage du marxisme est abandonné parce que occidental et colonisateur. Le cœur de cette interprétation est l'existence du rapport colonisé-colonisateur qui dessert l'indigène. Inversement, la communauté indigène est idéalisée, vue comme garante de l'équilibre écologique et dépositaire d'un savoir indigène. Toute possibilité d'alliance avec les autres classes sociales est rejetée d'autant plus facilement que les classes urbaines sont considérées comme des produits de l'aliénation occidentale (voir Bonfil Batalla (1982, 1985) et Valencia (1984) pour les fondements de l'ethno-développement et la vision indianiste et Burguete Cal y Mayor (1982) pour sa critique).

Les critiques ont d'ailleurs souligné que les organisations indianistes constituent en fait des appendices partisans et des instances de recrutement pour les élections, ce qui révèle à la fois leur force et leur faiblesse (Burguete Cal y Mayor 1982). Au fond, les critiques de l'indianisme affirment que l'idée de la « révolution indienne » n'est qu'une façon de contrer la révolution de classes.

Ces remises en cause de l'indianisme et de l'ethno-développement se comprennent davantage si l'on tient compte de l'habile manipulation par l'impérialisme nord-américain de la question ethnique au Nicaragua (Boege 1987) et dans les pays où les organisations populaires tentent de prendre le pouvoir. Sans nier la spécificité ethnique des groupes indigènes, ces auteurs, marxistes en majorité, proposent une analyse critique de la société qui permet d'identifier les versions du populisme et du réformisme et de montrer qu'elles peuvent faire dévier les alliances au sein des classes populaires. Selon eux, le rôle de l'anthropologue consiste à analyser scientifiquement la société afin d'élaborer les alternatives au changement social tout en participant lui-même à ce changement dans des organisations de partis.

Un troisième courant, marxiste mais non orthodoxe et engagé dans le changement social, suggère qu'il est urgent de comprendre le caractère ambigu de la production scientifique et les risques liés à son application sociale. Selon les tenants de ce courant, ni la position politique de l'anthropologue ou du scientifique ni les intentions politiques des divers groupes de la société ne déterminent nécessairement la nature politique des résultats du travail scientifique. Concrètement, cette position signifie que les régimes politiques actuels ont besoin d'une anthropologie critique et efficace qui se concentre de façon plus précise sur les problèmes sociaux. Dans cette ligne de pensée, l'existence de courants anthropologiques contraires aux intérêts de la classe au pouvoir est non seulement possible mais aussi désirable. Le rôle de l'anthropologue est donc surtout d'analyser sa société et de contribuer à la recherche de solutions objectives aux problèmes du pays. Mais là s'arrête la tâche de l'anthropologue en tant que scientifique social. Au-delà de ces limites, chaque personne est libre de déterminer l'orientation et le sens de son action personnelle (Palerm 1975: 174).

Ces trois conceptions du rôle de l'anthropologue et de l'anthropologie ne sont pas les seules mais elles demeurent encore les plus importantes et les plus représentatives tout en s'inscrivant dans le sillon des transformations issues des années 70. De fait, seul le courant néoporfiriste semble en perte de vitesse.

L'éclatement du monopole de l'anthropologie, favorisé par la conjoncture populiste des régimes d'Echeverría et de Lopez Portillo, a permis la croissance et la décentralisation de l'appareil universitaire et des centres de recherche ainsi que l'ouverture de nouveaux marchés du travail, ce qui a contribué à diversifier les champs de recherche et d'intervention des anthropologues.

Depuis le début des années 80, plusieurs institutions et organismes publics et privés ont commencé à engager des anthropologues pour la planification et l'exécution de leurs activités. Parmi ces institutions, on trouve principalement le ministère de l'Éducation publique, la Commission fédérale de l'électricité, le ministère des Ressources hydrauliques, le ministère de la Réforme agraire, l'Institut mexicain de la sécurité sociale, le ministère de la Pêche et le ministère de la Planification et du Budget. Parmi les organismes privés, on compte la Banque du Mexique et diverses entreprises de consultation sur les problèmes urbains.

Cet élargissement du marché du travail a favorisé le développement de domaines de recherche qui étaient demeurés pratiquement marginaux et a suscité la consolidation des domaines traditionnels tels ceux de l'anthropologie de l'éducation, de l'anthropologie de la santé, du développement de la communauté et des études ethniques.

Certains domaines autrefois marginaux se sont développés autour des années 80, comme les études de la condition féminine auxquelles la revue *Nueva Antropología* accorde une attention particulière, l'anthropologie urbaine (Alonso 1980), l'analyse anthropologique de la politique en liaison avec les groupes paysans et les élites dirigeantes (Fabregas 1983), l'anthropologie maritime (Breton *et al.* 1985), l'étude des groupes ethniques non indigènes, le changement régional avec une concentration sur l'impact régional et écologique des industries pétrolières et sidérurgique (Allub et Michel 1980), l'anthropologie du travail (Novelo et Urteaga 1979), l'assistance aux groupes indigènes pour l'autogestion (Colombes 1980) et l'aide à la revalorisation des cultures populaires (Stavenhagen 1979).

Dans tous ces domaines, tout comme dans les domaines plus traditionnels, l'apport original des anthropologues les a distingués des praticiens des autres disciplines des sciences sociales. Les réflexions autour du concept de culture ne sont pas indépendantes de cet apport (Fabregas 1983, Hewitt de Alcántara 1984). Chose certaine, elles sont concomitantes aux préoccupations sociales qui ont caractérisé le débat entre les anthropologues durant la dernière décennie et se sont réalisées surtout à partir des thèses gramsciennes sur les deux aspects de l'élaboration de l'hégémonie : la coercition et le consensus. C'est d'ailleurs par un approfondissement du rapport dialectique entre la culture et la politique que quelques anthropologues mexicains se sont interrogés autant sur la dynamique interne de l'inter-action entre la société et l'État (Fabregas 1983: 19) que sur la façon dont se forme la classe dirigeante et dont se maintient sa domination sur les classes subalternes sans recourir à la coercition (Menendez 1983a).

Loin de nier le caractère ambigu de l'appareil étatique et ne voulant pas seulement s'en tenir à la dénonciation publique de la nature violente et aliénante de la dictature de classe que le groupe dirigeant exerce comme un droit et un privilège, ces anthropologues se proposent d'élucider et de diffuser les mécanismes, la logique et la subtilité que la classe dirigeante met en œuvre pour maintenir la paix. Cette optique innovatrice de l'analyse de l'organisation des rapports de classe permet d'interroger la façon dont les classes subalternes doivent poser le problème de la construction de leur propre hégémonie et de la reproduction de leur vision du monde. D'une certaine façon, cette démarche a permis également de clarifier le rôle des intellectuels et des scientifiques sociaux dans la construction d'une telle hégémonie et a favorisé une analyse critique des conséquences de la « participation sociale » grâce à la décentralisation, aux réformes politiques et éducatives, aux programmes de santé, au développement économique, etc. (Menendez 1983a et 1983b).

En raison de l'expansion du marché du travail, les anthropologues ont été invités à travailler au sein d'équipes interdisciplinaires de recherche et d'intervention. Ce travail interdisciplinaire a même contribué à faire revivre la tradition anthropologique oubliée durant les années 70 par l'intermédiaire d'une revalorisation critique des classiques amorcée par Palerm (1974, 1976, 1977).

Sous cet angle, l'anthropologie pratiquée au Mexique présentement semble s'orienter vers la constitution d'un paradigme original, différent de celui des périodes antérieures

et auquel s'intégreront des approches variées, des champs d'intérêts diversifiés et des groupes étudiés qui ne seront plus seulement les autochtones et les paysans.

☒ Conclusion

La plupart des analyses de la pratique anthropologique au Mexique comportent un jugement sévère sur la discipline et ses praticiens et aboutissent à des conclusions pessimistes dues en grande partie au rôle joué par l'anthropologie (Medina et García Mora 1983; Díaz Polanco *et al.* 1979; Baez-Jorge 1982; Warman *et al.* 1970; Lameiras 1979).

Il ne fait aucun doute que l'anthropologie a été activement impliquée dans l'élaboration de l'hégémonie des classes dominantes au Mexique. L'indigénisme constitue l'exemple le plus patent du potentiel colonisateur des sciences sociales. D'autres auteurs (Palerm 1975, 1980; Hewitt de Alcántara 1984; Aguirre Beltrán 1985) voient dans cette large crise de l'anthropologie mexicaine (mise en évidence et provoquée par les anthropologues eux-mêmes) une véritable contribution scientifique au débat auxquelles se livrent les sciences sociales depuis le début du siècle (Hewitt de Alcántara 1984: 189). Ce débat s'est articulé autour des axes suivants: l'intérêt de certains courants anthropologiques pour l'évolution ou le progrès des sociétés, la subordination potentielle des aspects culturels de la vie à ses aspects matériels, l'aptitude de l'anthropologie à interpréter (et à prédire) et le rapport entre la science et la réalité.

Les anthropologues mexicains ont pris position suivant le premier axe peut-être parce que la réalité du pays empêche d'évacuer la question du progrès ou de l'évolution. Chose certaine, la réalité mexicaine n'est plus analysée selon un schème linéaire. À vrai dire, l'étude du problème paysan a au moins permis aux scientifiques sociaux de se concentrer sur des thèmes qui les ont aidés à mieux comprendre cette question. Nous pensons, entre autres, aux recherches sur la transformation historique des unités paysannes de production, sur l'évolution des mécanismes d'appropriation du travail paysan, etc. (Palerm 1980).

La réflexion sur le concept de culture et les contributions que l'indigénisme a générées sur le rapport entre les ethno-types indigènes et les formes d'exploitation ont toujours été au cœur de l'opposition entre le culturel et le matériel, ce qui en anthropologie n'est pas une préoccupation scientifique banale. Aussi, l'anthropologie mexicaine a-t-elle apporté une réflexion originale à ce débat.

Que l'anthropologie ne puisse prédire comme le font supposément les sciences naturelles ne l'a pas empêché d'avoir une *influence*. Avec l'indigénisme, ce fut le cas même s'il est aujourd'hui contesté. C'est aussi encore le cas actuellement car les anthropologues participent à l'ethno-développement et exercent une critique sociale reconnue.

Quant aux rapports entre la science et la réalité, le quatrième axe du débat, il serait illusoire de croire que l'anthropologie pratiquée au Mexique s'articule absolument à la réalité empirique. Elle tire sa problématique de l'ensemble des paradigmes de la discipline et c'est pour cette raison que des groupes entiers de chercheurs peuvent se concentrer sur des problèmes n'ayant aucune répercussion immédiate sur la réalité empirique du pays. C'est aussi pour cette raison que l'arrivée de scientifiques sociaux chassés de leur pays par les dictatures de même que les séjours que les anthropologues mexicains font à l'étranger ont eu une influence décisive sur ce qu'on appelle l'anthropologie mexicaine.

Quand en 1972 Stavenhagen a proposé la décolonisation des sciences sociales, il a marqué un pas de plus vers l'épuration des paradigmes scientifiques qui préoccupent l'anthropologie en général et clarifié le rapport entre la science et la réalité. Plusieurs anthropologues mexicains ont pris cette proposition au sérieux et considèrent qu'il n'existe pas une façon unique de décoloniser les sciences sociales. Une pluralité d'optiques serait indispensable de même qu'une diversité d'écoles, une décentralisation de la recherche et de l'enseignement et, enfin, l'exercice continu et honnête de la critique sociale et culturelle.

Le Mexique est passé d'un projet développementalisme à la fois social, économique et moral à une crise aux effets complexes. L'anthropologie a été traversée par ces changements et a développé une certaine dose de réalisme parfois teinté d'amertume. Aujourd'hui, le Mexique est engagé dans la formation de ce que Gramsci a appelé le compromis historique d'un bloc de groupes sociaux et de courants idéologiques dissemblables mais qui apparemment présentent la seule alternative au fascisme, à la dictature militaire et au néo-colonialisme. Bon nombre d'anthropologues mexicains travaillent activement à la formation de ce compromis et se préoccupent de ce que leur discipline se penche sur les problèmes pertinents afin d'imaginer un futur qui ne soit pas la répétition d'un passé auquel peu souscrivent.

(Texte inédit en espagnol traduit par Marie-France Labrecque)

BIBLIOGRAPHIE

AGUIRRE BELTRÁN G.

- 1972 *Regiones de refugio*. México: Ediciones del INI.
 1973 *Teoría y práctica de la educación indígena*. México: Sep-setentas.
 1976 *Obra Polémica*. México: Sep-INAH.
 1984 « La polémica indigenista en México en los años 70 », *Anuario Indigenista*, XLIV: 7-28.
 1985 *Uso y desuso de las lenguas indígenas en México*. México: Ediciones de la Casa Chata.

ALLUB L. et M.A. Michel

- 1980 *Industria Petrolera y Cambio en México*. México: Cuadernos del CIIS, no 2.

ALONSO J. (éd.)

- 1980 *Lucha urbana y acumulación del capital*. México: Ediciones de la Casa Chata.

ARIZPE L.

- 1975 « Mujer campesina, mujer indígena », *América Indígena*, XXXV: 575-577.

BAEZ-JORGE F.

- 1982a « Los Indios y el estado mexicano desde la perspectiva antropologica », *Anuario Indigenista*, XLII: 109-123.
 1982b « Indigenismo, nacionalismo y antropología en México », *Revista de la Escuela de Antropología de Yucatán*.

BAEZ-JORGE F. et R. Balderas

- 1982 « La educación bilingüe-cultural: ¿encrucijada de las lealtades étnicas y los conflictos de clase? », in A.P. Scalon et J.L. Morfin (éds), *México Pluricultural*. México: Ediciones SEP.

- BARTRA R.**
1974 « Modos de producción y estructura agraria en México », *Historia y Sociedad*, Segunda Epoca, no 1: 23-30.
- BOEGE E.**
1987 « La contradiction ethnie-nation : le cas des Miskitos au Nicaragua », *Anthropologie et Sociétés*, 11, 2: 49-64.
- BOEGE E. et G. Lopez y Rivas**
1984 « Los Miskitos y la cuestión nacional en Nicaragua », *Boletín de Antropología Americana*, 9: 99-107.
- BONFIL BATALLA G.**
1981 « El etnodesarrollo, sus premisas políticas y de organización », in *Reunión de Aspectos sobre etnodesarrollo y etnocidio en América Latina*. San Jose, Costa Rica. Miméo.
1982 *Utopía y revolución*. México: Editorial Nueva Imagen.
1985 « Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales », *Anuario Indigenista*, XLV: 129-165.
- BONILLA Y.**
1981 « La antropología en América Latina », *Boletín de Antropología Americana*, 3: 97-112.
- BRETON Y. et al.**
1985 *Pescadores y desarrollo nacional: hacia una valorización de la dimensión social de la pesca en México*. Université Laval.
- BURGUETE CAL Y MAYOR A.**
1982 « ¿Quiénes son los « amigos del Indio »? », *Boletín de Antropología Americana*, 5: 59-80.
- CIRESE A.M.**
1979 *Ensayo sobre las culturas subalternas*. México: Cuadernos de la Casa Chata, no 24.
- CLALI**
1982 « Manifiesto de antropólogos y científicos sociales latinoamericanos sobre la cuestión étnica en Nicaragua », *Uno más uno*, 22 octubre.
1983 « Sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina », *Boletín de Antropología Americana*, 7: 41-47.
- COLOMBRES A.**
1980 *Manual del promotor cultural*, 2 Tomes. México: Ediciones del Centro Cultural Mazahua.
1982 *La hora del bárbaro. Bases para una antropología social de apoyo*. México: Editora Premia.
- COLOMBRES A. et al.**
1982 *La cultura popular*. México: Editora Premia.
- COMAS J.**
1953 « Mexico »: 277-289, in W.L. Thomas et A.M. Pikelis (éds), *International Directory of Anthropological Institutions*. New York: Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Incorporated.
1964 *La antropología social aplicada en México*. México: Instituto Indigenista interamericano.
- DIAZ-POLANCO H.**
1977 *Teoría marxista de la economía campesina*. México: Juan Pablo Editores.
1979 « Indigenismo, populismo y Marxismo », *Nueva Antropología*, 9.

DIAZ-POLANCO H.

- 1980 « El desarrollo rural en América Latina », *Boletín de Antropología Americana*, 2: 47-59.
 1981 « El discreto encanto del indigenismo », *Boletín de Antropología Americana*, 4: 99-114.
 1983 « Antropología e historia en el siglo XIX », *Boletín de Antropología Americana*, 7: 115-142.
 1984 « Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica », *Boletín de Antropología Americana*, 10: 45-52.

DIAZ-POLANCO H. et al.

- 1979 *Indigenismo, modernización y marginalidad: una revisión crítica*. México: Editorial Nueva Imagen.

ESTEVA G.

- 1983 « Los campesinos existen », *Nexas*, 71: 31-37.

FABREGAS A.

- 1983 « El análisis antropológico de la política: el caso de México », *Boletín de Antropología Americana*, 3.

FAHIM H. (éd.)

- 1982 *Indigenous Anthropology in Non Western Countries*. Proceeding of a Burg Warstein Symposium. Durham: Carolina Academic Press.

FUENTES MOLINAR O.

- 1979 « Educación pública y sociedad », in P. Gonzales Casanova et E. Florescano (éds), *México, hoy*. México: Siglo XXI.

GÁNDARA M. et al.

- 1985 « Arqueología y marxismo en México », *Boletín de Antropología Americana*, 11.

GARCÍA CANCLINI N.

- 1984 « Investigación y política artesanal: propuestas metodológicas », *Cuadernos de Antropología Americana*, 9.

GONZALES SALAZAR R.

- 1981 *La frontera del norte: integración y desarrollo*. México: El Colegio de México.

GUERRERO J. et G. Lopez y Rivas

- 1982 « Minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional », *Boletín de Antropología Americana*, 5: 35-49.

HEWITT DE ALCÁNTARA C.

- 1984 *Paradigms in Mexican Anthropology*. Boston: Routledge and Kegan Paul.

KEMPER R.V.

- 1985 « From Nationalism to Internationalism: the development of mexican anthropology, 1939-1946 », 139-156, in J. Helm (éd.), *Social Context of American Ethnology, 1840-1984*. Washington: American Ethnological Society.

LABRECQUE M.F.

- 1987 « Les femmes et le mouvement féministe mexicain », *Anthropologie et Sociétés*, 11, 2: 95-106.

LAMEIRAS J.

- 1979 « La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo », in *Las ciencias sociales en México*. México: El Colegio de México.

- LEFF E.
1979 « Dependencia científico-tecnológica y desarrollo económico », in P. Gonzales Casanova et E. Florescano (éds), *México, hoy*. México: Siglo XXI.
- LOMBARDO TOLEDANO V.
1979 *El problema del indio*. México: Editorial Sep-setentas.
- MEDINA A. et C. García Mora
1983 *La quiebra política de la antropología social*. México: U.N.A.M.
- MEDINA A.
1982 *¿Existe una antropología marxista?* México: U.N.A.M.
- MENENDEZ E.
1983a *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autoatención (gestión) en salud*. México: Ediciones de la Casa Chata.
1983b « Las estrategias de acción en el « sector salud », in A. Azis et al., *Notas sobre las políticas del Estado Mexicano hoy*. México: Cuadernos de la Casa Chata, no 87.
- MÉXICO INDIGÉNA
1978 *INI: 30 años después*. Número especial. México: Instituto Nacional Indigenista.
- NAHMAD S. et al.
1977 *Siete ensayos sobre Indigenismo*. México: Ediciones del INI.
- NOVELO V. et A. Urteaga
1979 *La industria en los magueyales. Trabajo y sindicato en Ciudad Sahagun*. México: Editorial Nueva Imagen.
- NUEVA ANTROPOLOGÍA
1986 *La condición femenina*. Número temático.
- PALERM A.
1974 *Historia de la etnología: los precursores*. México: Editorial Sep-INAH.
1975 « La disputa de los antropólogos mexicanos: una contribución científica », *América Indígena*, XXXV, 1: 161-179.
1976 *Modos de producción y formaciones socio-económicas*. México: Edicol.
1977 *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*. México: Ediciones de la Casa Chata.
1980 *Antropología y marxismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- PARÉ L.
1977 *El proletariado agrícola en México*. México: Siglo XXI.
- PARODI C.
1981 *La investigación lingüística en México 1970-1980*. México: U.N.A.M.
- RAMOS GONZALES M.
1982 *La formación de antropólogos en Yucatán*. Tesis de licenciatura. Universidad de Yucatán, Escuela de Ciencias Antropológicas, Yucatán, México.
- RUDEL C.
1985 *Les Amériques indiennes. Le retour à l'histoire*. Paris: Karthala.

STAVENHAGEN R.

- 1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
 1972 *Sociología y desarrollo*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
 1979 *Problemas étnicos y campesinos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

STAVENHAGEN R. et al.

- 1976 *Capitalismo y campesinado en México*. México: Ediciones Sep-INAH.

STOLL D.

- 1984 « ¿Con qué derecho adoctrinan ustedes a nuestros indígenas? », *América Indígena*, XLIV, 1: 9-23.

VALENCIA E.

- 1984 « Indigenismo y etnodesarrollo », *Anuario Indigenista*, XLIV: 29-52.

VIQUIERA C.

- 1977 *Percepción y cultura : un enfoque ecológico*. México: Ediciones de la Casa Chata.

WARMAN A.

- 1976 *Y venimos a contradecir : los campesinos de Morelos y el estado nacional*. México: CISINAH, Ediciones de la Casa Chata.
 1983 « Invitación al pleito », *Nexos*, 71: 26-31.

WARMAN A. et al.

- 1970 *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

ZIMMERMANN K.

- 1982 « Perspectivas de la sociolingüística urbana en México », *Boletín de Antropología Americana*, 6: 104-117.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

L'anthropologie dans la crise et les crises de l'anthropologie au Mexique, 1970-1986

Les avatars d'un projet de développement social, économique et moral ont conduit le Mexique à une crise profonde aux effets complexes. L'anthropologie en a été marquée et a développé une certaine dose de réalisme quelquefois teinté d'amertume. Aujourd'hui, la société mexicaine semble voir dans le rapprochement entre des groupes sociaux et des courants idéologiques parfois opposés une alternative au fascisme. Plusieurs anthropologues collaborent à l'établissement de ce compromis en veillant à ce que leur discipline s'attaque aux problèmes pertinents. Ils participent ainsi à l'expression d'une nouvelle anthropologie.

*Anthropology in Crisis and the Crises
of Anthropology in Mexico, 1970-1986*

Mexico, after revising again and again her plans for social, economic and moral development, is now facing a deep crisis likely to bring about complex consequences. Anthropology, no less affected by these changes, has had to adopt a more realistic stance, albeit with some bitter reservations. Today, Mexican society appears to see in the bringing together of sometimes conflicting factions and ideologies an alternative to fascism. Many Mexican anthropologists are working towards such an historical compromise while ensuring that their discipline deals with relevant issues. By so doing, they are also helping to bring about a new kind of anthropology.

José Lopez Arellano
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec, Canada
G1K 7P4