

## Dialogisme et droits de l'Homme au Chiapas

Fred Evans

Number 36, 2002

Transformations des Amériques

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1002265ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1002265ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie - Université du Québec à Montréal

ISSN

0831-1048 (print)

1923-5771 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Evans, F. (2002). Dialogisme et droits de l'Homme au Chiapas. *Cahiers de recherche sociologique*, (36), 75–104. <https://doi.org/10.7202/1002265ar>

Article abstract

Based on an analysis inspired by Mikhaïl Bakhtin's theory of discourse, one can recognize a problematic of a dialogical character in the context of the rise of the Zapatists movement in Mexico. Bakhtin has indeed developed a conception of dialogism where he defines the notions of plurilinguistic and hybrid discourses, and by which one understands the multiplicity of «voices» that every single discourse embodies. The Zapatists discourse, in its very composition and forms, as well as in its opposition to the official of power in Mexican society, represents such a dialogical position in showing a diversity of voices that claim a political recognition within the perspective of human rights and of the right of the people to self-determination.

# Dialogisme et droits de l'Homme au Chiapas

---

Fred EVANS

Le penseur russe Mikhail Bakhtine<sup>1</sup>, et le mouvement zapatiste du Chiapas ont beaucoup en commun, malgré des contextes nationaux et culturels très différents. Les deux en effet réagissent dans leur pays à une révolution trahie<sup>2</sup>, et conçoivent la société comme une pluralité de «voix» qui entrent dans un rapport dialogique. De plus, ils participent tous deux au courant qui favorise l'«hybridité» contre la «pureté» en ce qui a trait à la

- 
1. Pour une biographie et une présentation générale de l'œuvre, voir en particulier G. S. Morson et C. Emerson, *Mikhail Bakhtine : Creation of a Prosaics*, Stanford, Stanford University Press, 1990. Bakhtine forma un cercle avec quelques intellectuels russes; l'un d'entre eux, Voloshinov, gagnera une reconnaissance internationale pour son livre *Le marxisme et la philosophie du langage*. Les exégètes sont cependant divisés quant à savoir si Bakhtine n'en est pas plutôt l'auteur, voir par exemple K. Clark et M. Holquist, *Mikhail Bakhtine*, Cambridge, Harvard University Press, 1984; G. S. Morson et C. Emerson, *Mikhail Bakhtine : Creation of a Prosaics*, Stanford, Stanford University Press, 1990, pour des positions divergentes sur la question. Mon propos ici est thématique plutôt qu'historique, je ne reprends donc pas le débat et me limite, à moins d'indication contraire, aux ouvrages qui sont clairement reconnus comme ceux de Bakhtine.
  2. Les rebelles zapatistes, c'est-à-dire l'Armée zapatiste de libération nationale (ELZN) et l'autorité civile du mouvement, le Comité clandestin révolutionnaire indigène (CCRI), demandent au gouvernement d'honorer les promesses constitutionnelles et économiques qui résultent de la révolution mexicaine. Bakhtine et son cercle d'intellectuels critiquèrent, au moins implicitement dans leurs travaux, la réduction de la révolution russe à un dogme et au goulag.

définition des formes, culturelles ou autres, de l'identité<sup>3</sup>. L'engagement même des zapatistes dans l'action politique, dimension qui semblerait la plus éloignée de la pensée de Bakhtine, lui est en fait intimement liée. Enfin, les droits de l'Homme et le droit des peuples à l'autodétermination dans les revendications zapatistes sont d'un grand secours lorsque vient le moment d'explicitier la dimension politique inhérente aux positions théoriques de Bakhtine.

Selon moi, de telles affinités entre Bakhtine et les zapatistes invitent à penser les sociétés humaines comme des «corps aux voix multiples». Il s'agit d'une vision de la société qui intègre les aspects positifs du multiculturalisme, et qui soutient que la démocratie est une forme de vie

- 
3. Voir par exemple M. Lugones, «Purity, Impurity, and Separation», *Signs : Journal of Women in Culture and Society*, n° 19, 1994; L. Alcoff, «Mestizo Identity», dans N. Zack (dir.), *American Mixed Race : The Culture of Microdiversity*, New York, Rowan and Littlefield, 1995, p. 458-479, et sur la mixité raciale et l'identité, I. M. Young, «Asymmetrical Reciprocity : On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought», *Constellations* 5, n° 3, 1997, p. 393-414, «Two Concepts of Self-Determination», dans A. Sarat (dir.), *Human Rights and Post-Colonial Legacies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000. Sur la notion de réciprocité asymétrique, P. Gilroy, *The Black Atlantic*, Londres, Verso, 1987; N. García Canclini, *Hybrid Cultures : Strategies for Entering and Leaving Modernity*, trad. C. L. Chiappari et S. L. López, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, I. Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, Londres, Routledge, 1994; F. Evans, «Bakhtine, Communication, and the Politics of Multiculturalism», *Constellations* 5, septembre 1998, p. 403-423; H. Naficy, *The Making of Exile Culture : Iranian Television in Los Angeles*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; et H. Bhabha, *The Location of Culture*, New York, Routledge, 1994; sur l'hybridité et le discours «postcolonial»; C. Ginzburg, *The Cheese and the Worms*, trad. J. et A. Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980, sur le cosmos hybride d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle, J. Ippolito, «Trusting Aesthetics to Prosthetics», *Art Journal*, vol. 56, n° 3, 1997, p. 68-74, sur l'hybridation des égos zprosthétiques» informatisés, et P. Anbinder (dir.), *Michael Lucero : Sculpture 1976-1995*, New York, Hudson Hill Press, 1996 et D. Ringgold, Cameron *et al.* (dir.), *Dancing at the Louvre : Faith Ringgold's French Collection and Other Story Quilts*, Berkeley, University of California Press, 1998 sur les productions artistiques hybrides. Voir également, plus loin, les théoriciens du politique qui abordent le multiculturalisme et la reconnaissance culturelle en termes semblables.

plutôt que simplement un ensemble de procédures électorales. Je développerai l'idée bakhtinienne de «plurilinguisme dialogisé», et les notions de «voix» et d'«hybridité» auxquelles les zapatistes font référence dans leurs communiqués officiels et dans leurs revendications. Nous verrons que la vision de la société qui en résulte est fondée sur le principe politique du «libre jeu des voix également audibles». Ce principe traduit d'importantes modifications dans la conception traditionnelle des droits de l'Homme et du droit des peuples à l'autodétermination, des modifications qui sont proposées par certains théoriciens contemporains et que véhiculent les revendications des zapatistes. Ce principe, enfin, permet de comprendre pourquoi les discours et les pratiques racistes et les autres pratiques d'exclusion, sont politiquement illégitimes.

### 1. Le plurilinguisme dialogisé et les voix du Chiapas

La conception bakhtinienne du langage, à laquelle je propose d'ajouter quelques éléments, véhicule une théorie de la société saisie comme interaction créatrice de forces sociolinguistiques. Selon Bakhtine, le langage n'est pas cette représentation du discours unitaire, abstraite qu'on trouve dans les livres de grammaire et la théorie linguistique traditionnelle<sup>4</sup>; le langage n'est pas non plus un idiome «national» exclusif,

---

4. M. Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, trad. A. Aucouturier, Paris, Gallimard, 1981, p. 288. Bakhtine entretient une certaine ambiguïté quant au caractère abstrait de cette «grammaire unitaire». Cela signifie-t-il que la grammaire «émerge» de pratiques linguistiques plus concrètes et plus fortement contextualisées, P. J. Hopper, «Emergent Grammar», dans M. Tomasello (dir.), *The New Psychology of Language : Cognitive and Functional Approaches to Linguistic Structure*, New Jersey, Lawrence Erlbaum As., 1998, p. 133-156 ou que la grammaire n'existe que dans les représentations formalisées du langage? Un autre membre du cercle bakhtinien, Voloshinov, fait valoir que la grammaire est le produit des rapports de classe dominants dans une société donnée; M. Bakhtine et V. N. Voloshinov, *Le marxisme et la philosophie du langage*, trad. M. Yaguello, Paris, Minuit, 1977; voir aussi F. Evans, «Bakhtine, Communication, and the Politics of Multiculturalism», *Constellations* 5, septembre 1998, n° 8, p. 419-420, pour une exposition de l'argument. Bakhtine définit le

comme peuvent l'être le français en France ou le mandarin en Chine. Le langage consiste plutôt en la rencontre de «points de vue socio-linguistiques» que Bakhtine appelle souvent les «langages sociaux» ou les «parlers du plurilinguisme»<sup>5</sup> :

[...] à tout moment donné de son existence historique, le langage est complètement diversifié : c'est la coexistence incarnée des contradictions socio-idéologiques entre présent et passé, entre différentes époques du temps passé, différents groupes socio-idéologiques du temps présent, entre courants, écoles, cercles, etc. Ces «parlers» du plurilinguisme s'entrecroisent de multiples façons, formant des «parlers» neufs, socialement typiques<sup>6</sup>.

Bakhtine ajoute que chaque langage social se caractérise par des perspectives objectales, sémantiques et axiologiques qui lui sont propres et qu'il implique un point de vue particulier sur le monde et sur soi, c'est-à-dire une dimension réflexive et normative<sup>7</sup>. Cette dimension, qui résulte en partie de la riche structure syntaxique du langage, permet aux interlocuteurs de se prendre eux-mêmes et de prendre le langage comme objets de leur propre discours.

Pour rapprocher la description bakhtinienne du langage de notre idée de société comme interaction de forces, il nous faut faire deux ajouts. En premier lieu, les langages sociaux établissent les identités des sujets qui les énoncent — ainsi, ma façon de m'adresser à vous marque clairement mon appartenance à la profession universitaire. En second lieu, les langages

---

«discours» comme «la langue dans sa totalité concrète, vivante», qu'il oppose au «langage» comme «objet spécifique de la linguistique».

5. *Ibid.*, p. 273, 288.

6. *Ibid.*, p. 112.

7. *Ibid.*, p. 292, 382, 356 et 47.

sociaux incluent des pratiques gouvernementales, économiques, artistiques et d'autres pratiques institutionnelles, c'est-à-dire des activités qui sont non linguistiques tout autant que linguistiques. Comme leur contrepartie linguistique, ces pratiques produisent le sujet qui les exerce, elles établissent des domaines d'action et construisent des points de vue sur le monde et sur soi. Par exemple, les systèmes économiques déterminent l'identité des acteurs (propriétaires, gestionnaires, travailleurs...), des objets (outils, biens de consommation...), des buts (profit, quotas de production...), des moyens (stratégies de mise en marché...) et des valeurs (ponctualité, consommation...). Parce que ces sortes de pratiques institutionnelles sont pétries de pratiques linguistiques, les agents ont aussi la capacité d'en faire l'objet de leur réflexion. C'est ainsi qu'un penseur comme Marx put imaginer l'autotransformation du capitalisme vers la société sans classes.

Outre les dimensions productives, autoréflexive et normative, les langages sociaux comportent une autre caractéristique importante, que retient d'ailleurs Bakhtine. Les «voix» ont un statut oppositionnel. Cela nous permet de faire le lien avec la vision zapatiste. Les langages sociaux ne sont pas des discours isolés qui auraient l'occasion d'entrer ou ne pas entrer en contact les uns avec les autres; ce sont toujours des réponses des uns aux autres, ils prennent toujours forme à la lumière des uns et des autres. Dès le départ, ceux qui les énoncent sont conscients au moins en partie des autres langages sociaux qui composent leur environnement dialogique. Cette conscience, et la capacité à entrer en dialogue même avec ceux qui utilisent des idiomes étrangers, laissent penser que les langages sociaux forment un système ou une communauté. L'identité et le développement des langages sociaux sont déterminés par leurs interrelations<sup>8</sup>. C'est dans le cadre de ce «plurilinguisme dialogisé» que Bakhtine affirme «entendre des voix en tout et des relations dialogiques entre elles»<sup>9</sup>.

---

8. Je ne développerai pas entièrement cette thèse ici, pourtant centrale dans mon argument. Au-delà du vague sentiment qu'autrui ravive notre propre point de vue, je défends l'idée qu'une sorte de holisme est nécessaire pour expliquer notre capacité de comprendre les autres locuteurs. Pour ma réfutation de l'idée adverse — qui dit que la

Dans leurs communiqués officiels, les zapatistes rappellent fréquemment que leur mouvement est composé de plusieurs groupes ethniques, chacun utilisant une langue qui lui est propre (tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, mam, zoque et espagnol, notamment). En raison de cette diversité des langues et des différents points de vue des locuteurs, les zapatistes emploient le terme de «voix» et reconnaissent que les voix du Chiapas, et du Mexique, sont interreliées. Ils affirment par exemple que leur «voix a commencé son périple il y a des siècles» et que c'est «un vent qui vient d'en bas» (par opposition au vent d'en haut, celui du gouvernement) qui «souffle à l'oreille un monde nouveau, si nouveau qu'il n'est qu'une intuition dans le cœur collectif». Par-dessus tout, ajoutent-ils, ce vent ou cette voix représente «l'espoir que la dignité et la révolte seront

---

communication consiste en définitive à lier une série commune de mots à une série commune d'idées de base (innées ou acquises) qui seraient localisées dans la mémoire sémantique de chaque interlocuteur — voir F. Evans, *Psychology and Nihilism : A Genealogical Critique of the Computational Model of Mind*, Albany, State University of New York Press, 1993; dans le même ouvrage, je commente et je critique la notion de «connexionisme» dans les sciences cognitives. Sur ce point, voir aussi T. Kent, «Hermeneutics and Genre : Bakhtine and the Problem of Communicative Interaction», dans D. R. Hiley, J. F. Bohman et R. Shusterman (dir.), *The Interpretive Turn : Philosophy, Science, Culture*, Ithica, Cornell University Press, 1991, p. 282-303.

9. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, trad. D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978, p. 271, 73; M. Bakhtine, *Speech Genres and Other Late Essays*, trad. V. W. McGee, C. Emerson et M. Holquist, (dir.), Austin, University of Texas Press, 1986, p. 169. Pour une discussion de la notion bakhtinienne de voix, qui établit le lien avec les études actuelles de psychologie du langage et de linguistique, voir J. V. Wertsch, *Voices of the Mind : A Sociocultural Approach to Mediated Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1991. Pour une comparaison entre le point de vue de Bakhtine et l'holisme de Benjamin Lee Whorf qui insiste sur la grammaire, voir E. A. Schultz, *Dialogue at the Margins : Whorf, Bakhtine, and Linguistic Relativity*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990; Bakhtine ajoute que ces voix possèdent une hauteur, un registre, un timbre qui leur sont propres, qu'elles se distinguent par leur style (lyrique, dramatique, etc.) et qu'elles articulent des visions du monde et des destins particuliers. En d'autres termes, les voix ont à la fois une dimension linguistique et une dimension subjective (voir plus loin).

convertis en dignité et liberté»<sup>10</sup>. Ce lien entre voix et dignité est particulièrement important parce que la dignité est la valeur cardinale des zapatistes et des indigènes du Chiapas. Ils proclament qu'ils ne seraient rien sans dignité, qu'ils ne se distingueraient pas des animaux ou des choses. Puisqu'ils estiment aussi que la dignité, comme la liberté et la justice, requiert la démocratie, on peut conclure que la dignité consiste à avoir une voix — une culture, une forme d'humanité — qui est entendue et respectée<sup>11</sup>.

Comme Bakhtine, les zapatistes conçoivent les voix comme des réponses des unes aux autres plutôt que comme des entités isolées. Mais ils sont eux-mêmes ambigus quant à cette relation entre voix multiples. Parfois ils laissent croire qu'il n'y a qu'un et un seul discours vrai. Par exemple, ils affirment que «ce qui est bien pour tous est bien pour chacun», et ajoutent que les points de vue dissidents doivent aussi être entendus, mais «dans l'attente que le cœur et la pensée deviennent un dans la volonté de tous et du point de vue de la minorité». Dans la même veine, ils disent avoir «un visage» et «une idée unique», et font allusion au «cœur collectif qui les dirige» et à l'écoute de la «voix de ce cœur collectif qui permet un nouveau départ». Mais leur penchant le plus fort est de parler de cette voix dont ils sont les hérauts comme d'une percée aux côtés des

---

10. CCRI-CG (Comité Clandestino Revolutionario Indígena, Comandancia General des Ejército Zapatista de Liberación Nacional), *Shadows of Tender Fury : the Letters and Communiqués of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation*, trad. F. Bardacke, L. López, et le Watsonville, California Human Rights Committee, New York, Monthly Review Press, 1995, p. 62.

11. *Ibid.*, p. 73, 156. Pour un traitement systématique de cette notion de dignité et son rapport avec le marxisme, voir J. Holloway, «Dignity's Revolt», dans J. Holloway et E. Peláez (dir.), *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Londres et Sterling (Virginie), Pluto Press, 1996, p. 159-198; voir aussi A. Gilly, «Chiapas and the Rebellion of the Enchanted World», dans D. Nugent (dir.), *Rural Revolt in Mexico*, Londres, Duke University Press, 1998, p. 261-334, qui fait valoir que dans les cultures indiennes du Mexique comme dans nombre de cultures indigènes et traditionnelles, la dignité réfère au statut de l'individu, mais est aussi liée à «une idée communautaire de l'humain» et renvoie à un ordre que les Indiens tiennent pour inhérent à la nature et à la société. Est injuste tout ce qui menace cet ordre, (*ibid.*, p. 280-281, 282).



différents langages sociaux des autres groupes; ils disent qu'il y a plusieurs mondes, chacun se répercutant sur les autres, et méritant d'être entendu. Par exemple, ils affirment que «les hommes et les femmes animés d'une douce colère», c'est-à-dire les zapatistes, «parlent d'une voix peuplée des voix de tout un chacun»<sup>12</sup>. Et dans un communiqué adressé aux «peuples indigènes chassés de leurs terres et de leur histoire», ils proclament : «Votre voix, frères et sœurs, et celle de tous les peuples exilés, parleront à travers notre voix<sup>13</sup>.» Cette idée du croisement des voix est articulée de façon très éloquente par un des porte-parole et leaders zapatistes, le sous-commandant Marcos. Il décrit ainsi le type d'organisation politique qu'il entrevoit : «un écho qui se transforme en plusieurs voix, en un réseau de voix qui, devant la surdité du pouvoir, décide de se parler à lui-même, se sachant un et plusieurs, l'égal des autres dans son aspiration à écouter et à se faire entendre, reconnaissant sa différence dans les tonalités et les hauteurs des voix qui le composent<sup>14</sup>».

Notre explication doit éviter à la fois de séparer et de subordonner les voix et les personnes. Pour ce faire, nous devons concevoir qu'est toujours déjà réalisée une double conversion du langage et des sujets : d'une part, les sujets convertissent les langages de la communauté en une interaction de voix, et, d'autre part, ces voix établissent les paramètres de l'existence du sujet et de son statut en tant que participant dans une société multilingue. Lorsque se réalise cette double conversion, nous (les sujets devenus interlocuteurs) sommes l'intérieur de ces voix qui sont «nôtres» et qui cependant vont toujours «au-devant» de nous, immergées dans leurs interrelations dialogiques. Parce qu'elles vont au-devant de nous, il y a toujours davantage pour nous à dire ou à voir que ne le suggèrent immédiatement nos énoncés et nos perceptions; nous sommes davantage que ce que nous savons<sup>15</sup>. En même temps, ces voix ne sont pas séparées ni

---

12. CCRI-CG, *Shadows of Tender Fury...*, *op. cit.*, p. 102, 151, 165, 175.

13. *Ibid.*, p. 147, 176.

14. Cité dans J. Holloway, *op. cit.*, p. 176.

15. Bakhtine soutient que la compréhension de l'énoncé d'autrui est inséparable de notre réponse à cet énoncé, que notre réponse anticipe également la réplique qu'autrui est

déterminées à part des choses dont nous parlons, que nous expérimentons, que nous faisons. Nous sommes bien trop les voix que nous énonçons pour laisser quiconque croire que nous leur sommes subordonnés; et elles vont bien trop au-devant de nous, ficelées les unes aux autres, pour laisser quiconque prétendre que nous les contrôlons parfaitement ou que nous pourrions les connaître, et donc aussi nous-mêmes, sans reste.

## 2. Hybridation

Bakhtine utilise le terme d'«hybridation» pour caractériser le lien particulier que tissent les voix entre elles. L'hybridation c'est «le mélange de deux langages sociaux à l'intérieur d'un seul énoncé, c'est la rencontre dans l'arène de cet énoncé de deux consciences linguistiques, séparées par une époque, par une différence sociale, ou par les deux<sup>16</sup>». Dans la parodie par exemple, la voix qui cherche à représenter autrui introduit ses propres orientations sémantiques ou ses significations dans le discours de l'autre, et l'oblige à servir ses propres desseins<sup>17</sup>.

Outre l'«hybride bivocal» qui prend place explicitement dans la parodie et d'autres formes «intentionnelles» d'hybridation, Bakhtine examine également un type implicite ou «non intentionnel» d'hybridation.

---

susceptible d'y apporter, en d'autres mots que notre réponse s'appuie sur l'arrière-plan aperceptif qu'elle anticipe chez autrui. Bakhtine appelle ce processus la «compréhension active», qui implique que nos énoncés font partie d'une chaîne et que, par conséquent, ils continuent par-delà le moment immédiat de l'énonciation, M. Bakhtine, *Speech Genres and Other Late Essays, op. cit.*, p. 68, 92-95. Bakhtine considère, de plus, que la personne naît de cette chaîne d'idées sans fin, de la même façon que, dans les romans de Dostoïevski, les personnages paraissent dotés d'une intériorité infinie sur cet aspect de la pensée de Bakhtine, voir l'interprétation de D. Nikulin, «Being as Dialogue», *Constellations* 5, n° 3, 1998, p. 381-402. Cette non-finalité signifie selon moi que les voix sont à la fois davantage que nous et inséparables de nous, elles «sont» ce que nous sommes.

16. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, trad. D. Olivier, Paris, Gallimard, 1978, p. 175-176, 406-407, 125-126.

17. *Ibid.*, p. 217. M. Bakhtine, *La poétique de Dostoriovski*, trad. I. Kolitcheff, Paris, Seuil, 1970, p. 252.

Ce type d'hybride n'implique pas «la fusion directe de deux langages à l'intérieur d'un seul énoncé»; il s'agit plutôt d'«un seul langage qui est actualisé et énoncé, mais présenté à la lumière de l'autre»<sup>18</sup>. Par exemple, les visions du monde, que sont le matérialisme et le spiritualisme, ou le communautarisme et l'individualisme, se forment l'un à la lumière de l'autre, que leurs protagonistes fassent explicitement la référence ou non<sup>19</sup>. Lorsqu'il affirme que les mots et les objets sont enveloppés de l'ensemble des langages sociaux, Bakhtine reconnaît que chaque voix dans une communauté est l'hybridation de toutes les autres<sup>20</sup>. En conséquence, prononcer un mot, avec l'«accent» particulier que nous y mettons, revient à citer les voix d'autrui et à lutter avec elles pour se faire entendre, par rapport aux mots que nous avons choisis et aux objets auxquels ces mots se réfèrent<sup>21</sup>.

Les zapatistes ont des affinités avec la notion d'hybridation, et cela s'exprime notamment dans un communiqué où ils se réfèrent à la figure de Voltán Zapata. Ils le décrivent comme un «feu timide» qui aurait couvé pendant 501 ans après la mort du peuple indien, un personnage dont les pas «sont et ne sont pas ceux du Chiapas», qui «est et n'est pas issu de la terre du Chiapas», qui «fait silence lorsqu'il parle par la bouche des Indiens», et qui se manifeste en tous ceux qui s'engagent aux côtés des Indiens du

---

18. M. Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.*, p. 179.

19. Le «mimétisme» antiphalocentrique de L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, et la «conscience double» de W. E. B. Du Bois ou, plus récemment, de Gilroy, 1997, p. 48 sont d'autres exemples d'hybridation intentionnelle. La tentative du dominant de s'approprier le discours de l'autre se retourne parfois contre lui, et c'est le discours qu'il tentait de s'approprier qui finalement le domine, M. Bakhtine, *Esthétique...*, *op. cit.* et *La poétique...*, *op. cit.*; voir plus loin à propos des Mayas, ainsi que A. Gilly, «Chiapas and the Rebellion of the Enchanted World», dans D. Nugent (dir.), *Rural Revolt in Mexico*, Londres, Duke University Press, 1998, p. 261-334, sur l'utilisation du christianisme chez les Mayas comme idéologie pour renverser ceux-là mêmes qui ont d'abord imposé le christianisme.

20. M. Bakhtine, *Esthétique...*, *op. cit.*, p. 100-101, 114-115.

21. *Ibid.*, p. 114; M. Bakhtine, *La poétique...*, *op. cit.*, p. 263.

Chiapas, dont le leader révolutionnaire Emiliano Zapata<sup>22</sup>. On retrouve aussi les traits hybrides de Voltán Zapata chez le sous-commandant Marcos. Originaire du Mexique urbain, du Mexique métissé, Marcos affirme qu'il a d'abord dû apprendre à écouter le langage des gens du Chiapas, apprendre à écouter leur monde. Il prétend que l'apprentissage de la langue l'a transformé au point de comprendre que si le monde moderne devait écouter les voix indigènes, il se souviendrait alors de cette part de son histoire, cette part de lui-même qui sombre dans l'oubli mais dont il a tant à apprendre<sup>23</sup>.

La notion bakhtinienne et la notion zapatiste d'hybridation indiquent une nouvelle façon de penser la communication et la société. Les théories traditionnelles restreignent la communication à l'échange entre interlocuteurs (ou au locuteur qui se parle à lui-même) et qui font référence à un objet conceptuel ou perceptuel. L'hybridation, quant à elle, implique une triple relation : la relation des interlocuteurs à un objet référentiel, la relation entre locuteurs (ou la relation à soi, dans le cas du «monologue»), et la relation aux autres voix par-delà le contexte immédiat de l'interlocution. La notion bakhtinienne d'hybridation implique également que la société n'est ni le reflet d'un point de vue homogène ni une simple pluralité de perspectives non plus qu'une diversité d'individus. La société est plutôt une interaction dialogique de voix qui simultanément séparent et lient les participants. Dans cette interaction, les voix se répercutent les unes sur les autres, chacune à la fois à l'intérieur et à l'extérieur d'autrui et simultanément dans le tout. Cette résonance mutuelle des voix en chacune, ce plurilinguisme dialogisé, permet de comprendre pourquoi nous avons ce sentiment d'être toujours plus que notre moi immédiat, le sentiment que notre existence rayonne dans le temps et dans l'espace. Dans les termes de Bakhtine, les voix de l'histoire et de la société contemporaine constituent notre «super destinataire», c'est-à-dire le «tiers implicite» en relation

---

22. CCRI-CG, *Shadows of Tender Fury*, *op. cit.*, p. 196-197.

23. Sous-commandant Marcos, Entretien vidéo avec K. Appel, trad. J. Gilmore et K. Appel, janvier 1997. Téléchargé par Internet; A. Gilly, *op. cit.*, p. 261-334.

duquel nos énoncés trouvent toujours une place, quelle que soit leur degré d'intelligibilité dans la situation immédiate<sup>24</sup>. Cette notion de tiers implicite semble très proche de ce que l'anthropologue mexicain Guillermo Bonfil définit comme le sentiment cosmique de la communauté chez les Indiens du Chiapas : «Chaque personne est un moment d'une synthèse vivante et totale de l'histoire du cosmos et de l'histoire de tous les peuples qui ont existé et ceux qui leur ont succédé, et donc de tous les peuples futurs<sup>25</sup>.»

### 3. La production de voix nouvelles

Nous pouvons faire appel au concept d'hybridation pour expliquer encore trois autres aspects de la société plurivocale : la création de nouvelles voix, la métamorphose de la société et la reconnaissance mutuelle des voix de la communauté.

Lorsque nous répondons directement à l'énonciation d'autrui, l'«accent» distinctif de notre destinataire se manifeste de façon accrue dans les mots que nous répétons ou que nous évoquons dans notre réponse. En d'autres termes, la voix du destinataire se renforce dans la nôtre. Cela est évident dans les situations où nous formons nos mots, nos gestes ou nos actes d'une façon nouvelle, ou lorsque nous amenons certains mots ou certaines pratiques au centre de notre discours en vue d'échanger (écouter ou comprendre) un interlocuteur qui utilise un langage social différent. Parce que ces fluctuations d'accents distinctifs se présentent même lorsque nous cherchons délibérément à éviter la conversation, les échanges dialogiques entraînent toujours des modifications dans les discours en interaction et produisent souvent des voix nouvelles. Lorsque se construit une voix nouvelle, elle incorpore des éléments particuliers des discussions qui l'ont vu naître. Mais comme tous les hybrides, elle se tient dans une

---

24. M. Bakhtine, *Speech Genres...*, *op. cit.*, p. 126.

25. G. Bonfil Battalla, «*Historias que no son todavia historia*», dans C. Pereyra *et al.* (dir.), *Historia ¿Para Que?*, Mexico, Siglo XXI, 1980, p. 240-241, cité dans A. Gilly, *op. cit.*, p. 264.

tension dialogique avec les discours dont elle émerge, avec ces voix qui résonnent toujours en elle et autour d'elle.

Pour illustrer la production de voix nouvelles, nous pouvons puiser à la fois dans l'actualité et dans l'histoire du Mexique. Les Mayas du XVI<sup>e</sup> siècle (ou plus exactement, une faction importante d'entre eux) souhaitent convaincre le roi d'Espagne que l'intérêt de tous serait mieux servi si le droit exclusif d'évangéliser les autochtones revenait aux pères franciscains, et non au clergé séculier tant honni<sup>26</sup>. Les Mayas écrivirent donc une série de lettres officielles au roi. Dans ces lettres, ils intégraient le point de vue franciscain faisant des Mayas des sauvages ou des enfants qui attendent d'être sauvés de leur «passé diabolique». Cette intégration du discours paternaliste franciscain servit les buts immédiats des Mayas, mais cela contribua également à leur domination, à la colonisation de leur propre voix. Éventuellement, et de façon plus positive, cela provoqua la mixité raciale et l'émergence d'une voix nouvelle, celle des *mestizo*, des métis mexicains. Les mouvances mayas et espagnoles qui nourrirent la voix métisse vivent toujours, en son sein même, dans une tension dialogique, comme deux discours souvent conflictuels, qui simultanément structurent et déstructurent leur création. Ils sont à la source de la richesse et, tout à la fois, de l'anxiété métisses<sup>27</sup>.

- 
26. J'emprunte cet exemple, et celui de la subversion interne de l'énonciateur, à W. F. Hanks, *Language and Communicative Practices*, Boulder, Westview Press, 1996, p. 278-290. Les «pères séculiers» étaient des catholiques qui n'appartenaient à aucun ordre. Dans des lettres signées par eux, des Mayas font l'éloge des franciscains qui parlent leur langue, et condamnent les pères «noirs» (séculiers) qui ne parlent que l'espagnol; ils louent également le vœu de pauvreté et de chasteté des franciscains, et accusent le clergé séculier de ne se préoccuper que de sa propre richesse et de ses familles; les franciscains seraient leurs guides, tandis que le clergé séculier les exploiterait. Ce sont les termes mêmes que les franciscains utilisaient pour se distinguer du clergé séculier et justifier leur lutte pour devenir la plus importante, voire la seule force religieuse dans la région.
27. Dans une perspective explicitement bakhtinienne, l'anthropologue mexicain J. A. García, *El Otro y Yo. Identidad Ladina en Tumbala*, Chiapas, dans A. B. Pérez Castro (dir.), *La Identidad : Imaginación, Recuerdos y Olvidos*, Mexico, Universidad Autónoma de México, 1994, fait valoir que l'identité des *Ladinos* (les métis parlant

Les événements récents au Chiapas laissent penser que les populations indigènes du Mexique ont gagné en reconnaissance par rapport aux métis aujourd'hui modernisés. Les événements indiquent même qu'une nouvelle voix est en train de se former. L'historien mexicain Adolfo Gilly souligne que la modernité repousse l'idée traditionnelle voulant que les relations sociales de la communauté s'insèrent dans un ordre naturel et sacré. Dans la perspective de la modernité, le monde est désenchanté, quantifié, mécanisé; les sociétés ne sont pas des entités naturelles, mais des entités structurées rationnellement, composées d'individus détenteurs de droits, et non d'êtres définis par la place qu'ils occupent dans l'ordre communautaire hiérarchique<sup>28</sup>. Mais Gilly insiste pour dire que cette «substitution» de la modernité à la tradition n'est pas entière et unilatérale. On assiste plutôt à une «hybridation sans fin» et à une subversion mutuelle des deux mondes, la modernité désintégrant le monde traditionnel et le monde traditionnel opérant une critique «pratique et silencieuse» du monde moderne qui l'a intégrée :

Le monde moderne subvertit et désintègre les sociétés traditionnelles. Mais dans ce processus, le monde moderne les intègre aussi, et sans le savoir accueille des éléments d'une critique pratique et silencieuse. Cette présence altère la forme de vie du monde moderne. Le combat, le conflit et la souffrance sont à la base de ce processus aveugle, inégal et aujourd'hui universel<sup>29</sup>.

---

espagnol) dans le Chiapas des années 1930 était issue d'une relation avec un «autre» complexe, un jeu de trois images formées entre les Occidentaux (les «étrangers hispano-européens») et les indigènes, soit l'image de soi des *Ladinos*, l'image que les autres se font des *Ladinos* et l'image que les *Ladinos* se font des autres (*ibid.*, p. 110-111).

28. A. Gilly, *op. cit.*, p. 318.

29. *Ibid.*, p. 319.

L'historien Gilly, comme les activistes du Chiapas, nous rappelle que dans cette hybridation continue et mutuelle, les gens du Chiapas «ne se révoltent pas contre la modernité; ils y revendiquent une place, avec leur identité propre<sup>30</sup>». Dans leur tentative pour gagner cette place, leurs sociétés hiérarchiques et patriarcales adoptent progressivement les formes de la démocratie et de l'égalité des sexes. Par exemple, les zapatistes ont réitéré leur allégeance à la démocratie aux dépens des modes plus traditionnels ou hiérarchiques de prise de décision<sup>31</sup>; et ils ont fréquemment uni leur voix à celle des femmes indigènes quant à leur rôle dans la sphère domestique et la politique<sup>32</sup>. De plus, l'emploi efficace, au niveau international, de la vidéo, d'Internet et d'autres formes sophistiquées de technologies est venu compléter les formes traditionnelles de communication.

Au moment même où la modernité apporte ces changements, les traditions des indigènes du Chiapas exercent leur influence sur les formes de vie de la modernité métisse. Gilly affirme par exemple que la «rationalité particulière et hybride» des Mexicains, leur «façon de donner sens au monde et à la vie», «ont été formées par la présence persistante d'un monde enchanté au-dessous et au travers de la modernité que nous vivons tous et que nous désirons<sup>33</sup>». Selon lui, la forte sympathie des Mexicains à l'endroit des zapatistes s'expliquerait en partie par cette

---

30. *Ibid.*, p. 332, 275, 312.

31. CCRI-CG, *op. cit.*, p. 85. Gilly (*ibid.*, p. 285) souligne que dans des temps plus anciens, le rapport de l'État aux communautés indiennes du Chiapas par l'intermédiaire des caciques eut pour effet de figer les relations sociales internes de ces communautés. C'est ainsi qu'elles furent subordonnées, mais sans être modifiées ou assimilées, à la culture politique de la classe dirigeante. À la fin des années 1970, les Indiens du Chiapas amorcent une lutte contre les caciques et le système qui leur donna naissance. À la lumière de ces faits historiques, Gilly met en garde contre le romantisme qui entoure la culture traditionnelle et la notion de dignité propre aux communautés indiennes; leur conception de l'ordre est hiérarchique plutôt qu'égalitaire. Mais Gilly soutient aussi que le processus d'hybridation peut changer cette conception hiérarchique de l'ordre en une conception plus égalitaire.

32. CCRI-CG, *Shadows of Tender Fury*, *op. cit.*, p. 96-98.

33. A. Gilly, *op. cit.*, p. 326.



présence du monde enchanté. Pour résumer sa pensée sur la subversion réciproque de la tradition et de la modernité, Gilly compare la rébellion zapatiste à un miroir d'obsidienne qui renvoie à celui qui s'y mire le reflet d'un monde possible, ou un monde «non encore advenu», plutôt que de le replonger dans la nostalgie d'un monde qui n'aurait fait que passer et disparaître.

Ce miroir reflète peut-être l'angoisse et la conscience exacerbée de la modernité mexicaine, une conscience qui se veut moderne mais cherche à préserver son monde, qui se conçoit comme une société et comme une communauté tout à la fois. Mais cela n'est-il pas, ni plus ni moins, la conscience tourmentée du monde moderne, pour laquelle le terme d'une histoire linéaire et finie s'avère être le point de départ d'innombrables histoires arborescentes et sans fin<sup>34</sup>?

Ces deux forces de la société mexicaine, la métisse et l'indienne, pourraient ainsi produire une voix nouvelle — une modernité qui, plutôt que de les détruire, inclurait et favoriserait les «innombrables histoires arborescentes».

#### **4. Les métamorphoses de la société**

Ces remarques sur la production des voix nouvelles impliquent que les sociétés plurivocales sont toujours en transformation. Les voix d'une communauté composent un système dialogique. Chaque voix se forme et se développe en traversant et en se distinguant de l'ensemble. La production d'une voix nouvelle se répercute donc dans chacune des voix. Ainsi, les points de vue sociolinguistique maya et espagnol originaux se

---

34. *Ibid.*, p. 327.

sont ajustés à la voix métisse à laquelle ils ont donné vie; et maintenant, la voix métisse s'ajuste, à la faveur de ce discours fascinant qui se transmet des Indiens du Chiapas à tous les coins du Mexique, et même dans le monde entier. Les échanges entre interlocuteurs réaménagent les singularités des différents discours; ces réarrangements modifient les discours et produisent des voix nouvelles, auxquelles les autres voix s'ajustent ensuite. En d'autres termes, les communautés plurivocales se transforment continuellement; elles sont en métamorphose.

Cette métamorphose des voix et leurs relations dialogiques révèlent encore un autre aspect des sociétés plurivocales. L'acte spontané d'un organisme consiste en la persistance de son être, de ce qu'il est, et peut donc être compris comme une affirmation tacite de soi. Puisque chaque voix d'une communauté est une dimension identitaire de chacune des autres (et de même qu'elles sont l'«autre» les unes pour les autres), l'affirmation de soi spontanée de l'une de ces voix s'étend à l'ensemble, influe sur leur interaction dialogique, leur écoute réciproque et la métamorphose de la communauté. Nous pouvons donc dire que ce genre d'affirmation de soi engage la communauté à adopter le principe politique du «libre jeu des voix égales». Bien que le principe découle naturellement du plurilinguisme dialogisé des communautés plurivocales, les sociétés seraient des tours de Babel si toutes les voix avaient également droit au chapitre au même moment. Néanmoins, les communautés plurivocales tendent le plus possible vers cet idéal dans la mesure où elles continuent à affirmer spontanément leur caractère dialogique.

## **5. Monolinguisme et plurilinguisme**

Bien que Bakhtine et les zapatistes célèbrent l'hybridation dialogique de la société, ils prennent acte aussi de la tendance des communautés à désavouer leur réalité plurivocale. Selon Bakhtine, cette tendance renvoie à une tension entre deux forces, le monolinguisme et le purilinguisme. Le monolinguisme correspond au développement d'un «langage unique» parallèle aux «processus de centralisation sociopolitique et culturelle»; le

plurilinguisme, au contraire, est la continuelle stratification du langage en genres de discours — générationnels, professionnels et autres —, liés aux processus de différenciation et de décentralisation sociales. La tension entre ces deux forces se répercute dans chacune de nos énonciations<sup>35</sup>, et marque de façon distincte toute société.

Bien qu'il reconnaisse la présence indéniable de ces deux forces, Bakhtine n'a jamais vraiment expliqué leur origine. Dans des circonstances normales, un certain degré d'unité ou de monolinguisme, et un certain degré de diversité ou de plurilinguisme sont nécessaires à la reproduction de la communauté et à sa survie, pour répondre par exemple aux besoins de nourriture ou de logement. Mais parfois une menace extérieure exacerbe l'angoisse enfouie dans toute société plurivocale : être submergée par les voix qui résonnent en elle, se transformer en tour de Babel et perdre l'unité requise pour sa propre reproduction. Lorsque cette angoisse s'extériorise ouvertement dans la peur, l'une des voix de la communauté s'élève et acquiert le statut d'oracle; on en fait alors la manifestation de la «Parole de Dieu», de la «race supérieure» ou de tout autre langage unique pour marginaliser le plurilinguisme, et renier ainsi le caractère plurivocal de la communauté et son principe politique du libre jeu des voix égales. La peur est parfois si intense qu'elle contribue au meurtre, au viol, aux exercices de mutilation de tous genres, des actes qui entachent le Chiapas comme des pans entiers de l'histoire humaine<sup>36</sup>.

---

35. M. Bakhtine, *Esthétique...*, *op. cit.*, p. 94-96.

36. Par exemple, le massacre du 22 décembre 1997 à Acteal, au Chiapas, commandé par le gouvernement; voir aussi A. Gilly, *op. cit.*, p. 289. Bien que je ne puisse vraiment aborder cette question ici, je rappelle que la problématique de l'oracle et de sa mise en scène offre une solution de rechange face à la définition politiquement moins précise de l'«ordre symbolique» développée par Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, et ses disciples. Selon moi, l'ordre symbolique tel que défini de façon homogène par Lacan est un oracle; je le considère seulement comme une voix parmi plusieurs autres, indûment privilégiée. Dans cette problématique de l'oracle, en d'autres termes, le corps plurivocal tient lieu d'ordre symbolique, ou encore, il efface la trilogie lacanienne du réel, de l'imaginaire et du symbolique.

Sous le règne d'une tel monolinguisme emphatique, les seules autres voix tolérées sont celles dont on a encore besoin, soit pour la reproduction de la communauté et de son oracle, soit pour la mise en scène de l'«autre diabolique» que l'oracle requiert pour marquer sa propre identité et pour légitimer sa position dominante. Même lorsque disparaît la menace extérieure, les membres de la communauté peuvent s'être habitués à l'oracle; le code ou le langage unique restent en place et les autres voix sont marginalisées en fonction de ce qui est important pour le nouveau rite. Le Big Brother d'Orwell est remplacé par la bureaucratie qu'il a laissée derrière lui.

Le rôle des oracles au Mexique est particulièrement évident dans la façon dont les gouvernements successifs ont usé de l'héritage indien sur le plan national. Le gouvernement favorise l'identification des citoyens avec le patrimoine culturel précolombien; mais en même temps, il dépouille les véritables Indiens de leur statut ethnique et les réduit à la seule et unique identité «civique». Ils deviennent ce que Guillermo Bonfil appelle les rejetons d'une «civilisation refusée», c'est-à-dire une civilisation dominée mais jamais effacée. Pour redevenir les enfants légitimes de leurs illustres ancêtres, les Indiens doivent «s'intégrer» à la société mexicaine, donc cesser d'être des Indiens :

Les bâtisseurs de Teotihuacán et de Chichén Itzá deviennent d'illustres ancêtres pour les non-Indiens, et les Indiens, encore une fois, sont rejetés en marge de l'histoire. Cela va jusqu'à cette relation paradoxale qu'entretient le nationalisme avec l'indigénisme, selon laquelle tous les Mexicains seraient des descendants de Cuauhtémoc, sauf les Indiens, qui doivent encore «s'intégrer» (donc cesser d'être des Indiens) de façon eux aussi à être les enfants légitimes de Cuauhtémoc<sup>37</sup>.

---

37. G. Bonfil Battalla, cité par A. Gilly, *op. cit.*, p. 289.

Non seulement les peuples indigènes sont-ils dépouillés de leur statut d'Indiens par l'État, les racines précolombiennes que partagent les Mexicains sont ossifiées comme une relique du passé et la vitalité que les peuples indigènes du Mexique pourraient apporter, s'il y avait des oreilles pour les entendre, est perdue. À cause de cette absence d'écoute, les racines indiennes sont représentées comme une identité ou une tradition univoque, cela malgré que la culture passée et présente des peuples indigènes du Mexique soit multivocale, composée des langues et des traditions de plusieurs groupes ethniques.

En dépit de ce monologisme hégémonique, le plurilinguisme dialogisé est toujours un trait caractéristique du Mexique, comme d'autres sociétés plurivocales. Ce trait est appuyé par les zapatistes qui se portent à la défense du plurilinguisme, contre les tendances à l'étouffement monologique. La proposition des zapatistes pour des changements légaux et politiques sont des défis lancés à l'oracle du «présidentialissime» et ses politiques économiques néo-libérales. Par exemple, le critère zapatiste pour évaluer le succès de la révolution n'est pas «le triomphe d'un parti, d'une organisation ou d'une coalition d'organisations avec des projets de société distincts, mais bien la création d'un *espace démocratique* permettant de résoudre le conflit qui oppose des propositions politiques différentes<sup>38</sup>». De cet espace démocratique émergera «un nouveau pacte liant les éléments de la fédération, qui mettra fin au centralisme et permettra aux régions, aux communautés indigènes et aux municipalités de se gouverner elles-mêmes avec l'autonomie politique, économique et culturelle requise». C'est au nom de cette culture politique nouvelle et plurielle que les zapatistes demandent aux partis politiques de participer au dialogue et au débat national pour se mériter l'allégeance de la majorité populaire : «Cette révolution ne verra pas se former une nouvelle classe, ou une fraction de classe, ou un groupe détenant le pouvoir, mais se conclura plutôt en un "espace libre" et démocratique ouvert à la lutte politique». En accord avec

---

38. CCRI-CG, *Shadows of Tender Fury*, loc. cit., p. 85, mes italiques.

l'idée d'espace démocratique, les élus ne doivent pas commander et obéir, mais respecter leur mandat (*mandar obedeciendo*), c'est-à-dire qu'ils doivent exaucer les vœux de la majorité populaire, sa volonté et son cœur, et s'assurer que les voix minoritaires ne soient pas réduites au silence<sup>39</sup>.

C'est également dans cet esprit que les zapatistes réclament que le gouvernement change ses politiques d'aménagement et de développement du territoire. Les zapatistes demandent notamment que les terres soient protégées contre les effets appréhendés du néo-libéralisme, de l'ALENA et de la mondialisation, c'est-à-dire qu'on prévienne le déclin de l'agriculture traditionnelle et qu'on assure sa rentabilité<sup>40</sup>. Ces revendications économiques, dans la mesure où les pratiques agricoles font partie intégrante des voix du Chiapas, renvoient au désir de maintenir un mode de vie et d'être «écouté». Cela implique que le développement des terres et des autres ressources aille de pair avec l'épanouissement de ce mode de vie. Bien que les pratiques économiques ne soient qu'un élément d'une forme de vie ou d'une voix, elles ont un rôle essentiel dans la reproduction de la société; cela signifie que l'hégémonie d'un système économique quel qu'il soit menace l'hétérogénéité à tous les niveaux de la société. Le libre jeu des voix de la société requiert donc l'exercice de pratiques économiques hétérogènes, comme de cultures différentes. Plus généralement, cela requiert des politiques globales qui empêchent ou qui régissent les pratiques qui pourraient limiter l'interaction et la production de forces hétérogènes.

---

39. *Ibid.*, p. 157, 233, 151.

40. Plus exactement, en 1991, la refonte par le président Salinas de l'article 27 de la Constitution de 1917 (qui faisait de la terre une propriété de la nation, et qui assurait donc au moins la possibilité d'une redistribution), et récemment l'adoption de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA), eurent pour conséquence d'empêcher les paysans, respectivement : a) d'acquérir légalement des terres, tandis que les protections entourant les *ejidos* ou les autres terrains communautaires étaient levées; b) de vendre avec succès leurs produits dans ce qui est maintenant un marché déréglementé. A. Gilly, *op. cit.*, p. 269-271, 299-300; CCRI-CG, *op. cit.*, *Shadows of Tender Fury*, p. 221-223.

## 6. Autodétermination et droits de l'Homme

Pour s'assurer que l'espace démocratique qu'ils envisagent entraîne la participation de tous les groupes de la société mexicaine, les zapatistes donnent un contenu concret au principe du «libre jeu des voix égales». Les revendications renvoient à une révision en profondeur de la notion d'autodétermination des peuples et à une extension des droits de l'Homme. Traditionnellement, la notion d'autodétermination est définie en termes de souveraineté et de non-ingérence<sup>41</sup>. Dans un ouvrage récent, Craig Scott a cependant défendu l'idée que les peuples comme les individus «n'existent et ne s'épanouissent que dans le dialogue» et que par conséquent chaque groupe devrait considérer ses droits en relation avec ceux des autres, ceux des groupes avec qui il est lié maintenant et ceux avec qui il sera lié dans l'avenir<sup>42</sup>. Iris Young a repris les thèses de Scott pour mieux les développer et les étayer dans le sens d'une théorie générale de l'autodétermination. Elle en appelle à la théorie relationnelle féministe et au concept de liberté comme «non-domination» forgé par Philip Pettit<sup>43</sup>, pour faire valoir que

- 
41. À la lumière de l'opinion des experts sur le sujet, et des documents internationaux pertinents, par exemple la résolution 1541 de l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies, Iris Young définit la notion traditionnelle d'autodétermination en termes de «souveraineté» et de «non-ingérence» : «L'autodétermination signifie qu'un peuple ou un gouvernement détient l'autorité nécessaire pour exercer un contrôle complet sur tout ce qui relève de sa juridiction, et qu'aucun pouvoir extérieur n'a le droit de revendiquer ou de s'ingérer dans les affaires d'une entité souveraine» «Two Concepts of Self-Determination», dans A. Sarat (dir.), *Human Rights and Post-Colonial Legacies*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000. Young souligne que cette définition n'a en général été appliquée qu'à des États qui pouvaient s'appuyer sur une économie viable et indépendante. Une partie de la solution au problème de l'autodétermination des peuples indigènes (le problème qui préoccupe tant l'auteur dans cet essai) exige donc de dépasser la notion d'indépendance économique comme condition *sine qua non* de l'autodétermination.
42. C. Scott, «Indigenous Self-Determination and Decolonization of the International Imagination : A Plea», *Human Rights Quarterly*, n° 18, 1996, p. 819, cité dans I. Young, *ibid.*
43. P. Pettit, *Republicanism*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

l'autodétermination est «une autonomie relationnelle dans un contexte de non-domination». Selon elle, les relations sociales devraient être structurées de façon à supporter le maximum de latitude dans la poursuite des fins propres à chaque groupe, et les gouvernants devraient pouvoir «intervenir dans le processus afin de promouvoir les institutions qui réduisent la domination». Cette intervention devrait tenir compte des «intérêts et des voix des parties impliquées». Young prétend que sa théorie de l'autodétermination correspond aux attentes de plusieurs peuples autochtones d'Amérique du Nord et d'ailleurs, qui font partie d'États plus larges, et qui vont vraisemblablement continuer à le faire.

Cette révision du principe d'autodétermination est parallèle au travail d'extension des droits de l'Homme. C'est ainsi que Charles Taylor<sup>44</sup> distingue la «politique de la dignité» et la «politique de la différence»; la première renvoie aux Lumières et insiste sur l'égalité et l'universalité des droits des individus — la liberté d'expression, ou le droit à la paix et à la sécurité, par exemple; — la seconde cherche à accorder des droits qui permettront la survie et l'épanouissement de cultures particulières ou d'autres identités collectives. De tels droits qui s'appliquent à des identités collectives ne figurent pas dans le Bill of Rights, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, ou la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Taylor pense cependant qu'ils sont nécessaires parce que des membres de groupes particuliers peuvent subir un dommage et souffrir si la société leur renvoie une image déformée de leur identité<sup>45</sup>. De plus, dans une société qui accepte d'accorder ce type de droits, les individus appartenant à un groupe peuvent «fusionner» leur horizon commun avec les horizons d'autres groupes. Selon Taylor, cette «fusion des horizons» enrichit l'ensemble de la société et transforme les critères du jugement. Elle élargit donc les fondements d'une reconnaissance de la valeur des convictions de chaque groupe pour la société.

---

44. C. Taylor, «La politique de reconnaissance», dans *Multiculturalisme : différence et démocratie*, avec les commentaires de A. Gutmann, S. C. Rockefeller, M. Walzer et S. Wolf, trad. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.

45. *Ibid.*, p. 41 et ss.



Les revendications politiques des zapatistes s'accordent avec le nouveau principe d'autodétermination — l'«autonomie relationnelle dans un contexte de non-domination», selon Young — et avec l'exigence de reconnaître des droits culturels pour les inclure dans les droits de l'Homme, aux côtés des droits de type individuel et universaliste — des droits issus à la fois d'une «politique de la dignité» et d'une «politique de la différence», selon Taylor. Les zapatistes veulent être les citoyens d'un Mexique républicain et, en même temps, avoir la capacité de négocier en son sein en tant que communauté culturelle spécifique et égale<sup>46</sup>. Pour le dire autrement et de façon succincte avec Adolfo Gilly qui définit ce double désir : «Les Indiens qui se rebellent réclament le droit d'être des *citoyens* (ce qui suppose une sorte d'égalité républicaine au sein d'une identité collective unique) et à la fois celui d'être *différents* (ce qui suppose une pluralité d'identités collectives chapeautées par l'égalité républicaine)<sup>47</sup>.»

---

46. Les revendications des zapatistes reflètent à la fois des droits individuels universels — selon leur propre déclaration, «liberté, démocratie et justice», CCRI-CG *Shadows of Tender Fury*, *op. cit.*, p. 93; voir aussi p. 156-162 —, et des droits collectifs — notamment dans l'appel lancé au gouvernement pour que soient reconnus leurs droits culturels, c'est-à-dire pour le respect de leurs droits et de leur dignité en tant que peuples indigènes, et pour que soient prises en compte leurs cultures et leurs traditions, (voir p. 159, 224) (L. Mues, *Derechos Indigenas : El Caso de México*, Col. Copilco Universidad, Mexico, D.F., Academia Mexicana de Derechos Humanos Filosofia y Letras, n° 88, 1998, p. 4), souligne que la Convention 169 de l'Organisation internationale du travail ratifiée par le Mexique affirme explicitement les droits collectifs des peuples indigènes). Elle rappelle aussi que l'article 4 de la Constitution mexicaine protège et promeut le développement «des langues, des cultures, des pratiques, des coutumes, des ressources et des formes particulières d'organisation sociale» des peuples indigènes, bien qu'elle ne reconnaisse pas explicitement leur droit «à l'autonomie et à l'autodétermination», *ibid.*, p. 8. Mues ajoute que plusieurs partisans des droits des indigènes du Mexique estiment que l'article 4 a pour conséquence le respect du droit à l'autonomie et à l'autodétermination. Sur la notion de «droits culturels», voir aussi l'article 22 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme.

47. A. Gilly, *op. cit.*, p. 316.

Afin d'assurer le respect de leurs identités collectives, les zapatistes font valoir que toutes les communautés, indigènes ou autres, devraient avoir le droit de «se gouverner elles-mêmes avec autonomie politique, économique et culturelle<sup>48</sup>». Le respect de l'autonomie culturelle implique que le gouvernement fasse des langues de toutes les ethnies des langues officielles, et que ces langues soient enseignées dans les écoles primaires et secondaires, les collèges et les universités. Cela implique aussi pour les communautés indigènes «le droit à une information juste et pertinente, au moyen de stations radio indépendantes du gouvernement et exploitées par les indigènes eux-mêmes<sup>49</sup>». Ces droits culturels ne sont pas en contradiction avec les droits individuels fondamentaux, et le bénéfice de leur institutionnalisation compense largement les quelques inconvénients qu'ils pourraient causer. Pour le dire à la manière de Young, la recherche d'une solution adéquate se fera dans l'esprit d'une «autonomie relationnelle dans un contexte de non-domination», ou en accord avec le libre jeu des voix égales, pour le dire dans mes propres termes. Ces principes donnent un ton à la négociation, ils permettent de s'orienter, mais on ne devrait pas attendre de telles propositions philosophiques des règles spécifiques de jugement applicables à des cas particuliers.

Nous avons révisé le principe d'autodétermination et l'idée des droits de l'Homme, et les avons intégrés au principe politique du libre jeu des voix égales. Il faut maintenant noter que celui-ci offre une solution aux problèmes qu'ont soulevés Susan Wolf et K. Anthony Appiah sur la question des droits collectifs chez Taylor. Les deux commentateurs sont plutôt en accord avec la vision de Taylor, mais expriment des réserves. La première réserve, dont fait état Wolf, concerne le lien social entre les différents groupes d'une même communauté. Elle abonde comme Taylor dans le sens de la reconnaissance des identités culturelles, mais est en désaccord avec lui lorsqu'il dit que les cultures et les autres identités

---

48. CCRI-CG, *Shadows of tender Fury*, p. 157, voir aussi p. 159, 224 et L. Mues, *op. cit.*, p. 15-16.

49. CCRI-CG, *Shadows of Tender Fury*, *op. cit.*, p. 159, 223.

collectives ne bénéficient que d'une «présomption d'égalité des valeurs». Les identités collectives, sur la base de la fusion des horizons et de l'ouverture des esprits qui s'ensuit, devraient encore selon Taylor justifier l'égalité de leurs valeurs, ou leur caractère distinct. Wolf affirme au contraire que nous devons reconnaître les autres cultures parce que «les cultures africaines, asiatiques et indigènes d'Amérique font partie de notre culture, ou plutôt de la culture de certains des groupes qui, tous ensemble, constituent notre communauté». Lorsque nous nous engageons activement auprès des membres de ces groupes ou que nous partageons leur littérature et leur production culturelle, nous reconnaissons «qui nous sommes — en tant que communauté<sup>50</sup>». Autrement dit, notre identité commune inclut ces autres cultures avec qui nous habitons l'espace social. Nous devons donc reconnaître ces cultures en tant que partie de notre communauté et de notre identité, quelle que soit notre opinion sur leur contribution à l'enrichissement de cette communauté et de cette identité. Tandis que Taylor cherche des motifs pragmatiques à l'affirmation des autres cultures, Wolf nous rappelle une raison plus fondamentale : la reconnaissance de notre identité sociale hétérogène. Sa position est en conséquence plus proche de la nôtre, bien que dans son article et ailleurs, Taylor fasse explicitement référence à Bakhtine et au dialogisme.

Une seconde réserve est avancée à la fois par Appiah et par Wolf, à propos de la tendance à enfermer les individus dans une identité particulière, telle que leur culture, leur race, leur sexe. La notion de plurilinguisme dialogisé permet d'échapper à cet enfermement, dans la mesure où les individus croisent et articulent en eux plusieurs voix, et ainsi partagent, dès le départ, plus d'une identité. Bien que l'une de ces voix qui caractérisent l'individu peut avoir prépondérance sur les autres, elle est toujours nuancée par la présence des autres et en particulier par les termes marquants de l'histoire dialogique de l'individu. La demande de reconnaissance

---

50. S. Wolf, «Commentaire», dans C. Taylor, *Multiculturalisme...*, *op. cit.*, p. 108, trad. modifiée, p. 69.

culturelle n'implique donc pas que la personne soit enfermée à l'intérieur d'une unique identité.

## 7. Les voix du nihilisme et leur dépassement

Les revendications politiques des zapatistes, telles que comprises ici en fonction d'une relecture des droits de l'Homme et du droit des peuple à l'autodétermination, rendent plus concret le principe politique du libre jeu des voix égales. En retour, la force de persuasion de ce principe et de la vision de la société qui le sous-tend — la société comprise comme les métamorphoses d'une entité plurivocale — contribue à légitimer les revendications des zapatistes et poursuit le travail de révision de ces droits.

Mais la vision de la société comme entité plurivocale renferme un double problème. D'une part, elle semble trop étroite : n'est-elle pas elle-même une sorte d'oracle, qui réduit le libre jeu des voix qu'elle prétend célébrer? Ne fait-elle pas du plurilinguisme dialogisé lui-même un point de vue totalisateur, possibilité que tant Bakhtine que les zapatistes abhorraient? D'autre part, la vision semble trop large : l'affirmation de la société comme entité plurivocale n'encourage-t-elle pas également le racisme, le sexisme et d'autres formes de discours d'exclusion? La réponse à ces questions est non. L'idée d'une entité plurivocale est tout autant un «anti-oracle» qu'un oracle. Elle accepte les métamorphoses de la société, l'hybridité des voix de la communauté et le type d'écoute qui crée de nouvelles voix et des changements dans le discours de chacun. Elle va donc à l'encontre de toute définition ultime d'elle-même, de toute tentative de la présenter comme un oracle, et reste ouverte aux relectures des diverses voix de la communauté qui cherchent à se faire entendre.

L'affirmation de la plurivocité de la société semble impliquer la célébration de toutes les voix qui cherchent à se faire entendre, sans distinction. Mais la communauté peut légitimement exclure certaines voix. Ces voix sont le racisme, le sexisme et tous les systèmes de pensées qui refusent d'écouter les autres sur la base de la couleur de leur peau, de leur sexe, de leur orientation sexuelle ou de tout autre trait non discursif. En

subordonnant ainsi une voix à des traits non discursifs, les adeptes des discours d'exclusion se positionnent au-delà encore de l'oracle puisqu'ils nient le caractère «vocal» de la société et de ses membres, et récusent la position d'interlocuteur, la leur comme la nôtre. Parce qu'elles rejettent l'entité plurivocale qui nous est commune, leurs voix ne peuvent légitimement créer des règles normatives pour la communauté, même si elles sont toujours entendues ou tolérées. En fait, ces discours d'exclusion sont l'exemple patent de la tendance de la communauté à réagir de manière excessive à l'éventualité de se voir submergée par les vociférations du corps social, et, par conséquent, sa tendance à nier l'être même de la communauté. L'affirmation du libre jeu des voix égales, de l'«espace démocratique» que défendent les zapatistes au Chiapas, requerrait donc d'identifier et de limiter ce genre de discours d'exclusion, de même que les manifestations d'oracles plus bénignes. Cela impliquerait en d'autres mots de triompher de la tendance nihiliste de la société.

La notion bakhtinienne de plurilinguisme dialogisé et l'appel des zapatistes pour que soient entendues les voix du Chiapas nous invitent à reconsidérer la structure de la société et à réviser l'idée des droits de l'Homme et le principe du droit des peuples à l'autodétermination. Notre réponse a consisté à étendre la notion bakhtinienne et à définir la société comme une entité plurivocale — une entité dont la reproduction n'est autre que la suite de ses métamorphoses, et dont les voix résonnent les unes dans les autres, chacune étant simultanément l'intérieur et l'extérieur, le soi et l'autre du tout. On peut espérer que de nous voir en termes d'hybridité, plutôt que dans les termes plus traditionnels de l'identité pure, nous incitera à inclure la reconnaissance culturelle dans les droits de l'Homme et à comprendre l'autodétermination des peuples comme «autonomie relationnelle dans un contexte de non-domination» (Young). On peut espérer donc que cette nouvelle vision de nous-mêmes et de la société nous amènera à admettre que nos différences sont des cadeaux que nous nous offrons, que chaque voix est une part de notre identité hybride et une

source de renouvellement, aussi bien que notre autre qui souvent nous trouble<sup>51</sup>.

Fred EVANS

Duquesne University, Pittsburgh

*Traduit de l'anglais par Louis Jacob.*

### Résumé

À partir d'une analyse issue de la théorie du discours de Mikhaïl Bakhtine, on reconnaît une problématique à caractère dialogique dans le contexte du soulèvement déclenché par le mouvement zapatiste au Mexique. Bakhtine a en effet développé une conception du dialogisme où sont définies les notions de plurilinguisme, d'hybridation et de compréhension de la multiplicité des «voix» habitant chaque discours. Le discours zapatiste, dans la manière dont il prend la forme et dans sa composition même, ainsi que dans son opposition au discours officiel du pouvoir dans la société mexicaine, représente une telle position dialogique en mettant en scène une diversité de voix qui réclament leur reconnaissance politique dans la perspective des droits de l'Homme et du droit des peuples à l'auto-détermination.

### Summary

Based on an analysis inspired by Mikhaïl Bakhtin's theory of discourse, one can recognize a problematic of a dialogical character in the context of the rise of the Zapatists movement in Mexico. Bakhtin has indeed

---

51. Je tiens à remercier les participants au Comité «Droits de l'homme et sociétés multi-ethniques» dans le cadre des rencontres de l'American Philosophical Association (Washington, D.C., décembre 1998) de même que ceux du quatorzième Congrès interaméricain de philosophie, Puebla, Mexique, août 1999, et plus spécialement David Alexander, Juan Carlos Grijalva, Leonard Lawlor, Judith E. Marti, Barbara McCloseky, Greg Nielsen, Richard Schmitt, Ofelia Schutte, Benigno Trigo et Iris Marion Young pour leurs précieux commentaires sur les diverses versions de cet article.

developed a conception of dialogism where he defines the notions of plurilinguistic and hybrid discourses, and by which one understands the multiplicity of «voices» that every single discourse embodies. The Zapatists discourse, in its very composition and forms, as well as in its opposition to the official of power in Mexican society, represents such a dialogical position in showing a diversity of voices that claim a political recognition within the perspective of human rights and of the right of the people to self-determination.

### **Résumen**

En el marco de la teoría del discurso de Mikhaïl Bakhtine, consideramos la rebelión iniciada por el movimiento zapatista en México como una problemática de carácter dialógico. Bakhtine desarrolló una concepción del dialogismo a partir de la cual se definen las nociones de plurilinguismo, de hibridación y de comprensión de la multiplicidad de «voces» que hay dentro de cada discurso. Por la manera de estructurarse y por su composición misma, así como también por su oposición al discurso oficial de la sociedad mexicana, el discurso zapatista representa una posición dialógica ya que pone de relieve una diversidad de voces que reclaman su reconocimiento desde una perspectiva de derechos del hombre y de derecho de los pueblos a la autodeterminación.