



HAL
open science

Semé sans compter

Nicolas Ellison

► **To cite this version:**

| Nicolas Ellison. Semé sans compter . , 2013, 2-7351-1536-4. hal-01286327

HAL Id: hal-01286327

<https://hal.science/hal-01286327v1>

Submitted on 27 Sep 2017

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

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

SEMÉ SANS COMPTER

*Appréhension de l'environnement et statut de l'économie
en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique).*

Nicolas Ellison

Pour Ursula

et à la mémoire de Hans Herrmann et
Henri de France

Préface

It was at one time conventional to divide the terrain of anthropology into four quarters, known as ‘family and kinship’, ‘economy’, ‘politics and law’, and ‘ritual and religion’. Students were told, however, that the anthropological approach was distinguished above all by its commitment to holism, to understanding the relations *between* domains of life otherwise parcelled up between disciplines for separate study: the economy for economists, politics for political scientists, ritual for theologians, and so on. And they were told, too, that the place to look for these relations was not on some still higher level of abstraction but in the quotidian lives of ordinary people as they make their ways in the world. Any little act, whether it be planting a crop, greeting a friend or leaving an offering for a deity, contains within itself every facet of social life: it is at once familial, economic, political, religious, and much more besides. Of course the *locus classicus* for this idea was Marcel Mauss’s *Essay on the Gift*, with its portrayal of the most elementary form of exchange among human beings – whether of goods or of services, words or affections – as a ‘total social phenomenon’. Rather to anthropology’s discomfort, however, it transpired that totalising was not an issue for the people who engaged in these acts. They just got on with them. Indeed, if it were really necessary to effect an elaborate integration – to recompose the familial, the economic, the political, and the religious – as a precondition for performing any kind of action, it is doubtful whether social life could proceed at all. And if it is only in retrospect, in the pages of anthropological analysis, that action is thus quartered, then the claim of the discipline to have sewn the pieces back together rings somewhat hollow.

Armed with assumptions shaped by the historical experience of capitalism, the Occidental analyst is undoubtedly predisposed to cut the fabric of social interaction along these lines. He, or she, might imagine that just as recognisably economic structures fulfil exclusively economic functions, in regulating access to means of production and organising the distribution of produce, so political structures fulfil political ones, religious structures religious ones, and so on. As anthropologists observed, however, the producers in a society of the kind once called ‘primitive’ or ‘archaic’ recognise no structure as *economic*. No equivalent descriptor exists in their conceptual repertoire. They may, however, recognise structures of kinship. Some deft word play, hinging on the distinction between structure and function, allowed anthropology to keep the separate compartments afloat while simultaneously denying their institutional salience for the people studied. The trick was to acknowledge that unitary structures could serve multiple functions. A kinship *structure* could organise the custody and nurturance of fellow human beings, generating a system of sentiments, but it could also determine the distribution of power and authority, as well as laying down a division of labour, a pattern of exchange and rules for the apportionment of produce. In short, besides exercising the *functions* of kinship, it could also function in the domains of political and economic life. Then again, for a feudal peasantry, the political *structure* of fealty could *function* economically in organising the relations of production and distribution.

But, of course, like all good tricks, this stratagem rested on a circularity. How can we determine whether a structure is one of kinship, religion, politics or whatever save by according priority to one of its potentially many functions? If such priority cannot be accorded, then the compartments inevitably collapse. First to go was the anthropology of kinship, followed closely by both political and economic anthropology. In their place came the anthropologies, on the one hand, of relations between indigenous peoples and nation states, and, on the other, of their incorporation into global markets and programmes of international development. Economics and politics, it seems, were back where they belonged, in the categorisations of a global capitalism that was intruding ever more forcibly into the lives of people the world over. The economic and the political, then, are not so much aspects of what people do as forces they have to contend with. Of the original four quarters of anthropology, however, one remained almost immune from these developments. This was the anthropology of religion. Its immunity apparently lay in the

conviction that in addressing human beings' relations with the spiritual or supernatural, it could lay claim to an area of inquiry that transcends the materiality of their social, political and economic lives. Yet the very same ontology that places the supernatural above and beyond the domain of society also places the natural beneath it. The tripartite hierarchy of nature, society and supernature not only preserved a separate space for the anthropology of religion; it also served to exclude from the grand synthesis of holistic anthropology the entire field of study concerning human relations with what was understood as 'the natural world'. This field of study, conventionally known as ecological anthropology, has long been regarded as an outsider to the anthropological project as a whole. For no-one but a crass, vulgar materialist, it was argued, would pretend that forms of social life could be explained in any but the most limited sense by ecological factors.

What the critics of vulgar materialism never asked of themselves, however, is why the social world should be populated exclusively by human beings. Why can it not be open to beings of all kinds, human and non-human? Of course, the kinds of relations one can have with other beings will depend on the sorts of beings they are, and these may vary enormously. In this landscape of variation, however, no hard and fast line divides beings of 'nature' from those of 'society'. Nor, for that matter, does any clear line divide non-humans in their empirically observable manifestations from those that appear in a more 'spiritual' guise. Human beings inhabit a world of other humans, animals, plants, spirits, landscape features, celestial bodies, and so on, and deal with each according to its nature. Thus neither ecological anthropology nor the anthropology of religion can be partitioned off from our attempts to understand how people strive, in their various ways, to keep life going in the environments they inhabit. Here, in the study that follows, Nicolas Ellison provides us with an exemplary demonstration of this point: a combined environmental history and ethnography of extraordinary detail, depth and richness that leaves us in no doubt that, for the Totonac of Eastern Mexico, the plants in their cultivated plots play as much of a part – alongside the animals of the forest, and a panoply of spirits, saints and stars – as do humans of various descriptions (both indigenous and Mestizo) in one unbounded field of relations. And in considering the ways these relations have been reconfigured through the impact of externally driven policies of sustainable development, Ellison has shown us how for the Totonac themselves, the 'economic' is reframed within an entire ecology of life.

Tim Ingold
University of Aberdeen
July 2008

Avant Propos

Consacré à l'étude des interactions entre les changements socio-économiques et les représentations de l'environnement dans la région totonaque de la Sierra de Puebla, cet ouvrage est issu d'une recherche de thèse. Engagée à partir d'une perspective qui au départ correspondait plus à la socio-économie rurale qu'à l'anthropologie, cette enquête misait néanmoins sur l'étude de terrain ethnographique pour rendre compte du rapport entre les usages des ressources naturelles et l'économie paysanne. En effet, après une première visite au cours de l'été 1999, la population totonaque de la région de Huehuetla, en dehors du maintien de la langue vernaculaire et de l'habit néo-traditionnel, m'avait semblée relativement acculturée. En particulier, la forte adhésion au culte catholique tranchait avec l'impression d'« altérité » que m'avaient laissé les rituels agraires des Tzotziles traditionalistes du Chiapas lors d'une enquête antérieure. Prenant acte de cette déception du romantisme de l'ethnologue débutant, mieux valait, semblait-il, étudier les nouvelles formes d'organisation politique et les projets de coopératives et de développement durable. Il s'agissait d'analyser en quoi ceux-ci renforçaient la reproduction d'une économie paysanne diversifiée et comment ils s'inscrivaient dans la redéfinition du lien social au sein de ces communautés rurales que la caféiculture avaient pleinement insérées dans le développement national depuis plusieurs décennies.

C'est au cours de l'enquête de terrain de vingt-et-un mois - répartis entre février 2000 et mars 2002 - que s'est imposée l'approche anthropologique. En effet, la première impression d'étonnement face au degré d'acculturation apparente devait progressivement céder le pas à la découverte des ambiguïtés et des doubles sens du catholicisme local. Pendant les premiers mois d'enquête, lors des travaux des champs avec les jeunes bilingues des familles qui m'hébergeaient, des personnages divins ou des esprits « surnaturels » surgissaient au cours des conversations. Ils laissaient apparaître le catholicisme totonaque sous son vrai jour syncrétique. Telle première averse de la saison des pluies était l'occasion de me raconter le mythe des *San Migueles* (les « Saint Michel »), ces Tlaloques totonaques, et de Saint Jean, leur aide désobéissant provocateur des tempêtes. Tel aven au bord d'un sentier suscitait un récit sur l'esprit de la forêt, le « Vieil Arbre », qui y séquestre ceux qui se perdent dans les bois. Tels grains de maïs rouge mêlés aux semailles étaient le motif d'une explication sur le rôle protecteur du « maïs chef » issu du sang divin. Ces témoignages spontanés réveillaient les souvenirs d'une première lecture un peu distraite de l'œuvre d'Alain Ichon sur la religion des Totonas septentrionaux. Je m'avisai que le modèle ethnographique de vision du monde présenté dans cet ouvrage n'était peut être pas si étranger à la réalité des représentations de l'environnement des Totonas de Huehuetla. Le lent apprentissage des rudiments de la langue vernaculaire m'ouvrait progressivement l'accès à l'univers des

conceptions totonaques du rapport à la nature. Je pus d'autant mieux l'appréhender que je poursuivais l'observation des pratiques agricoles sans abandonner la démarche de quantification socio-économique. Ce faisant le projet initial évolua vers la question anthropologique de l'intégration des nouvelles pratiques économiques et agricoles dans un système de savoirs et pratiques traditionnels. Deux enquêtes courtes, de deux mois chacune en 2003 et 2005 permirent de vérifier et compléter certaines données avant la remise du manuscrit aux éditions de la MSH. L'évolution de la situation observée lors de visites plus récentes en 2007 et 2008 est évoquée en conclusion de l'ouvrage.

Ma dette envers toutes les personnes qui m'ont aidé d'une façon ou d'une autre est grande et j'ai conscience qu'il n'est guère possible de m'en acquitter par de simples remerciements : je ne peux que reconnaître le don qui m'a été fait. Je tiens à remercier en premier lieu les habitants de la région de Huehuetla dont l'hospitalité a non seulement rendu possible ce projet, mais dont l'amitié a aussi fait de mon séjour dans la Sierra un enrichissement personnel. Certains d'entre-eux peuvent pratiquement être considérés comme co-auteurs de cet ouvrage. Je remercie particulièrement les membres du Conseil des Anciens qui m'ont si généreusement fait part de leur sagesse. Il est impossible de rendre justice à tous ceux qui m'ont si chaleureusement accueilli, notamment dans les villages de Lipuntahuaca (spécialement la famille Tirzo Francisco, ainsi que celles d'Ana Pérez et de Bonifacio García), Xonalpu (Pancho Pérez et les siens, la famille de José B. García), Putlunichuchut (Manuel Aquino et la famille Sánchez). Bien d'autres encore m'ont ouvert leur porte et ont accepté avec patience ma curiosité. Leurs noms apparaissent dans le texte, parfois sous des pseudonymes, selon leur choix.

Ma gratitude va aussi à l'Organisation Indépendante Totonaque, à l'équipe coordinatrice du *Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom* (CESIK) et à ses étudiants, qui ont été mes premiers traducteurs et enseignants de totonaque (en particulier Andrés Tirzo, Remigio García et Manuel Gaona). L'assassinat en 2003 de Griselda Tirado Evangelio, co-fondatrice de ce projet, a été un choc pour nous tous.

Nombreux sont ceux qui m'ont orienté intellectuellement, des deux côtés de l'Atlantique. À Sciences Po Grenoble, le très regretté Henri de France, dont l'élan intellectuel a été interrompu de manière tragique, m'orienta vers la question de la reproduction dans les logiques paysannes et celle du statut de l'économie à partir de l'œuvre de Louis Dumont. À l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, la confiance accordée par Juan Carlos Garavaglia m'a permis de réaliser en toute liberté le cheminement de la socio-économie vers l'anthropologie. Les séminaires de Philippe Descola à l'EHESS et au Collège de France n'ont cessé de m'encourager dans mon projet

d'associer l'anthropologie de la nature et l'approche socio-économique des dynamiques agro-écologiques. Au Mexique, les commentaires et orientations pratiques d'Hugo García Valencia (INAH), d'Emilia Velázquez (CIESAS), et de Claude et Guy Stresser-Péan ont été précieux. Miguel-Angel Martínez Alfaro (UNAM) m'a généreusement fourni en documentation ethnobotanique sur la région d'étude et aidé pour les identifications botaniques ; sa disparition subite en 2007 laisse un vide certain dans l'ethnobotanique latino-américaine.

Tout au long de ce projet le soutien de ma famille a été essentiel, et en particulier celui de ma compagne, Luz María Lozada Vázquez à la fois pendant le « terrain » - en partie appréhendé ensemble – et surtout pendant cette phase ardue de la rédaction. Nous avons beaucoup discuté d'économie paysanne et échangé nos impressions de terrain, maintes réflexions présentes dans cet ouvrage sont issues de notre dialogue permanent. À Huehuetla, les enquêtes communes et les discussions avec William Smith ont aussi été mutuellement enrichissantes. Parmi les quelques chercheurs dans la région, C. Govers m'a fait part, dès 1999, de ses premiers travaux concernant le village de Nanacatlan. Son ouvrage paru en 2006, après la rédaction de ce livre, rejoint les analyses présentées ici concernant la reproduction des communautés à travers les fêtes patronales ; avec le livre de Lozada Vázquez (2002), il marque le renouveau des études ethnographiques et sociologiques dans la région totonaque de la Sierra.

Anath Ariel de Vidas, Dominique Fournier, Odile Hoffmann, Esther Katz, Eric Léonard, Ismael Moya et Jean-Christian Tulet ont apporté des commentaires critiques à différentes parties du texte, je leur reconnais toute ma dette ; j'assume par contre la responsabilité de toute erreur résiduelle ou inexactitude éventuelle. Jean-Pierre Albert, Marlène Albert-Llorca, et D. Fournier ont beaucoup contribué à l'adaptation du texte pour sa publication, qu'ils en soit expressément remerciés, de même que Duna Troiani pour ses précieuses relectures et ses commentaires éclairants sur la langue totonaque. Merci, enfin, à toute l'équipe du Centre d'enseignement et de recherche en ethnologie amérindienne (EREA-LESC) et en particulier à Bonnie et Jean-Pierre Chaumeil pour leur accueil chaleureux, leurs conseils et encouragements !

Mon travail n'aurait été possible sans le financement public de la recherche : comme allocataire de recherche auprès du Centre de Recherche sur les Mondes Américains (CERMA-EHESS) de 1999 à 2002 (en accueil auprès de l'INAH pendant le terrain), j'ai bénéficié aussi du programme « Aires Culturelles » du Ministère des Affaires Etrangères en accueil auprès du CIESAS-Golfo (2003) et d'une mission en tant que membre associé du centre EREA du LESC pour mes derniers séjours au Mexique (2005) ; un poste d'attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'Institut d'Etudes Politiques de Toulouse, m'a permis de terminer la rédaction de la thèse. Enfin, une bourse postdoctorale de la fondation FYSSSEN, outre la réalisation de nouvelles recherches, m'a

aussi aidé à terminer la révision du manuscrit dans le contexte stimulant du Département d'Anthropologie de l'Université d'Aberdeen.

Note sur la transcription du totonaque du sud de la Sierra Nord de Puebla¹

La transcription utilisée dans ce travail et qui apparaît dans le tableau ci-dessous correspond à l'alphabet officiel arrêté en 1984 par les promoteurs totonaques de l'Institut National pour l'Education Adulte (INEA, délégation de Puebla) pour la littérature pédagogique bilingue destinée à la région de Huehuetla.

Les phonèmes b/d/f/g/r/u sont employés par les Totonagues uniquement dans des mots d'origine espagnole et sont prononcés selon l'usage de cette langue.

Dans le corps du texte les mots totonaques apparaissent en gras, les emprunts en gras et italique et les mots d'autres langues en italique, pour l'espagnol du Mexique et le nahuatl notamment.

Les identifications botaniques à partir des termes vernaculaires totonaques s'appuient sur le catalogue ethnobotanique de la Sierra édité par Martínez Alfaro (2001)

	totonaque du sud de la Sierra	transcription phonétique	Exemples	Traduction
consonnes	ch	/ç/	chuchut	eau
	j	/h/	juki	cerf
	k	/k/	kaka	herbe comestible
	kg	/q/	kgolo'	vieux
	l	/l/	lakán	visage
	lh	/ʎ/	lhukut	grotte
	m	/m/	makán	main
	n	/n/	nakú	cœur
	p	/p/	papa'	lune
	s	/s/	sasan	putois
	t	/t/	tala	frère, soeur
	ts	/ts/	stantsas	palombe
	x	/š/	xanat	fleur
	w	/w/	tachuwin	mot, langue
voyelles	a	/a/	axux	ail (<i>ajo</i>)
	e	/ɛ/	sen	pluie
	i	/i/	itat	moitié
	o	/o/	pokgo	ventre
	u	/u/	ún	vent, souffle
	y	/j/	yasta	belle-sœur
	'	/ʔ/	ta'an	accompagné

¹ Selon le recensement mexicain effectué en 2000 par l'INEGI, la population parlant la langue totonaque s'élevait à 411 266 locuteurs répartis entre les États de Veracruz et Puebla principalement.

Introduction générale

Comment les nouvelles pratiques économiques et agricoles, comme la culture du café, sont-elles intégrées dans un système local de savoirs et de pratiques? Comment une expression de ce que l'on appelle communément la « mondialisation »², le développement de l'agriculture commerciale et la crise du café en l'occurrence, affecte-t-elle à la fois la reproduction sociale, les représentations de l'environnement, les rapports sociaux et politiques? En quoi ces manifestations de changements au niveau global font-elles en même temps l'objet d'un processus d'adaptation et de réinterprétation au niveau local?

Ces interrogations sont nées des terrains que j'ai effectués dans les communautés totonaques du sud de la Sierra de Puebla, dans le centre-est du Mexique : elles cultivent le café sous couvert forestier depuis la fin du XIX^e siècle, mais à partir des années 1970 elles bénéficient de l'intervention de l'État mexicain qui les organise en coopératives de caféiculteurs puis subissent son retrait précipité avec la crise de la fin des années 1980, ce qui sera un des déclencheurs du mouvement indien et des revendications politiques régionales. En parallèle les paysans totonaques n'ont jamais complètement abandonné la polyculture vivrière autour du maïs et ni certains usages agro-forestiers traditionnels en marge de la caféiculture.

L'idée directrice choisie pour répondre aux interrogations évoquées ci-dessus concernant les liens entre ces changements socio-économiques, l'organisation sociale et l'évolution des représentations de l'environnement réside en la possibilité de « lire » la conception du rapport au monde à partir des pratiques quotidiennes, et en particulier celles d'appropriation réelle ou symbolique de la nature.

En effet, les représentations cosmologiques sont aussi des systèmes de connaissance du concret (Lévi-Strauss, 1962) et elles s'expriment dans les pratiques quotidiennes d'usage de la nature, ou, de manière plus générale, dans l'« interaction au sein de l'environnement » telle que la définit Tim Ingold selon sa « perspective de l'habiter » (*dwelling perspective* ; Ingold 2000). L'évolution des pratiques agricoles - pour ce qui est du cas totonaque abordé ici - modifie les formes concrètes au travers desquelles sont véhiculées les représentations de l'environnement. Mais la part d'« idéal » dans les rapports de production n'évolue pas automatiquement avec les

² Certes, la situation de « mondialisation » n'est pas récente. Néanmoins, le rythme et le degré de la « mise en présence » de l'économie occidentale dans les sociétés non industrielles de ces régions, que l'on appelle pour cette même raison « en voie de développement », se sont notablement accrus au cours des quatre dernières décennies. Or, comme le soulignait K. Polanyi (1944), dans ce processus de développement de l'économie de marché, c'est le rythme du changement, autant que la direction, qui est déterminant pour que soit possible – ou pas – une adaptation des structures sociales face à l'autonomisation de l'économie dans chaque société.

changements d'usage de la nature. À l'inverse, les représentations de l'environnement orientent aussi le procès d'adoption-réinterprétation des nouvelles pratiques agricoles.

Ma réflexion part d'une anthropologie de l'économie appliquée à une situation en « porte-à-faux » représentative de nombreuses configurations actuelles en différents points du globe. Comme bien d'autres, la société paysanne totonaque est en porte-à-faux, d'un point de vue ethnocentrique, par rapport au projet moderne du « développement », puisqu'il s'agit d'une société ni traditionnelle, ni moderne. D'où une certaine difficulté pour appréhender ce type de réalité sociale, tant de la part de l'économie que de l'ethnologie. En effet, la plupart des sociétés « paysannes » actuelles, au Mexique ou ailleurs, de même que les sociétés « néo-urbaines » en recomposition dans les quartiers populaires (les *favelas* et autres bidonvilles), correspondent mal aux objets privilégiés par ces disciplines. Ces situations intermédiaires réfutent l'idée d'un « Grand Partage » entre « nous et les autres », et limitent la portée des approches monodisciplinaires dont la spécialisation résulte en une vision tronquée des réalités sociales observées.

Difficulté pour la science économique d'abord, qui a depuis longtemps exclu de son champ l'étude des manières non occidentales de penser l'économie (ou plutôt de ne pas la penser en tant que domaine spécifique). Ce qui induit trop souvent l'erreur ethnocentrique qui consiste à nier, ou du moins à négliger ces modes de pensée et de pratique là où ils existent, ou encore à interpréter les institutions ne relevant pas de nos catégories économiques comme des faits sociaux « extérieurs » au champ économique et qui « parasitent » celui-ci. A ce titre, cette étude s'adresse autant aux socio-économistes soucieux d'une approche compréhensive des faits économiques et critique du « développementalisme », qu'aux ethnologues.

Inversement, par leur insertion dans l'économie nationale et internationale, les communautés rurales actuelles sont de plus en plus éloignées de l'image d'Epinal de ces « isolats » sur l'étude desquels l'ethnologie s'était d'abord développée³. La spécialisation a souvent poussé les ethnographes à s'intéresser prioritairement à la pensée cosmologique, aux pratiques rituelles ou aux faits d'identité. L'explication de la relation entre ceux-ci et les évolutions socio-économiques contemporaines a été reléguée au second plan, alors que ces dernières se trouvaient au centre des débats pendant les années soixante-dix. Sans doute certains excès matérialistes dans l'approche des faits socio-économiques ont-ils contribué à délégitimer cette problématique dans le champ ethnologique.

3 Même les cas ethnographiques « classiques », tel que les populations amérindiennes d'Amazonie, ont connu de profonds changements socio-économiques au cours des dernières décennies (voir par exemple Burkhalter et Murphy, 1989).

Comme l'illustre ici le cas de la région totonaque, les paysanneries indiennes⁴ du Mexique ne se définissent plus par la prédominance de communautés relativement isolées et plus ou moins autosuffisantes ou comme des « communautés closes » telles que les définissaient respectivement Alfonso Caso (1971) et Eric Wolf (1957). Ainsi le système traditionnel des charges politico-religieuses, caractéristique des communautés paysannes méso-américaines et de leur identité locale, a parfois éclaté ou se trouve profondément remanié en raison des nouvelles différenciations socio-économiques, religieuses et politiques. Les appartenances identitaires se sont fragmentées selon différentes lignes de partage politiques, religieuses et économiques. D'autre part, dans de nombreux cas, le caractère « paysan » des communautés rurales n'est plus une évidence : l'atteste l'essor des communautés « transnationales », comme ces villages presque vides de la région mixtèque qui ne se remplissent de migrants revenant des États-Unis, notamment de New York, que lors des fêtes patronales. Même là où ce processus de fragmentation n'est pas aussi avancé, la production de subsistance a largement laissé place à la production commerciale.

Les populations rurales vivent de plus en plus de ce qu'il est actuellement convenu d'appeler « l'économie informelle », que la science économique a tant de mal à appréhender. En cela aussi, elles rejoignent les populations périurbaines. Cette situation d'ensemble, qui appelle à renouveler les études sur les réalités sociales en question, est souvent qualifiée de « nouvelle ruralité » dans les études de la dernière décennie du XX^e siècle⁵. Mais ce terme brouille l'hétérogénéité des cas de figure et les changements en cours ne peuvent être abordés seulement en termes d'« identités plurielles », de réseaux et de « transnationalité ». L'analyse anthropologique des évolutions globales passe nécessairement d'abord par l'étude de leurs manifestations locales et donc par une ethnographie minutieuse.

Le caractère désormais plurisectoriel de la grande majorité des ménages ruraux a suscité une discussion sur le concept de « paysan » comme catégorie d'analyse. Certains, comme M. Kearney (1996), réfutent même la validité du terme. Ces critiques postmodernistes ont certes raison de révéler la fonction de contrôle social de cette catégorie du « paysan ». Réifiée par l'action étatique, elle sert une « logique de contention » de ces populations rurales situées en marge des classifications officielles et qui défient la logique développementaliste et uniformisante de l'État-Nation. Néanmoins, il convient d'éviter la généralisation excessive. Le

4 Si le terme *indígena* est généralement utilisé au Mexique, à commencer par les premiers concernés lorsqu'ils s'expriment en espagnol, le terme français « indigène » est vieilli (et d'une certaine connotation coloniale). En conséquence j'emploierai le plus souvent le terme « indien », plus neutre en français (à la différence du terme castillan *indio*, fortement péjoratif, quand bien même divers mouvements indiens en Amérique latine se sont désormais réappropriés le terme).

5 Concernant le Mexique, l'ouvrage de Grammont, Hubert (de) et Tejera Gaona, Héctor 1996 donne un bon aperçu de ces nouvelles approches.

fait qu'une catégorie sociale résulte en grande partie d'une construction discursive n'autorise pas à affirmer que cette construction n'a aucune prise sur la réalité sociale.

D'autre part, la pluriactivité des populations rurales ne constitue pas une négation de leur caractère « paysan », elle doit au contraire être considérée comme un moyen de reproduction des unités domestiques paysannes. Dans une certaine mesure, que seule l'étude de terrain permet d'appréhender, elle doit aussi être considérée comme un moyen de reproduction des différentes formes de vie sociale – ou *models of livelihood* (Gudeman 1986) - de ces communautés rurales. Du moins lorsque les « unités domestiques » qui composent ces communautés maintiennent une attache territoriale et une certaine autonomie dans leur choix de production agricole, on les considérera comme des ménages paysans. C'est en particulier le cas pour les populations totonaques de la région de Huehuetla dont il est question ici.

Il s'agit donc d'appréhender des situations nouvelles. Ces sociétés paysannes ne peuvent plus se reproduire en fonction des logiques essentiellement agraires qui y ont prévalu, mais elles ne se dissolvent pas pour autant dans le « marché planétaire ». Elles sont « travaillées » par l'économie et n'y sont ni complètement intégrées, ni tout à fait en marge. Cela pose la question des formes de problématisation de la vie sociale, interrogation qui sera abordée ici à partir du rôle du rapport à la nature dans la reproduction paysanne. En effet, cette question est centrale du point de vue du statut de l'économie et de la construction des catégories de l'économie comme champ institutionnel autonome.

De l'anthropologie économique à l'anthropologie de l'économie

L'appel d'Herskovits (1952), depuis une position formaliste, à un rapprochement entre l'anthropologie et l'économie, n'a eu de suite que dans un sens : de la première vers la seconde. Même l'école substantiviste, autour de K. Polanyi, maintenait l'idée qu'il existait partout un domaine économique distinct, bien qu'« enchâssé » dans la totalité sociale et auquel nos catégories d'analyse économique ne peuvent être automatiquement transposées.

L'anthropologie marxiste, de son côté, proposait un modèle d'interprétation universel autour de la discussion sur l'articulation des modes de production. Dans les études relevant de ce courant, les systèmes cosmologiques étaient relégués dans la sphère des superstructures idéologiques dont le seul rôle est de légitimer les rapports d'exploitation. L'œuvre de M. Godelier (1984) qui souligne la part idéale intrinsèque aux rapports sociaux de production, permet de sortir de cette impasse matérialiste en affirmant l'impossibilité d'isoler, dans le

rapport avec la nature, les représentations symboliques des usages matériels.

Une autre école « matérialiste » concurrente s'est développée en anthropologie au cours des années 1960-70 en important implicitement la pensée économique néoclassique (via l'écologie évolutionnaire) : l'écologie culturelle. En effet, les explications en termes de déterminismes écologiques et la rationalité maximisatrice attribuée par ce courant aux chasseurs-cueilleurs renvoient à l'économie utilitariste de l'approche néoclassique (Ingold 1996 : 26 -28). Et pourtant ces prémisses ont rarement été énoncées explicitement. C'est que la « pensée économique », celle que partagent la plupart de nos contemporains (et qui n'est pas directement construite sur les énoncés des spécialistes de la discipline), relève des catégories du « sens commun » de nos sociétés de marché. Elle est notre mythologie individualiste, affirmait Louis Dumont, et relève d'un biais ethnocentrique que la science économique elle-même a du mal à surmonter.

Ainsi, du point de vue de la visée totalisante de l'anthropologie, évoquer une « anthropologie économique » pour l'étude des « rapports matériels et idéels des hommes avec la nature et des hommes entre eux » (Godelier 1984), devient un paradoxe. Cette expression implique d'isoler l'étude des faits considérés comme « économiques » du reste de la démarche anthropologique, ce qui est justement contraire à l'anthropologie, tout au moins telle que Durkheim et Mauss en posaient les fondements. Ainsi, la notion d'« anthropologie économique » maintient implicitement l'idée de l'existence d'une « ethno-économie » comme si toutes les sociétés distinguaient entre un champ économique et le reste de la vie sociale. Cela revient à reproduire le travers commun des « ethnosciences » qui, comme le souligne Descola à propos de la transposition sans précautions du naturalisme occidental, découpent *a priori* dans toutes les sociétés des champs de connaissance et de pratiques comparables aux savoirs et pratiques occidentaux érigés en étalons (Descola 2001 : 93).

En s'inspirant de l'œuvre de Dumont (1977) on peut néanmoins qualifier d'« anthropologie de l'économie » l'étude du statut de l'économie dans les sociétés qui en soi ne lui accordent pas d'autonomie normative mais qui y sont confrontées de par leur insertion à la marge de l'économie capitaliste. Dans ces sociétés où l'économie n'est pas instituée en champ autonome⁶, réfléchir sur la question de son statut amène à étudier soit les fonctions économiques des institutions non économiques comme le soulignait M. Godelier, soit à étudier en quoi l'économie - comme catégorie extérieure en voie d'institutionnalisation - est subordonnée aux normes sociales. Ou les deux en même temps, ce qui correspond à la situation présente dans les

6 Ce qui ne signifie pas, bien sûr, que la reproduction sociale ne dépende pas de bases matérielles. Il convient ici de distinguer les faits « économiques » - ou rapports sociaux de production dans la terminologie de Godelier - de l'économie en tant que sphère autonome ou quasi-autonome du social, telle qu'elle existe dans les sociétés industrielles de marché.

villages totonaques de la Sierra de Puebla. Certaines institutions, la parenté, la religion, les structures politiques y agissent aussi comme des rapports de production. Cette fonction économique est néanmoins subordonnée aux logiques propres de ces institutions. D'autre part, des institutions proprement économiques y prennent une place croissante (marché de la terre, marché du travail, production commerciale), mais ne sont pas exclusivement orientées par des objectifs économiques - comme c'est d'ailleurs aussi souvent le cas dans nos sociétés.

Reproduction paysanne et rapport à l'environnement : quelles perspectives depuis la Sierra totonaque ?

Les questions évoquées plus haut, notamment celle de la reproduction paysanne, ne sont pas étrangères aux travaux qui ont déjà été effectués sur la Sierra de Puebla. Nombre d'études ont été réalisées sur les communautés ou villages nahua, longtemps plus proches des voies d'accès à la Sierra⁷. Par contre, les travaux linguistiques, historiographiques et ethnographiques sont moins nombreux en ce qui concerne les Totonagues, malgré les plus de 400 000 locuteurs de leur langue recensés en 2000.

Kelly et Palerm (1952) ont réalisé la première étude ethnographique d'envergure parmi les Totonagues de la côte⁸. Leur ouvrage porte sur l'habitat, la subsistance et la technologie. Sur ces thèmes essentiels à la problématique de ce travail, aucune étude complète concernant le piémont ou les hautes terres n'a été produite, alors que cette partie du pays totonaque présente des caractéristiques écologiques, socio-économiques et culturelles bien distinctes de celles qui prévalent dans la plaine côtière.

En dehors des premières études systématiques en linguistique (notamment : Mc Quown 1947 ; Aschmann 1949, 1962 et Arana 1953)⁹, et d'un court travail de Kelly (1953) dans les hautes-terres, il faut attendre les années 1960 pour voir émerger un corpus d'études ethnographiques et sociologiques sur les Totonagues de la Sierra (notamment Córdoba Olivares 1968, Ichon 1969).

Suite à une étude de terrain prolongée au cours de la première moitié de la décennie, paraît l'œuvre d'Alain Ichon (1969), ouvrage de référence concernant la religion des Totonagues

⁷ Notamment, la région de Cuetzalan suite à la construction d'une route secondaire, pendant les années 1960-70, reliant d'abord Zaragoza, sur le haut plateau, à Zacapoxtla, puis cette petite ville à Cuetzalan.

⁸ Les travaux pionniers, publiés au début des années 1930, portent sur l'archéologie, l'histoire et la linguistique (Lombardo Toledano, 1931 et Krickeberg, 1933). Malheureusement seul le premier volet de l'étude de Kelly et Palerm a été publié, laissant inachevée leur étude des pratiques religieuses.

⁹ En ce qui concerne la bibliographie linguistique, seuls les travaux consultés sont cités ici. L'ouvrage de la linguiste Duna Troaini (2003) fournit une liste plus complète.

septentrionaux (région de Mecapalapa)¹⁰. Une étude équivalente sur les représentations cosmologiques et les pratiques religieuses et rituelles des Totonagues du sud de la Sierra n'a pas encore été réalisée¹¹. Sans prétendre combler cette lacune avec la même exhaustivité ethnographique sur les thèmes spécifiques traités par Ichon, ce travail pose les premiers jalons dans cette direction et montre au moins qu'une telle entreprise comparative serait utile.

Au cours des décennies 1970-1980 se multiplient les études anthropologiques et sociologiques autour du débat sur la reproduction paysanne, sous l'impulsion notamment de représentants canadiens de l'anthropologie marxiste¹². À la suite de l'étude régionale de Beaucage (1973), Durand (1975) étudie les rapports socio-économiques et la structure de pouvoir à Nanacatlan (village totonaque du municipe¹³ de Zapotitlán) en termes de prolétarianisation rurale et Labrecque (1974) effectue une analyse semblable sur la population d'Ozelonacaxtla (municipe de Huehuetla) dont les habitants sont considérés par l'auteure comme des « paysans en sursis ». Le cas de ces deux études, par ailleurs fort riches en informations sur l'économie agricole et les structures de pouvoir, illustre certains excès matérialistes auxquels a parfois mené cette approche. Dans l'étude de Durand, la focalisation sur les rapports de production dénués de la dimension idéelle du rapport à la nature et à autrui est telle qu'aucune mention des catégories de la langue vernaculaire n'est faite, pas même celles directement associées aux aspects techniques du travail agricole. Ces exemples ne font que refléter une tendance générale concernant l'étude des sociétés rurales en Amérique latine au cours des années 1970, marquée par le rejet des « études de communautés » monographiques et le passage « de l'Indien au paysan » (Hoffmann 2002).

En opposition à ces approches qui, après avoir effacé l'Indien, annonçaient la « disparition des paysans », Masferrer Kan (1981, 1986) et Ruiz Lombardo (1991) rejettent ces thèses sur la

10 Groupe dialectal du nord, dit « munixkan », voir carte 1.

11 Seul Castro Guevara (1987) avait réalisé une analyse ethnographique approfondie des pratiques religieuses du sud de la région totonaque, en écho à l'étude d'Ichon. Son propos était cependant limité à l'étude de la célébration du rite de passage du « banquet des compères » qui marque l'intégration de la personne en tant que membre à plein titre de la communauté. Ce rituel d'influence nahua est absent dans la région de Huehuetla.

12 Concernant la région nahua du sud de la Sierra, Arizpe (1972) étudia le système de parenté d'un village de Cuetzalan, Paré (1970 et 1973) et Beaucage (1973, 1981) le caciquisme, les structures régionales de subordination économique et politique des communautés paysannes et la différenciation interne à celles-ci. A la différence de ces travaux et toujours concernant les Nahua de la Sierra, mais plus au nord, la monographie de Chamoux (1981) dans un village du municipe de Huauchinango, s'inscrit dans une tradition ethnologique française plus classique.

13 Ce terme correspond à une traduction conventionnelle du terme espagnol *municipio*. Celui-ci s'apparente, dans le système politico-administratif mexicain plus ou moins à l'échelon de nos communes. Mais l'étendue de la plupart des *municipios* (parfois plus de 1000 km²) et leur composition rattachant plusieurs villages sujets à un bourg, ou même plusieurs bourgs à une ville, évoquent plutôt nos cantons. Ces particularités incitent à préférer l'usage d'un terme spécifique à celui de « commune » ou « municipalité ». Les municipes de la Sierra de Puebla sont parmi les plus petits de l'État de Puebla, ce qui correspond à une caractéristique des anciennes régions indiennes et à leur fragmentation politico-administrative. Sur la géopolitique des municipes indiens au Mexique, voir Dehouve 2003.

« prolétarisation » en privilégiant l'hypothèse de la reproduction des communautés paysannes totonaques grâce à la caféiculture.

À partir des années 1980, les travaux ethnographiques orientés vers l'ethnobotanique se multiplient dans la région totonaque du sud de la Sierra, notamment autour du groupe d'anthropologues mexicains dirigé par E. Masferrer Kan en coopération avec les botanistes de l'université de Mexico dirigés par M. Martínez Alfaro¹⁴. Néanmoins ces études, qui ont donné lieu à la publication de plusieurs articles (cf. Vinicio *et al.* 1990, sur Huehuetla), n'ont pas fait l'objet d'une synthèse des connaissances recueillies qui intègre cet aspect des savoirs sur la nature. Elles n'ont pas non plus abouti à un approfondissement de l'étude conjointe des « rapports idéels et matériels des hommes avec la nature », selon l'approche proposée par M. Godelier.

Le panorama des études ethnologiques réalisées dans la région du sud de la Sierra se caractérise donc par une spécialisation qui porte soit sur les phénomènes socio-économiques, soit sur l'ethnobotanique, soit encore sur l'ethnographie de tel rituel. Un début de synthèse est toutefois amorcé entre l'analyse historique, les dynamiques socio-économiques et religieuses : Masferrer Kan (2006) a récemment publié une synthèse de ses travaux sur la région totonaque de la Sierra de Puebla, comme cela avait été fait un peu plus tôt pour les Totonasques des basses terres (Chenaut 1995)¹⁵.

Cet « état de la recherche » appelle désormais à la réalisation d'études transversales. Depuis les années 1990, le mouvement d'abandon du « paradigme du paysan » (Kearny, 1996) se traduit par « un retour à l'Indien » (Hoffmann, 2002), notamment autour de la construction des identités¹⁶. Mais, dans le contexte socioéconomique actuel de la Sierra de Puebla, l'étude transversale des rapports idéels et matériels avec la nature restait à faire.

Ainsi, différents anthropologues, auteurs d'études sur les identités culturelles et les systèmes religieux, que ce soit dans la Sierra Nord de Puebla (Ichon 1969, Garma 1987, Beaucage 1994b) ou dans la Huastèque voisine (Galinier 1997, Ariel de Vidas 2002), ont souligné le manque de connaissances portant sur les fondements socio-économiques de ces phénomènes culturels. Le présent ouvrage vise à combler une partie de cette lacune concernant la reproduction et la

14 L'ethnobotanique des Totonasques de Tuzamapan, municipe dans lequel ce groupe de chercheurs mexicains réalisa plusieurs études (dont nombreux mémoires non publiés, dont Caballero Salas 1984) a aussi fait l'objet d'une thèse française (Vieillescazes, 1983). Le travail collectif de l'équipe de l'Université de Mexico dans l'ensemble de la Sierra, a eu pour résultat la publication d'un solide inventaire ethnobotanique (Martínez Alfaro *et al.*, 2001).

15 L'ouvrage de Masferrer (2006), paru alors que le manuscrit initial de ce livre était déposé, regroupe ses analyses sur l'histoire et la trajectoire socio-économique et religieuse de la région déjà parues pour la plupart dans divers articles dont ceux cités ici (1981 et 1986).

16 Dans la zone nahua l'émergence d'organisations régionales favorisa l'essor d'études sur les mouvements sociaux, et un recentrage des problématiques sur les revendications culturelles et identitaires (notamment Beaucage 1994a et 1994b).

reformulation des représentations du rapport totonaque à la nature, à partir d'une lecture des changements socio-économiques en termes de modes d'usages des ressources naturelles.

Ma thèse générale est la suivante : dans ces communautés totonaques, les fonctions économiques restent en partie subordonnées aux normes sociales qui régissent le rapport à la nature et à autrui, et cela malgré l'existence des conditions nécessaires à la constitution de l'économie en champ autonome (propriété privée, travail salarié, migrations)¹⁷.

L'étude des usages et représentations de l'environnement se présente comme un moyen privilégié pour révéler cette indistinction de l'économique du reste des logiques sociales. En effet, le procès d'autonomisation de l'économie dans les sociétés occidentales modernes est construit sur la séparation conceptuelle entre la nature et la société. Le mode d'usage industriel des ressources naturelles, extractif et spécialisé, en découle.

Conformément à cette thèse générale, les pratiques agricoles des paysans totonaques ne peuvent être abordées seulement en tant que telles, c'est-à-dire en tant que pratiques de « production ». Elles s'inscrivent dans un rapport avec la nature fondé sur les cycles sacrés de la fertilité, le culte des saints tutélaires et le respect des règles de hiérarchie et de réciprocité. Inversement, les activités cérémonielles et l'évolution de leur structure sont conditionnées par les changements socioéconomiques. Mais elles sont maintenues et adaptées au contexte contemporain, en dépit des efforts économiques que cela peut impliquer, car elles répondent à une logique de production du social.

Effectuer l'étude de terrain dans les villages totonaques de la Sierra Nord de Puebla, et plus spécifiquement ceux du municpe de Huehuetla du fait de sa trajectoire représentative du développement dans la région, devait permettre d'éclairer cette problématique de l'interaction entre les changements socio-économiques et les usages et représentations de l'environnement. En même temps, ce choix présentait un intérêt du point de vue de l'ethnologie mexicaniste. La Sierra de Puebla se caractérise par la diversité ethnique (populations nahua, totonaques, otomi, tepehua, métisses) et la diversité écologique d'une région montagneuse subtropicale. De plus, les dynamiques de développement et de confrontation, tant socio-économique que culturelle, entre l'agriculture paysanne indienne et l'élevage extensif dominé par la population métisse

17 Cette approche du statut de l'économie dans la totalité sociale s'inspire de L. Dumont : « Dans la plupart des sociétés, et en premier lieu dans les civilisations supérieures, ou comme je dirai plus souvent, les sociétés traditionnelles, les relations entre hommes sont plus importantes, plus hautement valorisées que les relations entre hommes et choses. Cette primauté est renversée dans le type moderne de société, où les relations entre hommes sont au contraire subordonnées aux relations entre les hommes et les choses » (Dumont 1977 : 13).

minoritaire -notamment dans la région totonaque de la Sierra - sont autant d'éléments favorables à l'étude de l'évolution des représentations et usages de l'environnement.

Plus spécifiquement, les villages nahua et totonaques de la Sierra Nord de Puebla s'inscrivent dans le mouvement général de diversification des bases matérielles de la vie sociale au sein de ces communautés « rurales », qui tissent des liens complexes d'interdépendance avec les centres urbains. Ces communautés ne dépendent plus essentiellement de l'agriculture de subsistance. Elles se trouvent au contraire fortement inscrites dans l'économie nationale et internationale, surtout à travers la production et la commercialisation du café depuis les années 1950. Elles ne sont pas non plus limitées à la seule activité agricole et se caractérisent désormais de plus en plus par une pluriactivité marquée de régulières migrations temporaires en ville, étapes, pour certains, d'une migration permanente (Beaucage 1996).

La crise du secteur rural y est manifeste. Elle est provoquée par le double mouvement d'intégration des populations rurales à l'agriculture commerciale organisée sous l'égide de l'État paternaliste, suivie du démantèlement ou de la « désincorporation »¹⁸ accélérée du secteur (retrait précipité de l'État). Ce processus est clairement illustré par la désintégration de l'Institut Mexicain du Café (INMECAFE). Dans la Sierra de Puebla, la manifestation la plus directe de la « mondialisation » est l'abandon des politiques de soutien à la caféiculture dominée par les petits producteurs indiens. À ce titre, les dynamiques socio-économiques décrites ici concernant les caféiculteurs totonaques sont aussi représentatives de situations similaires dans d'autres régions indiennes pratiquant la caféiculture (Salazar, Nolasco et Olivera 1992).

De plus, les subventions publiques, orientées en fonction des directives des organismes internationaux, sont désormais attribuées aux populations rurales paupérisées et notamment aux Indiens uniquement en vertu de leur double condition de « pauvres » et d' « indigènes » (*indígenas*) et non plus au titre de la production agricole. Ces subsides prennent de plus en plus de poids dans l'économie familiale alors que les prix des produits agricoles subissent toutes les conséquences de l'échange inégal et des fluctuations du marché mondial. D'autres manifestations de l'intégration aux dynamiques transnationales sont moins visibles mais non moins importantes, comme par exemple la diffusion des médias de masse ou la propagation subreptice de variétés de maïs transgéniques.

18 La « désincorporation » (ou reconversion) était le maître-mot du nouveau vocabulaire du FMI à partir de la fin des années 1980. Il s'agit en fait le plus souvent d'une simple privatisation des infrastructures publiques. Dans le cas de l'INMECAFE, les installations agroindustrielles étaient le plus souvent transférées au « secteur social », aux organisations de producteurs (Paré 1993 : 57).

Les villages de l'intérieur de la Sierra n'en constituent pas moins, non pas des isolats, mais des sortes de « zones tampons » où le phénomène trouve encore ses limites. Cette autonomie relative permet leur reproduction en tant que communautés dont l'organisation sociale s'articule encore en partie autour du culte des saints associé au calendrier agricole. La région, fortement insérée dans les flux migratoires pendulaires régionaux, n'est pas encore une réserve de main d'œuvre pour l'émigration vers les États-Unis, à la différence du centre et du sud de l'État voisin du Veracruz (Léonard et Palma 2002, Léonard, Quesnel et Del Rey 2003).

La capacité de rétention des communautés totonaques s'explique-t-elle uniquement par l'intégration plus tardive aux réseaux routiers et aux dynamiques de « développement » national ? Sans nier l'incidence de ces facteurs, bien au contraire, ce travail apporte certains éléments de réponse relevant des spécificités agro-écologiques et socio-culturelles de la région.

Le choix des villages totonaques de la micro-région de Huehuetla se justifie du point de vue de la représentativité sociologique en tant qu'illustration des rapports de force existant entre les sociétés rurales locales et les dynamiques nationales et internationales de « développement ». Ces communautés paysannes se trouvent en position périphérique par rapport à ces processus extérieurs, ce qui leur donne une certaine « marge » d'adaptation et de réappropriation de ces dynamiques.

Du point de vue agro-écologique, la région de Huehuetla ([latitude : 20°06" nord; longitude : 97°37" ouest, altitude du chef-lieu : 540 m](#)) se caractérise comme une région tropicale centrée sur la production de café. En ce qui concerne la population totonaque (plus de 85% de la population totale), cette production donne lieu à un usage agroforestier original. Elle est aussi combinée à une agriculture de subsistance basée sur le maïs. Par contre, parmi la minorité métisse (de 10 à 15 % de la population), l'élevage bovin extensif est la pratique dominante d'usage des ressources.

Le municipe de Huehuetla se démarque aussi sur le plan de la configuration politique. En 1989, une organisation indienne y est créée - l'*Organización Independiente Totonaca* (OIT) – dont les revendications portent explicitement sur le contrôle du pouvoir local et la promotion de projets agro-écologiques. Le choix d'une démarche ethnographique basée sur la réciprocité¹⁹ m'a incité à participer au projet éducatif de cette organisation, le « Centre d'Etudes Supérieures

¹⁹ Cela n'excluait cependant pas le paiement d'aides bilingues pour les travaux de transcription d'entretiens en langue totonaque ou pour la réalisation des enquêtes par questionnaires. Le séjour parmi les familles totonaques, impliquait aussi une participation occasionnelle à certains frais importants pour elles - comme par exemple l'achat de médicaments, ou de matériel de construction pour un projet d'amélioration de la demeure déjà en cours, ou l'achat d'un porc pour la fête d'untel etc -. L'apport aux frais alimentaires n'était qu'indirect (en nature) et occasionnel : j'ai vite compris qu'il n'était pas bienséant d' « acheter » ainsi l'hospitalité (en contribuant à l'achat des aliments), dont les Totonagues faisaient en général un point d'honneur (alors que l'aide à d'autres frais tels ceux mentionnés ci-dessus était plus que bienvenue).

Indigènes Kgoyom » (CESIK) situé dans le chef-lieu du municpe. Cette réciprocité s'est effectuée sous la forme d'un échange de services, s'inscrivant ainsi dans le registre traditionnel de l'échange de travail appelé *mano vuelta* (« main rendue ») : les invitations à séjourner parmi les familles des élèves et celles de leurs voisins contre un enseignement hebdomadaire.

La justification sociale de ma présence, en tant que *maestro* occasionnel auprès d'un projet d'éducation alternative, n'a pas été sans présenter des difficultés du point de vue de l'impartialité de l'observateur puisque j'étais alors automatiquement identifié à l'un des groupes mobilisés dans la lutte pour le pouvoir local. Malgré le contexte politique très divisé au sein même des villages totonaque, j'ai choisi de prendre ce risque, étant donné les facilités d'accueil que m'offraient les familles des étudiants totonaques, mais aussi par conviction personnelle.

Au travers des familles de mes hôtes, et l'apprentissage de la langue totonaque aidant, l'étendue de mon cercle d'« informateurs » ou plutôt de contacts réguliers s'élargissait. Certains de ces contacts devenaient de véritables amis, bien que pour d'autres je ne fusse certainement qu'un visiteur importun, voire, notamment parmi les plus opposés à l'OIT, un étranger suspect (éventuellement qualifié de « pro-zapatiste » !) car travaillant avec « cette école du parti ennemi » ! Quoiqu'il en soit, ma présence devenait progressivement assez familière pour que l'on me connaisse de plus en plus comme « Kulax » (prononcer « Koulache », l'équivalent totonaque du *Nicolás* espagnol). C'était notamment le cas dans la communauté de Lipuntahuaca où je séjournais le plus souvent et où me rejoignis ma compagne pendant plusieurs mois. Des visites occasionnelles dans les autres villages²⁰ du municpe et de la région complétaient cette perspective locale.

Enfin un commentaire est nécessaire à propos de la structure de ce travail. L'appréhension séparée des représentations cosmologiques et des pratiques économiques ne découle en rien d'une primauté présupposée des unes sur les autres mais correspond plutôt à une nécessité logique de l'exposé et à un souci de clarté de l'analyse. La disjonction apparaît comme une contrainte de méthode pour les fins de l'exposé, mais les deux approches, compréhensive d'une part et quantitative de l'autre, permettent d'éclairer une même réalité à partir de différents angles (Descola, 1986 : 2). Conformément à la thèse générale, le choix théorique est ici de relier ces

²⁰ Surtout Putlunichuchut, Xonalpu et Leakaman. Outre Lipuntahuaca et ces trois villages, Chilocoyo del Carmen et Putaxcat ont aussi été visités à plusieurs reprises et inclus dans les enquêtes par questionnaires sur échantillon aléatoire organisés dans le cadre d'un projet pédagogique du *Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgoyom* (CESIK) en collaboration avec William Smith (Université de Stanford) et Luz María Lozada Vázquez (*Colegio de Postgraduados* – Puebla). Les municipes voisins de Caxhuacan, Olintla, Hueytlalpan, Ixtepec, Chumatlan, Zozocolco, Jopala et Coyutla ont fait l'objet d'une ou plusieurs visites, notamment lors de leurs fêtes patronales.

deux problématiques, ou plutôt de mettre en évidence leur indistinction dans la réalité sociale étudiée.

L'intégration entre ces deux perspectives sur la réalité sociale, l'une correspondant plus à l'ethnologie, l'autre à l'économie, sera fondée dans un premier temps sur l'analyse des rapports société-nature à partir d'une approche en termes de « modes d'usages des ressources naturelles » (Gadgil et Guha, 1991). Trois hypothèses secondaires découlent de l'hypothèse générale et seront abordées successivement, chacune dans une des parties de ce travail. Ainsi la première partie consiste en une esquisse de l'histoire agroécologique du sud de la Sierra Nord de Puebla et avance l'hypothèse d'un lien entre le contrôle des ressources naturelles et l'organisation sociale dans la région totonaque de Huehuetla.

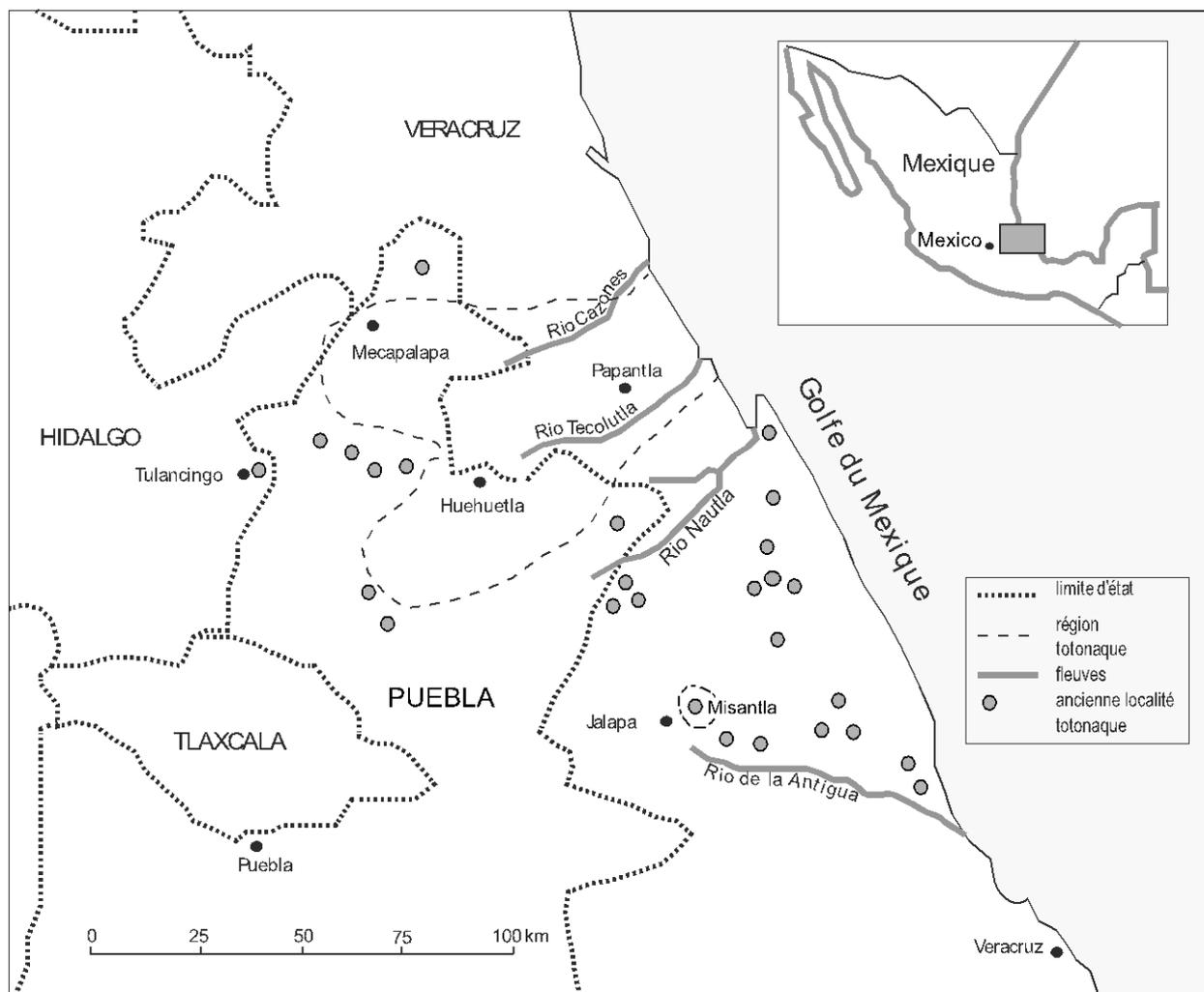
La seconde hypothèse porte sur la continuité des représentations de l'environnement. Il s'agit en fait d'une hypothèse déclinée en deux temps, d'abord autour de la culture du maïs ensuite autour de celle du café, pour montrer comment les différents espaces agro-écologiques sont classifiés selon un schème d'interprétation cosmologique orienté par la polarité « chaud-froid ». Au cours de cette seconde partie, les données ethnographiques sur l'usage et les représentations de la nature invitent à dépasser le biais matérialiste qui pourrait être reproché au concept de « mode d'usage des ressources naturelles ». L'exposé des principaux axes de la conception du monde totonaque et de son rapport aux pratiques quotidiennes permet de montrer comment se répète, autant dans le rapport à l'environnement que dans les rapports sociaux, une seule et même logique d'ensemble. Celle-ci est fondée sur le respect de la hiérarchie et de la réciprocité entre les hommes et les puissances divines et entre membres de la communauté, comme le révèle le culte des Saints et des Esprits-Maîtres qui gouvernent les différents domaines de la nature et du cosmos. Cette vision du monde sera étudiée telle qu'elle est livrée par la tradition orale mais aussi telle qu'elle se manifeste dans les pratiques quotidiennes, notamment agricoles et thérapeutiques. Car ces pratiques, de même que l'étroite imbrication entre calendriers agricoles et religieux, montrent le caractère « opérationnel » de la cosmologie dans la vie quotidienne. Cette partie consiste donc à montrer que la culture du maïs occupe encore une place centrale dans les pratiques religieuses, leur organisation et leur temporalité. Elle reste l'un des fondements de l'identité et de la transmission de la mémoire totonaque. En même temps, la culture commerciale du café fait l'objet d'une adoption dans le cadre d'un mode d'usage agroforestier antérieur, ce qui se reflète dans l'incorporation des caféières dans le symbolisme des espaces boisés.

Enfin la troisième partie étudie les interactions entre les pratiques productives et économiques et les reconfigurations de l'organisation sociale et politique des communautés

totonaques. Ainsi, la dernière hypothèse dérivée consiste à montrer que les pratiques « économiques », de même que le jeu de concurrence politique, sont pris dans les logiques de la « production du social » ou de la reproduction sociale des communautés, au-delà de la reproduction des unités domestiques. Les catégories économiques de l'interprétation de l'« économie paysanne » comme une « économie de circuit » - qui se caractérise par la reproduction des unités domestiques - sont confrontées d'une part aux données issues des enquêtes statistiques effectuées sur six villages et d'autre part aux données ethnographiques concernant des unités domestiques choisies dans un village de référence (Lipuntahuaca). L'enquête montre en quoi les choix productifs restent en partie subordonnés aux obligations sociales - au-delà de la seule reproduction des unités domestiques - conformément à la thèse générale. Comme le manifestent les données sur l'« économie du maïs », c'est plus fortement le cas pour cette culture d'autoconsommation liée au culte des saints.

Toutefois, l'importance continue que les communautés totonaques de Huehuetla attribuent au maintien et à l'essor du système des charges religieuses est accompagnée d'un processus d'autonomisation des pratiques politiques régies par la logique électorale et centrées sur la concurrence entre partis politiques. Cette concurrence politique sera étudiée à partir de la surenchère autour des projets productifs et du discours sur le développement durable. La progressive autonomisation de certaines pratiques économiques passerait-elle par le fait politique ? Pour répondre à cette interrogation, la logique de concurrence politique, au-delà des discours militants sur l'« autonomie indienne », est envisagée comme un moyen de défendre un espace d'autonomie relative permettant la reproduction des communautés.

Carte 1. Distribution de la langue totonaque XVI^e-XX^e siècle



Les cercles gris indiquent les localités où le totonaque était parlé au XVI^e siècle en dehors de la région actuelle. Les zones en pointillés représentent les régions de langue totonaque d'après le recensement de 1940. En 2000, la population parlant le totonaque s'élevait à 411 266 locuteurs. Source : d'après Harvey et Kelly 1967 et INEGI 2000.

Carte 2. Divisions municipales et subrégionales du pays totonaque (Totonacapan)

I

Esquisse d'histoire agro-écologique des hautes terres totonaques

Introduction I :

Changements socio-économiques et « modes d'usage des ressources naturelles »

La conservation ne mène à rien car elle est incompatible avec notre concept abrahamique de la terre. Nous abusons de la terre car nous la voyons comme une marchandise qui nous appartient. Aldo Leopold, 4 mars 1948 21

L'objectif de cette première partie est de mettre en évidence les liens qui existent entre le contrôle des ressources naturelles et l'organisation sociale dans la région totonaque du sud de la Sierra Nord de Puebla. Une lecture de la confrontation économique et conceptuelle autour de la terre entre Indiens et colons d'abord, puis entre les « communautés » totonaques et les métis, en termes de confrontation de modes d'usage des ressources naturelles permet de souligner l'importance de la dimension écologique non seulement dans les processus de changement socio-économique, mais aussi dans les dynamiques sociales et les relations inter-ethniques.

Analyser les rapports dynamiques d'une société à son environnement requiert l'usage d'outils conceptuels construits sur une conception intégrale de l'écosystème comme une « communauté vivante » dont la société est une partie constitutive. L'écosystème, qui est ici représenté par le « terroir », ne constitue pas seulement le support des bases matérielles de la vie sociale, il est en même temps façonné par les rapports que les hommes entretiennent avec la nature. Or, les diverses sociétés humaines pensent différemment ce rapport. Dans le cadre d'une analyse des changements socio-économiques, principalement abordés comme des changements d'agrosystèmes au cours des chapitres suivants, la nature ne peut donc être appréhendée comme simple source de matières premières sur laquelle seraient déployés différents « modes de production ». En effet, comme le soulignait M. Godelier (1984) le rapport des hommes avec la nature est inséparable du rapport des hommes entre eux.

L'approche initiale choisie ici pour aborder les relations entre « culture » et « nature » dans leur trajectoire historique - binôme dont il faudra progressivement dépasser la dichotomie implicite - s'appuie sur le concept de « modes d'usage des ressources naturelles » (Gadgil et Guha, 1992).

Dans leur étude de l'impact socio-économique de la colonisation européenne sur le sous-continent indien, Gadgil et Guha partent du constat de l'interdépendance entre changements

21 « *Conservation is getting nowhere because it is incompatible with our Abrahamic concept of land. We abuse land because we regard it as a commodity belonging to us* » (Léopold 1966: p. xvii, ma traduction).

sociaux et changements écologiques, dans un effort pour dépasser les défauts de l'interprétation marxiste de l'Histoire comme une succession évolutionniste de « modes de production »²².

En effet, dans la perspective marxiste, l'écosystème - dans lequel les modes de production sont nécessairement inscrits ou *embedded* - n'apparaît qu'en tant qu'objet des modes de production, qu'en tant que source de matières premières. Une analyse en termes de modes d'usage des ressources naturelles permettrait d'aborder l'analyse des changements socio-économiques tout en rendant compte à la fois de leur impact écologique, de l'incidence de celui-ci sur l'évolution des systèmes productifs et, de manière plus ou moins indirecte, sur l'ensemble de la société. Ces auteurs distinguent quatre grands modes d'usage des ressources naturelles : celui des chasseurs-cueilleurs, celui de l'horticulture et de l'agro-pastoralisme itinérants, celui de la « civilisation sédentaire » (*settled civilisation*) et celui de la civilisation industrielle. Cette définition de quatre idéaux-types reprend les typologies assez classiques pour l'anthropologie sans se démarquer clairement des interprétations évolutionnistes qui en ont été tirées.

Sans adopter telle quelle la classification des différents modes d'usage des ressources naturelles proposées par Gadgil et Guha, je retiens l'orientation générale de leur démarche en faveur d'une interprétation agro-écologique des changements socio-économiques. Comme le soulignent ces auteurs, une des différences notoires entre ce schéma d'interprétation et le schéma marxien des modes de production réside en ce que la catégorie de « mode industriel d'usage des ressources » qu'ils proposent inclut autant les sociétés capitalistes que les économies planifiées du « socialisme réellement existant » (Gadgil et Guha, 1992 : 13). Ces sociétés sont appréhendées comme présentant deux variantes d'un même système industriel qui pousse à la concentration des exploitations, à la monoculture, à la mécanisation et la simplification des écosystèmes, comme l'illustre la « Révolution verte » au Mexique et ailleurs. Le simple fait de repenser les modes de production du point de vue écologique mène donc à l'assimilation de l'économie de marché et de l'économie d'État planifiée en un seul mode d'exploitation des ressources, ce qui rejoint par ailleurs l'analyse anthropologique d'un développement industriel tout aussi culturellement uniformisateur dans ses variantes « capitaliste » et « socialiste », comme le soulignait Roger Bastide (1971).

Le mode d'usage industriel des ressources naturelles **est réducteur de** la diversité écologique, en grande partie, justement parce qu'il est associé à l'uniformisation culturelle. Le lien entre ces

²² Le « mode de production asiatique », comme forme intermédiaire entre le « communisme primitif » et le féodalisme, y occupe une place à part et avait inspiré de grandes discussions, notamment lors de son introduction dans le débat au sein de l'anthropologie économique (à ce sujet, Godelier 1969). Il en résulta notamment que le qualificatif « asiatique » est en fait plutôt malvenu. Au Mexique l'interprétation par Wittfogel du mode de production asiatique en termes de déterminisme hydraulique a été appliquée à la discussion sur l'émergence des premières cités mésoaméricaines.

deux processus de réduction de la diversité, culturelle d'une part et écologique de l'autre, peut être corroboré par l'étude des pratiques agro-écologiques au sein des populations paysannes mésoaméricaines. Sans prétendre y voir un lien de causalité directe dans un sens ou dans l'autre, on ne peut que constater qu'il existe effectivement une corrélation entre l'acculturation des populations indiennes – ou leur disparition de certaines régions - et la destruction de la diversité écologique. Je ne prétends cependant pas que les populations indigènes seraient en soi garantes de la diversité écologique, mais plutôt qu'elles transmettent et reproduisent, dans la mesure du possible, diverses formes de rapport à la nature et des savoirs associés qui établissent une relation en général moins utilitariste avec l'environnement que ce n'est le cas dans la prédation industrielle.

L'approche des changements socio-économiques à partir des usages des ressources naturelles présente également un intérêt anthropologique. C'est en effet autour de ces usages que s'articule une part importante des relations sociales : ils jouent ainsi un rôle dans la définition du lien social et des identités locales. L'usage des ressources naturelles est souvent à l'origine de règles collectives qui reposent sur des formes d'agrément, explicite ou implicite, s'appuyant sur le lien social ou les normes du rapport à autrui (la normativité sociale). Ces normes ne sont pas seulement liées à l'accès à des ressources collectives comme les « communaux », bien que l'attention de la recherche socio-économique se soit en général centrée sur ceux-ci. Le cas de l'imbrication entre le calendrier agricole et le calendrier religieux à l'échelle d'une microrégion en est une illustration tout aussi parlante (voir chapitre 6, *infra*).

Cette approche permet d'inscrire les pratiques écologiques et économiques des paysans totonaques dans leur contexte socio-économique régional, évitant ainsi l'impasse d'une analyse en termes d'économie communautaire indienne isolée du contexte régional, national et international.

Chapitre 1. Territorialité et communautés indiennes

1. Le pays totonaque dans la Sierra Nord de Puebla

Le voyageur se rendant aujourd'hui dans la sierra totonaque depuis les villes centrales du haut-plateau atteint les franges supérieures de la [Sierra Norte de Puebla](#) après trois heures de bus au départ de Puebla (2 millions d'habitants), capitale de l'État du même nom située à 2200 mètres d'altitude et à 150 km au sud de Mexico. Cette première partie du voyage se fait sur la route relativement rectiligne traversant l'*altiplano* semi-aride, vaste plateau, ancienne terre d'haciendas coloniales dont les *cascos* souvent en ruines gisent sous le décor majestueux de volcans enneigés dépassant les 5000 mètres d'altitude (Malinche, Cofre de Perote, Pico de Orizaba). La petite ville de Zaragoza, ancien nœud ferroviaire et carrefour entre la Sierra de Puebla vers le nord et la descente vers Jalapa, capitale du Veracruz en direction du sud-est, marque l'entrée dans la région montagneuse qui se trouve en contrebas (depuis le centre du pays, on descend en effet à la Sierra). Arrêt ou changement de bus oblige, la cohorte des passagers souvent contraints de rester debout entre les sièges occupés, prend de nouvelles allures vestimentaires : on reconnaît les paysans indiens, Nahuas et quelques Totonagues, à l'habit blanc des hommes et aux blouses brodées de couleurs vives des femmes.

Bien que, dans l'ensemble moins densément peuplée que le haut plateau plus urbanisé, la Sierra Nord de Puebla compte aujourd'hui une population rurale essentiellement amérindienne (autour de 70% sur l'ensemble de la région) et atteint des densités démographiques pouvant s'élever jusqu'à plus de 270 habitants/km², comme c'est le cas par exemple à Huehuetla. Les plus fortes concentrations de population indienne, notamment totonaque, se situent dans des zones de la Sierra moyenne et de la Sierra basse qui, jusqu'au début des années 1980, n'étaient reliées aux principaux centres commerciaux ou « centres recteurs » que par des chemins muletiers. Ces « centres recteurs » de l'économie régionale sont les petites villes de Huauchinango, Zacatlán et Zacapoaxtla, à cheval entre l'*altiplano* et la Sierra (voir carte 2). Au cours des années 1980, la construction de pistes carrossables a permis d'établir des liaisons quotidiennes en transport collectif entre ces petites villes et la plupart des municipes de l'intérieur de la Sierra, remplaçant progressivement les vastes réseaux de commerce muletier qui reliaient jadis les villes du plateau central aux ports de la côte de Veracruz (Tuxpan notamment).

A partir de Zaragoza, la route descend en virages serrés vers la prochaine étape, Zacapoaxtla, bourgade coloniale de laquelle partent aujourd'hui les différents *colectivos*, ces vieux minibus à la mécanique plus ou moins rafistolée qui desservent les municipes de l'intérieur de la Sierra, parfois situés à plusieurs heures de route. Ainsi, pour arriver à Huehuetla, il fallait encore compter plus de trois heures en 1999-2000 (sept à huit heures en tout depuis Puebla) : la route goudronnée, en réparation après les différents glissements de terrains provoqués par les pluies diluviennes d'octobre 1999, se transformait à mi-chemin (après Tuzamapan) en piste de montagne, rocailleuse ou boueuse selon la saison. La durée du trajet Zacapoaxtla-Huehuetla fut réduite à la moitié en 2001 après l'achèvement de la route et la mise en service d'une desserte Puebla-Huehuetla par les bus confortables d'une grande compagnie régionale. La construction de cette route goudronnée de Tuzamapan à Huehuetla, comme axe secondaire de la nouvelle route reliant la Sierra au centre pétrolier de Poza Rica, dans la plaine veracruzaine, s'inscrit dans le cadre du projet de développement transnational connu sous le nom de « Plan-Puebla-Panama ». Ces évolutions, notons-le sont tout à fait récentes : voilà seulement une vingtaine d'années, une grande partie des déplacements à l'intérieur de la Sierra se faisaient à dos d'âne, à pied ou en avionnettes pour les plus fortunés ou les urgences vitales.

Sur ces trajets au départ de Zacapoaxtla vers l'intérieur de la Sierra, à côté de quelques touristes (surtout mexicains) se rendant à Cuetzalan, municipe réputé pour ses cascades et les petites pyramides du site de Yoahualichan, les passagers se différencient de plus en plus nettement selon la sociologie des communautés de la Sierra : une minorité de métis habillés à la mode urbaine pour les plus jeunes ou en *vaqueros* (version mexicaine du cowboy) pour ce qui est des hommes, souvent des petits commerçants ou des enseignants revenant à leur village d'affectation, et une majorité indienne, totonaque ou nahua. Parmi les hommes, les plus jeunes ne portent le plus souvent pas les habits blancs en coton d'origine coloniale encore de règle parmi les plus de quarante ans, mais des habits de fabrication industrielle ; par contre pratiquement tous portent le chapeau blanc de type texan devenu caractéristique des paysans (indiens ou pas) de la Huastèque et les *huaraches* aux lanières de cuir et à la semelle découpée dans un pneu. Parmi les femmes, l'œil un tant soit peu entraîné reconnaît les blouses de l'habit néo-traditionnel des Totonagues, brodées de motifs d'oiseaux et de fleurs moins détaillés et plus fluorescents que ceux figurants sur les blouses des femmes nahuas.

Au cours de cette progression entre les hautes terres et le piémont, la Sierra aussi change d'habits selon les étages écologiques et les climas correspondants successivement franchis.

Caractéristiques agro-écologiques et sous-régions de la *Sierra Norte de Puebla*

Cette zone de transition montagneuse entre le plateau central et le bas pays côtier du Golfe du Mexique, au relief escarpé, appartient au « Karst huastèque » et s'insère dans ce que le géographe C. Bataillon appelle « la façade Huastèque et Veracruzaine » (Bataillon 1967 : 121) dont la végétation révèle une continuité avec les régions tropicales plus méridionales et varie selon l'altitude et les micro-climas.

Les fortes pentes - les dénivelées de 50% sont fréquentes - et la pluviométrie rendent la région propice à l'érosion. L'agriculture y est diversifiée : espèces tempérées froides (pommes de terre, laitues, choux, pommes, prunes) dans les zones hautes, et espèces tropicales (café, canne à sucre, poivre, agrumes, arachides, etc.) dans les zones basses. Le maïs, bien sûr, est partout présent, avec parfois deux récoltes annuelles en dessous de 800m, là où des températures plus clémentes le permettent comme à Huehuetla. Dans certains ravins humides des terres basses, trois récoltes annuelles seraient même exceptionnellement réalisables.

La Sierra de Puebla connaît trois zones climatiques : les terres froides (*tierra fría*) de la *Sierra Alta* entre 2500 et 1500 mètres, les terres tempérées (*tierra templada*) ou *Sierra Media* entre 1500 et 800 mètres et les terres chaudes (*tierra caliente* ou *Sierra Baja*) qui se situent en dessous de 800m (voir carte 3 ci-dessous).

Dans l'ensemble de la Sierra, les pluies sont abondantes : entre 1300 et 3000 mm, voire plus dans certains micro-climats de la *Sierra Baja*. Un tiers des précipitations tombe de novembre à juin – pendant les mois correspondant à la saison sèche du plateau central - et les deux tiers restants sont concentrés entre les mois de juillet et octobre. Une période de sécheresse relative et de canicule sévit d'avril à la fin mai. Elle précède une saison de pluies continues et violentes qui tombent de juin à octobre. La saison des pluies est parfois interrompue par une brève période (une dizaine de jours) de canicule au mois d'août.

La frange supérieure de la Sierra, appelée *Sierra alta* ou *Bocasierra* (« bouche de la Sierra ») correspond au climat « tempéré subhumide » avec une température moyenne comprise entre 10 et 20°C. Les zones correspondant aux plus hautes altitudes (Zaragoza par exemple, 2400 m) sont régulièrement touchées par des gelées en hiver. C'est pourquoi les habitants de la Sierra l'appellent *tierra fría* (**Kalonkgnan** en Totonaque). Les précipitations varient entre 900 et 1600 mm par an, selon l'exposition et les versants (les pluies viennent du Golfe du Mexique). La végétation caractéristique de cette zone est la forêt de pins (*Pinus montezumae*) et de chênes (*Quercus oleoides*).

À l'étage inférieur (*Sierra intermedia*), situé entre 800 et 1500m se trouve la zone tempérée-humide, transition entre le climat tempéré et le climat chaud, avec des précipitations variant

entre 1200 et 2000 mm et une température moyenne comprise entre 17 et 20°C. La végétation correspond à la forêt humide de montagne (*bosque mesófilo*), forêt qui se caractérise par une strate arborée plus proche de la forêt des zones froides (avec chênes et quelques conifères) mêlés à un sous-bois qui partage beaucoup d'espèces avec la zone basse tropicale. C'est la zone idéale pour la caféiculture. Si cette frange est parfois appelée *tierra templada* dans les classifications officielles (FIDA/INI 1991), les habitants de la Sierra l'appellent aussi souvent *tierra fria*.

Enfin dans la *Sierra baja*, c'est-à-dire le piémont qui se situe entre 300 et 800 m, règne un climat tropical chaud et humide avec des précipitations supérieures à 2000 mm et une température moyenne de 22 à 24°C. La végétation primaire est la forêt tropicale moyenne²³. Il s'agit d'une extension septentrionale de l'exubérante forêt tropicale d'Amérique Centrale (Rzedowski, 1978). Les principales espèces caractéristiques présentes sont : différents types de sapotiers (*Pouteria sapota* notamment), l'acajou (*Swietenia macrophylla*), les « acajous cédrel » ou *cedros* en espagnol local (*Cedrela spp.*), les fougères arborescentes (*Cyathea mexicana*, Schlech & Cham.), les fromagers (*Ceiba pentandra*), et, parmi d'autres plantes épiphytes, les orchidées. Cependant, dans l'ensemble de la région, cette végétation a été fortement réduite par l'extension de l'élevage et de l'agriculture (voir photos 1 et 2. Une description plus détaillée de la végétation et de ses changements est abordée au chapitre 3).

À la division géographique et climatique de la Sierra en trois sous-régions correspond aussi une différenciation des systèmes agraires actuellement prédominants. Il convient de les présenter brièvement avant d'en retracer la formation en remontant le cours de l'Histoire.

Notons d'abord que l'accès à la terre dans la Sierra de Puebla se caractérise aujourd'hui essentiellement par la petite propriété privée minifundiste (et une faible portion de terres communales, pratiquement pas de terres d' *ejido*) avec en moyenne 1,6 ha. de cultures vivrières (autour du maïs) et 0,5 has. de cultures commerciales (FIDA 1994). Pour les secondes, il s'agit en général de café, de poivre « quatre-épices » ou d'agrumes.

Dans la Sierra Norte Alta (4316 km²) les cultures annuelles (maïs, haricot et courge) destinées à l'autoconsommation et combinées à l'élevage ovin prédominent. La densité démographique y est de 62 hab./km² ; 27% des terres y sont cultivées (FIDA/INI 1991).

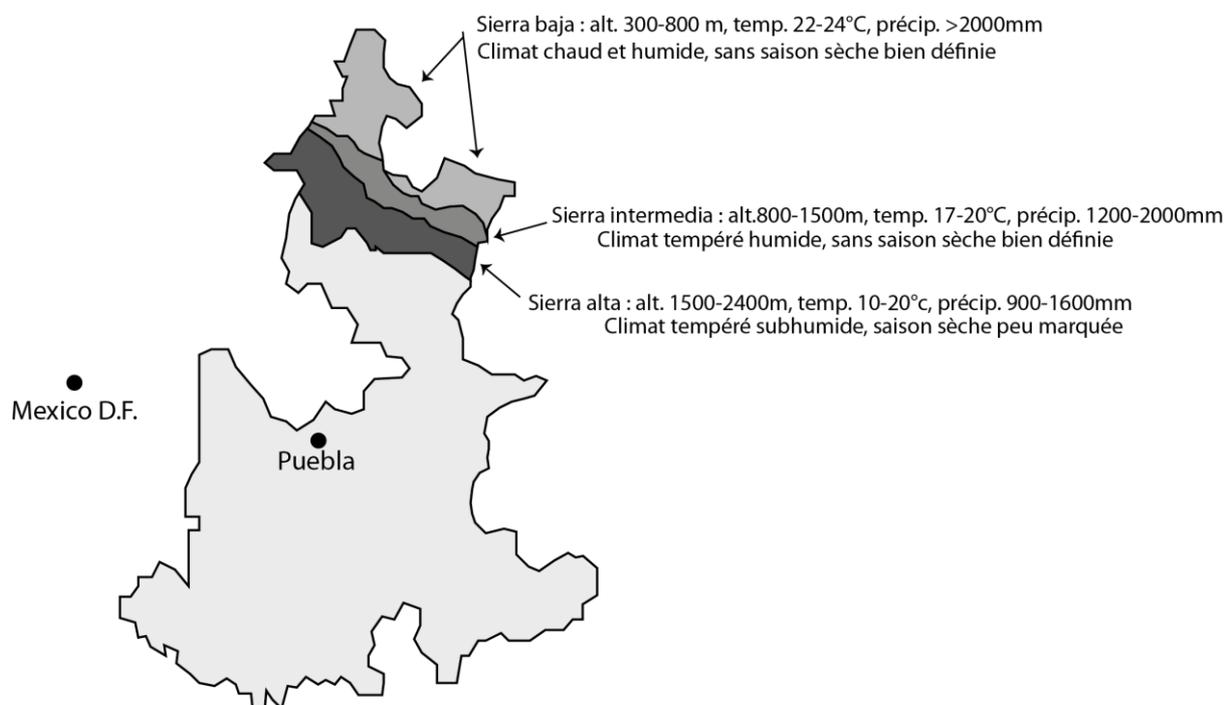
La région de la Sierra Norte Moyenne (2690 km²) se caractérise par la combinaison entre les cultures destinées à l'autoconsommation et la petite caféiculture paysanne, et dans une moindre mesure la culture du poivre et de la canne à sucre, destinées à la commercialisation (ainsi que d'autres cultures pérennes fruitières). Depuis une trentaine d'années on observe dans cette région une importance croissante du bétail. L'élevage est la voie de reconversion économique

23 Ce qui correspond au *bosque tropical perrennifolio* selon la classification de Rzedowski (1978) ou à la *selva subperenifolia* selon Miranda et Hernández Xolocotzi (1963).

des commerçants métis ayant perdu leurs revenus liés au commerce muletier. Avec 101 hab./km² en moyenne (1990), il s'agit de la zone qui possède la plus forte densité rurale de l'État de Puebla. D'après le diagnostic de l'Institut Indigéniste (FIDA/INI 1991), seulement 22% de la superficie seraient cultivés, en grande partie en raison du relief. Ce chiffre me semble sous-estimé, une partie de la forêt transformée en couvert forestier pour la caféiculture n'ayant sans doute pas été comptabilisée. De ces terres cultivées, 69% sont destinées aux produits d'autoconsommation, principalement la culture de la *milpa*, c'est-à-dire les champs de maïs et de haricots.

La Sierra Norte Baja (1616 km²), s'étend principalement dans l'extrême nord de l'État de Puebla. Il s'agit de la région la plus fertile de la Sierra. L'agriculture commerciale du café et l'élevage extensif tendent à remplacer l'agriculture paysanne indigène, ce qui constitue une continuité avec la région centre-nord de l'État de Veracruz où le processus d'expansion de l'élevage bovin aux dépens de la forêt pluviale a pris des dimensions aux conséquences sociales et écologiques alarmantes. La densité de population y est de seulement 42 hab./km² et seuls 12% de la superficie y sont cultivés, une proportion de 35% de la production seulement est destinée à l'autoconsommation (FIDA/INI 1991).

Carte 3. Les trois sous-régions climatiques et écologiques de la Sierra de Puebla



Source : FIDA/INI/CEICADAR 1991

La région totonaque (*Totonacapan*)

Totonacapan est le nom nahuatl par lequel les *Mexicas* (Azèques) désignaient la région des « terres chaudes » sur le chemin vers la côte du Golfe du Mexique en descendant du plateau central. De cette dénomination proviendrait l'ethnonyme *totonaca* qui signifie « ceux des terres chaudes ». D'après Troiani (2004 : 1-3) cette interprétation est plus probable que celle de Krickeberg (1933) associant le terme aux mots totonaques **tutu** – « trois »- et **naku** – « cœur » qui se réfèreraient aux trois centres du pouvoir d'une supposée confédération totonaque. Dans le contexte d'une importante diversité linguistique dans cette région orientale, le nom aztèque désignait donc la région par référence à ses propriétés climatiques, sans référence à un groupe ethno-linguistique défini.

Les sources issues des premières années de colonisation européenne, notamment les *Descripciones Geográficas*, enquêtes coloniales rédigées à la fin du XVI^e siècle, témoignent des langues parlées par les populations des différents villages soumis lors de l'avancée des troupes du conquistador Cortez. Par rapport à la distribution dont font état ces sources anciennes, le territoire actuel occupé par les populations de langue totonaque est relativement le même dans le nord. Il a connu, en revanche, une forte réduction dans sa partie sud où ne subsiste qu'une enclave isolée autour de Misantla et où la langue totonaque est pratiquement abandonnée (voir carte 1).

Aujourd'hui, sur les plus de 411 000 locuteurs de langue totonaque que comptait le Mexique en 2000, le plus important noyau de population se trouve à cheval entre le nord de l'État de Puebla et le centre-nord de l'État de Veracruz, dans le sud-est de la Sierra Norte de Puebla et la Sierra de Papantla. Huehuetla se situe au milieu de cet ensemble d'occupation continue, justement dans la zone de transition entre la Sierra de Puebla et les derniers reliefs de la Sierra Madre Oriental (Sierra de Papantla, État de Veracruz).

La région totonaque, ou *Totonacapan*, est conventionnellement divisée en trois zones selon les variantes dialectales du totonaque : celle du noyau isolé de Misantla dans le sud de l'actuel État de Veracruz, celle de Mecapalapa-Pantepec dans le nord de la Sierra (appelée « Munixkan » par Ichon), et celle de Papantla et du sud de la Sierra (Kelly, 1953 et Ichon, 1969)²⁴. Notons que la langue totonaque constitue avec le tepehua un groupe linguistique isolé, les tentatives de

²⁴ Dans la région du « sud de la Sierra et Papantla » domine le « dialecte totonaque de Hueytlalpan », selon l'appellation que lui donne Guy Stresser Péan (1998). Il faut cependant mentionner qu'il existe au sein de ce groupe une claire division sub-dialectale entre la région autour de Hueytlalpan (dialecte de Zapotitlán, selon Aschmann) et celle de la plaine côtière autour de Papantla (dialecte de Papantla, selon Aschmann).

regroupement dans une famille totonaque-maya ou « macro-maya » n'étant pas confirmées (Wonderly 1953).

Les ethnologues ont aussi discuté de la cohérence de certains sous-ensembles régionaux de la région totonaque. Notamment Isabel Kelly (1953) a établi un contraste entre la « culture des hautes terres » et la « culture des basses terres », incluant dans celle-ci une partie de la Sierra de Puebla (région de Zapotitlan-Hueytalpan-Huehuetla). Cependant, si l'on reprend les critères appliqués par Kelly, on observe à Huehuetla certains traits culturels qui correspondraient autant à ceux de la côte -la pratique occasionnelle de la polygamie, les attributs vestimentaires-, qu'à ceux de la Sierra -la hiérarchie politico-religieuse plus développée, la place attribuée à la « sorcellerie ».

L'ethnologue français Alain Ichon établissait plutôt une distinction entre le nord des hautes terres totonaques et le sud de la Sierra totonaque - groupe dialectal dit de Zapotitlán-Hueytalpan - réputé plus acculturé en raison d'une plus longue tradition d'évangélisation.

Le degré variable d'acculturation, comme les situations d'interaction interethnique majeure dans les terres hautes (Ahuacatlan) et dans le nord (Mecapalapa-Pantepec) expliquent pour une part les différences culturelles entre celles-ci et la région de Huehuetla. Il est important de souligner ce point, car le *Totonacapan* ou « pays totonaque » n'a jamais été un espace homogène, il a toujours constitué au contraire une région d'interaction culturelle et de superposition ethnique. Ainsi, à Huehuetla et dans les municipes voisins, l'absence de certains éléments, en particulier de rituels, présents dans la région de la haute Sierra ou dans celle du nord ne doit pas surprendre. Il en est ainsi par exemple de la fête des *compadres-tlacuas*²⁵ d'influence nahua (comme le montre Castro, 1986) de la région haute d'Ahuacatlan, ou encore de la fête de fertilité du **Tawilate** (décrite par Ichon) parmi les Totonagues septentrionaux. Par contre, en ce qui concerne la cosmologie et malgré la forte acculturation, il existe de nombreuses preuves de l'existence d'un fond commun totonaque, celui-ci s'inscrivant à son tour dans la tradition cosmologique mésoaméricaine.

2. Le sud de la Sierra totonaque - ou Gueytalpa - du « royaume de Dieu » à la région de refuge (XVI^e-XVIII^e siècle).

25 La célébration de ce banquet des « *compadres Tlacuas* » et les rituels associés marquent l'intégration de la personne en tant que membre à plein titre de la communauté. Il s'agirait d'une institution d'origine nahua, d'où sa présence parmi les villages totonaques de la zone de contact avec la région nahua.

Ce furent les Totonagues qui accueillirent les conquérants européens sur la côte du Golfe du Mexique. Au moment de la conquête, le Totonacapan se trouvait sous la domination de la Triple Alliance *mexica* (aztèque) qui contrôlait cette région par le maintien d'une série de postes militaires dispersés, placés sur les plus importants axes de communication. La région connut plusieurs mouvements de rébellion contre la domination *mexica*, ce qui explique l'accueil amical que reçut Cortés de la part du cacique de Cempoala et le ralliement des Totonagues contre le pouvoir aztèque (Kelly et Palerm, 1952: 26-30).

Sous les ordres de Cortés, Pedro Cintos de Portillo et Julio de Salazar entrèrent pacifiquement dans la région de la Sierra et soumièrent les Totonagues de Hueytlalpan. Hernán López arriva jusqu'à Zacatlán où les Totonagues le reçurent pacifiquement. Francisco de Montejo découvrit et conquît pacifiquement les Totonagues de Matlatlan et Chila. Gonzalo Portero, avec quelques autres Espagnols, arriva jusqu'à Jojupango (Carrion 1965: 22-23 et Córdoba, 1968 : 20).

Bien que parmi les premiers *encomenderos* de la Sierra totonaque figurent les noms de ces illustres *conquistadores*, la Sierra ne joua tout au long de l'époque coloniale qu'un rôle périphérique. Aucun gisement de minerais précieux d'importance notable n'y fut exploité, à la différence de la région otomi de Pachuca plus au nord. Le terrain ne se prêtait guère à l'établissement d'*estancias de ganado* ni plus tard à l'essor des plantations de canne à sucre ([les Indiens s'y essayèrent toutefois à petite échelle](#)). Seule la Sierra Alta, sur l'axe Teziutlan - Zacatlán - Huauchinango connut l'essor de quelques *estancias* (domaines d'élevage) puis d'*haciendas* d'envergure. Citons l'exemple de l'élevage bovin à Zacatlán, dès le XVI^e siècle, dont l'empiètement sur les terres des Indiens suscita les dénonciations de ceux-ci auprès des autorités coloniales (García Payón 1959 : 42).

Dans ce contexte, la Sierra Madre Oriental, et la Sierra totonaque en particulier, se présentait en fait d'abord comme une terre promise pour les projets évangélistes des missionnaires. Il est probable que le travail d'évangélisation commença vers 1530 dans le haut-totonacapan, date à laquelle fut fondée la première mission dans la Huastèque. Ainsi les franciscains, à partir de leur centre de Tlaxcala, pénétrèrent dans la Sierra Nord de Puebla au début des années 1530 et à partir de 1533 l'ordre des augustins s'installa dans le nord-ouest de la Sierra.

La formation de la territorialité coloniale

Comme pour la plupart des régions du Mexique central, les *Descripciones Geográficas*, nous

livrent de riches informations. Ces enquêtes ont été réalisées en 1580-1581 à partir de questionnaires établis en 1577 à la demande du roi Philippe II dans le but de connaître les ressources de la Nouvelle-Espagne. Pour la première fois une enquête systématique s'étendait à l'ensemble de la Nouvelle Espagne et « tous les pueblos indigènes étaient conviés à se décrire et à le faire dans le langage des dominants » (Gruzinski 1988 : 106). Les autorités firent appel à la mémoire des vieillards qui étaient nés et avaient été instruits avant la Conquête, derniers témoins de l'époque préhispanique. Mais, les « écrivains » qui recueillirent l'information étaient Espagnols. En général il s'agissait directement des *Alcaldes Mayores* (responsables d'une *Alcaldía Mayor*, circonscription administrative de la Nouvelle-Espagne) ou des *Corregidores* (responsables de l'application de la justice royale) administrant ces *pueblos*. On imagine sans peine la difficulté d'interpréter ces récits. Effectués à plusieurs voix et en plusieurs langues, ils sont truffés de malentendus dans les deux sens : d'une part pleins de jugements négatifs sur le passé préhispanique et censurés par les scribes espagnols, et d'autre part, remplis de doléances, ponctués de silences qui en disent long et parfois d'expressions de révolte de la part des Indiens qui faisaient l'apologie de l'ordre ancien face à l'ordre nouveau (Gruzinski, *op.cit.* : 118).

Concernant la région du sud de la Sierra totonaque, la *Descripción del pueblo de Gueytlalpan* nous a transmis plusieurs éléments sur la division administrative, l'économie et les ressources naturelles de l'intérieur de la Sierra avant la conquête et surtout pendant son administration coloniale à la fin du XVI^e siècle. Elle fut rédigée en 1581 sous l'autorité de Juan de Carrion, *alcalde mayor* de l'*alcaldia* de Gueytlalpan (circonscription administrative dont le chef lieu se trouvait dans le village du même nom, aujourd'hui Hueytlalpan, situé à 8 km au sud-ouest de Huehuetla).

Lors de la conquête du Mexique central, Gueytlalpan et ses sujets furent attribués en *encomienda* au *conquistador* Pedro Cintos de Portillo. Celui-ci aurait aussi partagé l'*encomienda* de Xonotla (aujourd'hui Jonotla) avec Hernándo Salazar (Gerhard, 1986 : 398). Selon la *Descripción*, Cintos de Portillo y aurait accumulé de grandes richesses en exploitant une mine d'or dans une montagne appelée *Chimalac*, pour cela il aurait disposé de 500 esclaves. Toutefois, après le départ de l'*encomendero*, « plus jamais ni Indien ni Espagnol n'ont pu retrouver l'endroit d'où il extrayait l'or » et « en cet an de [mille cinq cent] quatre-vingt des Espagnols cherchent toujours mais ne trouvent ni les trous ni les métaux comme il a été fait mention » (Carrion 1965, chap. 16).

Là s'arrête donc l'éphémère destinée minière de la région. On peut même s'interroger sur l'existence de cette mine. Le thème de la mine qui disparaît dans la montagne rappelle le mythe méso-américain des richesses enfouies dans la montagne sacrée (*Tonacatepetl*). On pourrait y

voir la genèse de ces narrations, aujourd'hui si communes, au sujet des trésors des ancêtres, souvent de l'or, qui s'enfoncent de plus en plus dans les profondeurs de la terre lorsqu'un ambitieux essaie de les déterrer.

Selon le chroniqueur Torquemada, lors d'une tournée pour lever les tributs en 1521, Cintos de Portillo fut attaqué et blessé par des Indiens (Carrion, 1965 : 20). Suite à cette mauvaise rencontre, l'*encomendero* changea de vie en entrant dans l'ordre des franciscains, auquel il remit la tutelle de la région en 1528. L'administration de la province de Gueytalpa passe ensuite sous la juridiction de la couronne en 1533, par l'intermédiaire des ordres religieux, à commencer par celui des franciscains, qui y avaient construit les premières églises. En effet, dans les premières décennies après la Conquête, la situation périphérique de la Sierra en fit un lieu de prédilection pour les projets utopiques des ordres évangélistes.

Ainsi, quand le Frère Andrés de Olmos, célèbre pour ses traités sur la « sorcellerie » et les langues nahuatl, totonaque et huastèque, arriva à Gueytalpa en 1534, une grande église et un dispensaire y avaient déjà été construits (Baudot 1990 : xiii-xiv). Une dizaine d'années plus tard, l'ordre des augustins créa un couvent à Huauchinango, un peu plus au nord-ouest.

Selon la *Descripción* de 1581, l'*Alcaldía Mayor* de Gueytalpa, reprenant la structure confédérative préhispanique, contrôlait un vaste territoire allant de la Sierra jusqu'à l'embouchure du Rio Tecolutla. Ses villages sujets (*pueblos sujetos*) étaient : « Coatepec, Chichipauatlán, Olintlan, Zapotlán, Chimalco, Huehuetlan, Chilchota, Comapa, Netotonilayan, Caxoacan, Locelo et Necaztla [il s'agit sans doute de l'actuel village d'Ozelonacaxtla], Atliquizayan, Nestequilan, Tuchtlan, Nanacatlán, Huitzila, Zongozotlán, Zapotitlán, Tapayuala, Ixtepec, Comocautla, Matlatlán et Chila, ainsi que les juridictions des *cabeceras* (chefs-lieux) de Zacatlán, Xuxupango et Papantla. »

Avant de poursuivre son œuvre d'évangéliste dans la Huastèque, le frère Olmos résida quatorze ans (1539-1552) à Gueytalpa. Dans les années qui suivirent son arrivée, l'évangélisation de la région s'étendit en rayonnant à partir de Gueytalpa. De cette période (1539) date le fameux procès pour idolâtrie infligé au cacique totonaque de Matlatlán. Olmos accusa celui-ci de polygamie, de prosélytisme anti-chrétien et de pratique des cultes préhispaniques (Baudot 1990 : xiv). Dès ces premières années d'évangélisation, une petite chapelle (dédiée à Saint Sauveur ou *San Salvador*) aurait été construite à Huehuetla.

Mais l'utopie franciscaine d'un « royaume céleste sur la terre » se brisa face à un événement imprévu : la catastrophe démographique du XVI^e siècle, due notamment aux épidémies mais

aussi à l'exploitation subie de la part des *encomenderos*. Par ailleurs, la résistance indienne à l'évangélisation et à la politique de regroupement en « congrégations » qui se traduisait par la fuite vers les régions les plus reculées - « la tentation de la diaspora » selon l'expression de Galinier - entrava également les projets des ordres religieux.

En 1552 le premier inspecteur royal mandaté par le roi Philippe II d'Espagne, le *visitador* Diego Ramirez Mendoza, fit une inspection de la « doctrine de Gueytalpan »²⁶ et passa à Ixtepec, à quatre heures de marche de Huehuetla. Dix ans plus tard, le second *visitador* de la région, Jeronimo Valderama, effectua un itinéraire semblable. En conséquence de la première de ces inspections et en raison des rapports conflictuels entre les franciscains et les autres secteurs coloniaux, la Couronne retira à cet ordre le contrôle de la région en 1557, sous prétexte d'un insuffisant travail d'évangélisation. Cette incrimination semble paradoxale si l'on compare l'élan évangéliste impulsé par les franciscains à l'abandon dans lequel se trouveront ensuite ces terres de mission. Les franciscains furent remplacés par le clergé régulier, lequel se montra en fait bien moins efficace dans son oeuvre évangéliste. D'après la *Descripción*, l'église du chef-lieu était la seule dans la doctrine, et le curé de Gueytalpan « administrait » aussi les vingt-deux *pueblos* sujets, dont *San Salvador Gueguetlan* (l'actuel Huehuetla). Une « chapelle », aussi rudimentaire soit elle, devait exister dans chacun de ces *pueblos*. À considérer l'étendue géographique, pour un seul curé, de cette doctrine, une grande partie de l'intérieur de la province de Gueytalpa, dont Huehuetla, ne connut sans doute alors que de sporadiques visites, espacées de longues périodes d'abandon. En effet certains *pueblos* se trouvaient à plusieurs jours de marche sur des chemins inaccessibles à cheval.

Comme le reste de la Nouvelle Espagne centrale, la Sierra connut entre 1576 et 1579 les pires épidémies, une série de maladies (allant de la rougeole à la fièvre typhoïde) collectivement désignées comme *uei cocoliztli* (la « grande maladie »). Celles-ci affectaient surtout les régions de plus grand contact avec la population blanche et africaine dans la *Bocasierra* (Garma Navarro, 1987 : 29). En conséquence le Vice-Roi Luis de Velasco (dit « le Vieux ») ordonna la formation de « congrégations ». Elles concernaient les *pueblos* de la région de Gueytalpa et les strates de nobles indigènes jusqu'alors encore indépendants. Les multiples récits transmis aujourd'hui concernant les différents emplacements de la fondation de la première église de San Salvador Huehuetla (expliqués par des caprices du saint éponyme) trouvent peut-être leur origine dans cette période de regroupement de population.

26 Les *doctrinas de indios* sont les villages ou régions indiennes administrés par les religieux dans l'objectif d'en assurer l'évangélisation.

Néanmoins, l'impact démographique des différentes épidémies est difficile à évaluer en raison du manque de données concernant la population de la région au moment du contact. Pour ce qui est de la population totale au cours des dernières décennies du XVI^e siècle, García Payón avance des chiffres extrapolés à partir du nombre de chefs de familles qu'il multiplie par quatre. D'après les informations de la *Descripción* et celles transmises dans la *Doctrina a cargo de clérigos*, il avance les estimations suivantes : pour l'ensemble de la doctrine de Gueytalpan, 6520 habitants en 1569, 6840 en 1570 et 6000 habitants en 1581. Ces chiffres confirment plutôt l'affirmation de Krickeberg (1933: 25) concernant la relative stabilité de la population indienne de l'intérieur de la Sierra par rapport à d'autres régions de la Nouvelle-Espagne.

En raison de l'absence de mines et du peu d'intérêt de l'intérieur de la Sierra pour l'élevage, tout indique que les *pueblos* de la province de Gueytalpa gardèrent le contrôle de leur territoire. Les documents d'archives témoignent même du souci de chaque *pueblo* d'affirmer son autonomie par rapport aux communautés voisines.

En témoigne, la fabrication de faux « titres originaux ». D'après les documents des archives agraires, lors des litiges fonciers des années 1930 le comité agraire et la municipalité de Huehuetla remirent à la « commission agraire mixte » les « titres originaux » du *pueblo* de Huehuetla : ceux-ci étaient présentés comme datant de 1571. La commission de paléographie du ministère de réforme agraire qualifia toutefois ces documents d'apocryphes. Ils dataient bien de la fin du XVI^e siècle mais étaient apparemment rédigés par quelque scribe indien qui s'était trompé sur la date du règne du vice-roi Velasco, dévoilant ainsi la contrefaçon. Ce type de contrefaçons était courant à l'époque coloniale et révèle que les communautés indiennes s'approprièrent l'écriture comme un outil juridique. Elles virent dans la [défense](#) de leur territorialité la possibilité de consolider un espace qui leur serait propre dans l'édifice colonial. Le caractère parfois apocryphe de tels documents – dont l'objet était l'affirmation de droits territoriaux légitimes mais dont la trace écrite était inexistante ou avait été perdue – n'en diminuait guère la valeur aux yeux des populations indiennes, qui les protègent encore aujourd'hui comme des reliques sacrées.

La quête d'autonomie des *pueblos* est aussi manifeste dans les nombreux litiges concernant les limites des villages totonaques entre eux. En témoignent les procès liés à la séparation du *pueblo* de Huehuetla de celui d'Olintla au cours des années 1702-1715. Une fois admis officiellement le principe de la séparation, sont engagées une série de procédures afin de délimiter les frontières respectives, litige qui resurgira à plusieurs reprises au XIX^e et au XX^e

siècle. Ces limites étaient matérialisées soit par des arbres, soit par des croix. Un document de 1710 sur la validation des limites entre Huehuetla et Zozocolco évoque un « avocatier amer » ou **xuna lhpu** (*Persea Schiedeana*) comme point de délimitation entre les deux *pueblos* : d'où le toponyme de l'actuel village de Xonalpu. Du litige entre Huehuetla et Olintla on apprend que les uns et les autres érigeaient des croix en bois pour marquer les limites légitimes de leur *pueblo*²⁷. L'accord entre les *principales* de deux villages sur leurs limites territoriales était scellé par un rituel au cours duquel « ils arrachaient des herbes et jetaient des pierres aux quatre vents » (Comisión Agraria Mixta, CAM)²⁸. Ce rituel de prise de possession du territoire, dont on retrouve l'équivalent dans les Andes, a pour origine une pratique courante en Castille au XVI^e siècle (Abercrombie 1998 : 9).

Toujours est-il que la configuration de l'espace autochtone se trouve fortement remaniée, notamment à partir des regroupements de populations en « congrégations » (*congregaciones*) autour des [églises et chapelles](#) catholiques et l'institution des terres communales. Dans la Sierra, une partie minime de ces terres des *pueblos* est parfois louée aux *hacendados* espagnols comme pâturages. C'est le cas à Huehuetla en 1711, où existent deux pâtures d'élevage bovin (CAM: folio 27). Mais en dehors de ces terres louées, les terres cultivées sont semées de « maïs, de coton, de piments, de haricots et de tabac et les autres montagnes défrichées sont couvertes de *milcaguales* (champs de maïs en jachère) » (*ibid.*). L'*hacienda* la plus proche se trouvait à Comalteco, dans les terres basses (dans l'actuel État de Veracruz). Ses propriétaires, les frères Hernández louaient en 1719 des terres pour pâtures dans le *pueblo* de Chumatlan, voisin de Huehuetla. Mais l'étendue de ces pâtures semble avoir été assez limitée.

Dans certaines régions, une proportion plus importante était plantée en canne à sucre pour le paiement des tributs.

En effet, bien que territorialement épargnées, les communautés de la Sierra n'en étaient pas moins soumises au tribut. Dès lors, le mode autochtone d'usage des ressources naturelles se trouva confronté aux exigences coloniales, même si ce fut moins intensément qu'ailleurs. Le coton en particulier, puis au XVIII^e siècle la canne à sucre jouèrent un rôle important dans l'économie tribulaire de la Sierra basse. Le coton faisait déjà l'objet de tributs prélevés par les

²⁷ Le soucis d'indépendance de Huehuetla par rapport à Olintla semble avoir été une donnée récurrente de l'histoire de la micro-région : rattaché à Olintla au début de l'indépendance du Mexique, Huehuetla s'en est de nouveau séparé en 1880, devenant « municipale ». Mais au cours des années 1930, un litige sur des terrains à la frontière entre les deux municipes opposait encore, parfois violemment, des groupes de paysans des deux municipes voisins soutenus par leurs autorités locales.

²⁸ Tous les documents des archives de la Commission Agraire Mixte sont issus du même dossier concernant Huehuetla : Registro Agraria, Puebla (1915-1948): *Expediente de restitución de tierras comunales de Huehuetla* – Dossier 11 494. Ils seront cités par la suite sous le sigle « CAM ».

Aztèques, une partie du tribut était aussi prélevée sous forme de pièces tissées. Ce tribut est maintenu pendant la première phase de l'époque coloniale, jusqu'au remplacement de l'*encomienda* par l'*hacienda* et l'introduction de la culture de la canne à sucre dans le cadre de ce nouveau système colonial au début du XVIII^e siècle. Cependant les plantations de canne à sucre se développèrent surtout dans la plaine côtière, de même que les domaines (*estancias*) d'élevage bovin.

La création des *haciendas* affecta peu l'intérieur de la Sierra, autant en raison de l'isolement et de la difficile géographie de la région que de la résistance indienne à la pénétration espagnole, puis métisse. En effet la topographie de la Sierra est peu propice à une agriculture extensive, et face à l'abondance de terres planes dans l'*altiplano* (la plaine de Puebla-Tlaxcala) et le long de la côte de Veracruz, cette région aux torrents tumultueux, abrupte et difficile d'accès, peu desservie en voies de communication, fut délaissée. Sa principale fonction, au sein de l'économie coloniale était la production de coton et de maïs dont elle était déjà exportatrice à l'époque pré-cortésienne.

De nombreux auteurs ont vu en ces facteurs d'isolement relatif une explication de la moindre acculturation de cette région. Peut être faut-il y ajouter la possibilité d'enrichissements culturels par divers apports de populations indiennes pendant la période coloniale. L'hypothèse est pour le moins intéressante. En effet comme l'a montré Krickeberg (1933 : 25), en termes démographiques l'intérieur de la Sierra a connu un bien moindre déclin au cours du XVI^e et XVII^e siècle que la *Bocasierra* aux limites du haut plateau. L'auteur explique ce phénomène par l'afflux de populations indiennes voisines venues se réfugier dans cette région difficile d'accès. Ce processus, déjà en cours à l'époque préhispanique (arrivée de groupes Nahuatl-chichimèques fuyant la domination des Mexicas), explique sans doute la forte diversité culturelle de la région (Nahuatl, Totonèques, Tepehuas, Otomi).

3. L'émergence politique de la Sierra, un équilibre fondé sur le respect des territoires indiens (XIX^e).

Si l'intérieur de la Sierra est resté relativement isolé jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, la *Bocasierra*, où se trouvent Huauchinango, Zacatlán, Zacapoaxtla et Teziutlan - c'est-à-dire les centres recteurs dont dépendait administrativement, et plus tard économiquement, l'intérieur de la Sierra - connu à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle un afflux croissant de populations

issues de l'*altiplano*. Thomson (1989), qui analyse les processus historiques qui ont mené à la formation d'élites politiques dans la Sierra (le camp de *la montaña* rivalisant avec les familles traditionnelles de la ville de Puebla, *la llanura*), explique cette immigration d'Espagnols, de métis et même d'Indiens par la stagnation économique de la plaine de Puebla depuis l'interdiction du commerce entre les colonies (1632).

La population non-indienne ne représentait en 1681 que 10 % de la population totale du nord de la province de Puebla contre 20 % en 1793 (Thomson 1989: 63). Comme le décrit Thomson, le panorama des hautes-terres de la Sierra, s'en trouva transformé : pendant la période de 1791 à 1804, les recensements révèlent une augmentation impressionnante du nombre de *ranchos*, des domaines d'élevage bovin et de petits moulins de canne à sucre (*trapiches*). Les registres de la dîme confirment cette expansion prononcée de l'économie rurale non-indienne dans la Sierra au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle. C'est la période pendant laquelle des produits qui deviendront les principales marchandises pour le Nord – le sucre brun (*piloncillo*), l'eau-de-vie, le café et la vanille – font l'objet d'expériences pionnières en réponse à la montée du prix des produits tropicaux et subtropicaux (*loc. cit.* : 63).

Cette vague de migration du haut-plateau vers la *Bocasierra* affecta sans doute indirectement la province de Gueytalpa. Il est probable que les paysans totonaques aient su, eux aussi, profiter des cultures commerciales tropicales en les adoptant sur leur terres (alors que les populations issues du plateau se concentraient d'abord dans la Sierra Alta et ne menaçaient pas directement l'intérieur du territoire totonaque).

Cependant, comme le soulignent aussi Garma Navarro *et al.* (1992), les démonstrations de résistance des populations nahuas et totonaques face à la pénétration métisse et à l'occupation consécutive de leurs terres constituèrent un facteur qui prit de plus en plus d'importance au cours du XIX^e siècle. Comme dans la région totonaque de la plaine côtière de Veracruz, le XIX^e siècle a été marqué par la participation répétée des communautés indigènes aux mouvements de rébellion, notamment au cours de la guerre d'Indépendance (1810-1821) et de la guerre civile entre libéraux et conservateurs (« Guerre de Trois Ans », 1858-61) suivie de l'Intervention européenne (1862-67).

Les répercussions de l'économie florissante de la Sierra et de la *tierra caliente* et les premiers signes de l'émergence d'une personnalité socio-politique distincte de celle du haut-plateau sont manifestes dans le rôle important joué par la Sierra pendant l'insurrection pour l'Indépendance du Mexique. Le « clan Osorno » de Zacatlán, qui mobilisa les paysans-métayers métis et les

villages indiens dans un des mouvements populaires les plus soutenus des guerres d'Indépendance, en est un exemple notoire.

Par ailleurs, il faut noter que la résistance du fief rebelle de Guadalupe Victoria à Papantla, qui joua un rôle important dans le succès de l' « Armée des Trois Garanties » en 1821, pouvait s'appuyer sur l'économie prospère des terres basses (autour de l'élevage et de la vanille) et le soutien des *rancheros* et des marchands.

Au cours des trois décennies qui suivirent l'Indépendance, la classe politique du centre de la province de Puebla connut une relative prospérité. Ses représentants développèrent des réseaux d'influence politique qui donnèrent à la région un rôle national.

Dans le nord de la province, en revanche, malgré la croissance ininterrompue de la population, l'attraction d'immigrants venus du centre et même d'Europe, et une expansion économique continue, se manifestait une opposition généralisée aux politiques protectionnistes conçues pour bénéficier principalement aux intérêts industriels et agraires de la capitale de la province et du plateau.

La population non-indienne en particulier, demandait une plus grande participation dans les gouvernements locaux et une réduction de l'influence politique de l'Église. Un large spectre de doléances autant parmi la population non-indienne qu'indienne, fut à la base d'une rébellion qui éclata en 1836-1838. Ce mouvement, dirigé par Mariano Olarte (originaire de Zozocolco à 10km de Huehuetla), dont le père avait combattu lors de la guerre d'Indépendance avec le clan Osorno, fut soutenu dans toute la Sierra.

Les politiques centralisatrices et protectionnistes, ainsi que la répression militaire qui sévit tout au long des années 1840 dans le nord comme dans le sud de l'État de Puebla, suscitèrent un mouvement de forte sympathie de la part de ces régions pour la rébellion d'Ayutla de 1854 dirigée par le vieux chef des insurgés indépendantistes Juan Álvarez.

La révolution libérale et « patriotique » (appelée ainsi en raison de l'Intervention européenne, principalement française) de 1854-1867 accéléra la recomposition du paysage politique de Puebla en faveur des dirigeants libéraux de la Sierra. Dans un premier temps, l'économie du plateau central devint particulièrement instable à partir de 1857 en raison des ruptures causées par les conflits militaires et la nationalisation des biens de l'Église, tandis que l'économie du Nord était en plein développement avec l'expansion de l'élevage et des plantations de café.

Ensuite, pendant la guerre, la Sierra joua un rôle stratégique pour les libéraux contre les conservateurs d'abord, puis contre les Européens, grâce à la réserve importante de recrues

qu'elle offrait et à l'efficacité de mobilisation organisée par les chefs militaires et leurs partisans au sein des unités locales de la *Guardia Nacional* (Thomson, 1989 et Mallon 1995 : 35-61).

À l'inverse, sur le plateau même, les libéraux *civilistas* (civils) étaient affaiblis par leurs compromissions avec les Européens, et la classe politique locale pouvait difficilement affirmer son autonomie, et donc sa force, après que Juárez ait justement choisi Puebla comme premier lieu d'essai d'une politique centralisatrice d'intervention dans les affaires locales.

Enfin, la troisième raison de la montée en puissance du Nord fut que paradoxalement, la société de la Sierra, du moins dans sa composante non-indienne, se révéla plus réceptive aux idées libérales qui l'emportèrent après le retrait des troupes européennes. Cela peut étonner, étant donné que la Sierra n'avait connu une immigration vraiment importante de populations non-indiennes qu'à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, et qu'en Amérique latine en général les districts indiens les moins accessibles étaient plus réticents aux idées libérales que les districts moins isolés et plus européenisés. Mais certaines conditions sociales forgèrent l'unité du groupe des dirigeants et des chefs militaires libéraux. Il s'agissait notamment de l'opposition entre, d'une part, la population d'immigrants blancs et métis dont ils étaient issus, et un petit nombre de familles de descendance espagnole qui contrôlaient non seulement le peu de terres adaptées à la création d'haciendas, mais aussi, avec le concours de l'Église, les affaires locales dans les cinq districts du sud de la Sierra (Teziutlan, Tlatlauqui, Zacapoaxtla et Zacatlán). Cette élite monopolisait les quelques postes administratifs existants, ainsi que les services de travail (*tópiles*) de la population indigène, dont elle parrainait par ailleurs les célébrations religieuses et les confréries (Thomson, 1989 : 68).

Ainsi, dans un contexte où la plus grande partie des terres restaient contrôlées par les villages indiens, les opportunités de promotion sociale et politique offertes par les postes administratifs et militaires de l'État libéral en formation devaient représenter un double attrait pour cette population non-indienne « démographiquement dynamique mais culturellement et socialement marginalisée » (*ibid.*).

Un certain pacte social prévalait entre ces dirigeants libéraux métis et les villages indiens. Cet accord reposait d'abord sur le fait que la grande majorité des terres resteraient aux mains des communautés indiennes et que, par ailleurs, alors que ces dernières ne s'opposaient pas à la réduction du rôle du clergé, des dîmes et d'autres impôts, ni à l'essor du commerce muletier des métis, elles obtinrent la garantie que la situation locale n'allait en rien changer et que leur autonomie serait respectée.

Un personnage clef de cette période fut le général Juan Francisco Lucas, d'origine nahua (né

à Comaltepec, Zacapoaxtla), un des héros de la bataille de Puebla du 5 mai 1862, lors de laquelle les troupes napoléoniennes d'intervention subirent une lourde défaite. Le *Tata Juan* (Grand-père Juan)²⁹ organisa la résistance « nationaliste » dans le centre nord-est de la Sierra de Puebla, contribuant à la victoire des libéraux de Bénito Juárez. Cependant ses troupes indigènes, soutenues par les communautés, continuèrent leur résistance. Elles tentaient ainsi de consolider leurs positions et d'éviter la subordination face aux militaires métis. Florencia Mallon a étudié les conséquences de cette alliance sur l'organisation des communautés nahua de la Sierra en termes de lutte populaire et de participation indigène au projet de la « construction de la Nation » (Mallon 1995).

La rébellion fut finalement maîtrisée par les troupes de Juárez en 1868 et Lucas pardonné. Porfirio Díaz, qui avait fait sa connaissance pendant le siège de Puebla, le nomma chef militaire de la Sierra Norte. Bien que d'origine nahua, Lucas toléra l'installation de familles métisses sur le territoire des communautés indiennes chaque fois que ces dernières ne s'y opposaient pas par la violence. Ainsi, on ne trouve pas seulement une forte proportion de familles d'origine sociale modeste (face à la minorité de descendance espagnole) dans les zones de concentration de population blanche et métisse dans la frange sud et sud-ouest de la Sierra (la *Bocasierra*), mais il se trouve que ces familles surent aussi tisser des réseaux de « détachements d'avant garde » par la migration d'éléments pionniers vers la *tierra caliente* et l'intérieur de la Sierra afin d'y développer la production de sucre, de café et d'eau de vie (Thomson 1989 : 69). Ainsi, cette « combinaison de liens de parentés concentrés et d'autres dispersés » (Thomson 1969 : 69, ma traduction) avait une grande valeur stratégique pour les dirigeants de la Sierra dans leur contrôle militaire de ces districts. Thomson y voit même les origines du « côté patrimonial du leadership libéral qui lui donnera plus tard une si mauvaise réputation » (Thomson 1989 : 69).

L'alliance entre les chefs libéraux (métis et Nahua) et les villages indiens (nahua et totonaques) reposait autant sur le respect d'un certain *statu quo* quant au contrôle de la terre que sur la création de liens de réciprocité et de compérage (*compadrazgo*) entre métis et Indiens, ce qui permettait de stabiliser les relations sociales entre ces groupes. Ces obligations réciproques réaffirmaient les liens d'interdépendance économique, certes asymétrique, entre les Indiens producteurs des nouveaux produits commerciaux et les métis commerçants. Face au quasi-monopole indien sur les terres, les métis se réservaient les activités plus lucratives de la transformation et du commerce, notamment du café et de l'eau de vie. Ces relations d'obligations réciproques relevaient de la « parenté politique », ce terme consacré est ici

²⁹ En nahuatl comme en totonaque de Huehuetla le terme *tata* désigne le grand-père ou le parrain. C'est aussi un terme d'adresse qui exprime le respect et par lequel on se dirige à tout homme plus ou moins âgé que l'on respecte.

particulièrement adéquat. Ce type de liens n'existait pas entre les grands propriétaires et les communautés indiennes de l'*altiplano*. Il s'agissait d'une modalité importante du maintien d'une autonomie relative dans les villages Nahuatl et totonaques de la Sierra.

4. Les vicissitudes des terres communales et l'installation progressive des métis

Comme je l'ai déjà évoqué, dès la fin du XVI^e siècle, les populations indiennes avaient été regroupées en « congrégations », ou *republicas de indios*, d'où la formation des *pueblos* et *comunidades indígenas* actuelles. Si, dans un premier temps, cette politique visait essentiellement à contrôler ces populations et à mettre une grande partie de leur territoire à la disposition des colons européens, ce statut « corporatif » garanti par l'Église a par la suite permis une certaine protection des terres communales et ceci jusqu'à l'Indépendance (1821) voire au delà.

L'Histoire du Mexique n'en reste pas moins une longue suite de dépossessions des terres indiennes et de révoltes paysannes. L'Indépendance, en reconnaissant la qualité de citoyens aux Indiens, leur retirait en même temps la protection dont ils bénéficiaient sous la Couronne espagnole, toute ambiguë qu'elle ait été. Libérés de la Couronne, les *criollos* (descendants des Espagnols) étaient aussi libérés de la justification religieuse de leur domination. La protection des religieux dont bénéficiaient les communautés fut progressivement remise en cause par l'anticléricalisme libéral et la loi Lerdo de 1856 (nationalisation des biens de l'Église³⁰ et privatisation des terres communales) en sonna le glas.

La dépossession et la destruction volontaire de la base territoriale des communautés prirent ensuite les dimensions d'une politique systématique sous la dictature de Porfirio Díaz. Sous l'« ère porfiriste » (*el porfiriato*), le gouvernement chargea des compagnies foncières de mener à bout la colonisation des terres cultivables en application de la loi de colonisation de 1875, renforcée par les lois de 1883 et 1886 sur les *tierras baldías* ou « terres en friche ».

Dans la région totonaque, c'est dans les basses-terres du Veracruz que la politique de privatisation des terres communales eut le plus d'impact, avec la formation de grands *latifundios* destinés à l'élevage dès les années 1870 et plus tard avec la vente de grandes superficies aux compagnies de prospection pétrolière (dès les dernières années du XIX^e siècle). Cette situation

³⁰ L'Église catholique était le premier financeur des activités de production des *haciendas*, ce qui l'amenait à devenir un important propriétaire terrien en conséquences des hypothèques. Garavaglia et Grosso (1990), montrent l'importance du rôle économique de l'Église parmi les haciendas du diocèse de Puebla.

provoqua une série de soulèvements, notamment parmi la population totonaque de Papantla, entre 1870 et 1900.

Pour ce qui est de la région de la Sierra de Puebla et, comme nous le verrons bientôt, pour le cas de Huehuetla, la politique de privatisation des terres communales fut plus tardive et la concentration des terres moins marquée. L'économie rurale non-indienne (un certain capitalisme d'accumulation), dans un contexte où les communautés gardaient un relatif contrôle de leur terre, s'y développa principalement à partir du commerce, de la production d'eau de vie ou *refino* (alcool de canne à sucre) et de l'introduction progressive du café dès les années 1870 à Cuetzalan, puis à Huehuetla au cours des années 1880.

Dans les dernières décennies du XIX^e siècle, malgré une influence continue dans le jeu politique régional, le camp des libéraux de la sierra (ou de la *montaña*) au sein duquel les militaires jouaient un rôle phare, se trouva défavorisé par le rétablissement de la stabilité politique et de la paix sous Porfirio Díaz. En effet, en temps de paix, la capacité de mobilisation militaire des communautés indiennes n'est plus un enjeu stratégique.

La Sierra resta isolée des nouveaux moyens de communication (chemin de fer Mexico-Puebla en 1869 et extension du tronçon Puebla -Veracruz via Jalapa en 1873), ses centres recteurs n'étant reliés que par des chemins muletiers jusqu'au milieu du xx^e siècle. Cela favorisa l'essor d'autres régions exportatrices de produits tropicaux (notamment de café) mieux desservies, comme celle de Coatepec, située près de Jalapa. Or si ce type de développement, dont rêvait l'élite libérale, n'a pas été possible dans la Sierra, c'est en partie en raison de l'équilibre politique qui s'y était établi entre les villages indiens et les métis : le contrôle indien de la terre et la pression en faveur du *statu quo* limitaient les possibilités pacifiques d'une insertion accélérée de la région dans la modernité capitaliste.

Ainsi, bien que les pionniers non-indiens aient demandé plus de terres au travers de procès contre les propriétés communales suite à l'application en 1868 de la loi Lerdo de 1856 sur la division en lots individuels des terres communales, la rébellion soutenue dans la région de Xochitlan-Cuetzalan entre 1868 et 1871 les dissuada temporairement de toute tentative d'extorsion significative (Thomson 1989 : 70). En effet, cette révolte avait pris des apparences de « guerre des Castes », remettant directement en cause la mainmise métisse sur la région. Certaines communautés, notamment les villages nahua de la sierra alta, décidèrent en assemblée de protéger leur territoire en acceptant leur privatisation sous contrôle communautaire (Mallon 1995 : 60). D'autres purent maintenir un contrôle communautaire des terres jusqu'au début du vingtième siècle (c'est le cas de Huehuetla). Comme le conclut Thomson :

« (...) les Indiens sortaient de cette période tumultueuse avec leurs terres villageoises intactes mais tenues individuellement plutôt que collectivement. En conséquence quand la production de café commença à se développer dans la Sierra vers la fin du siècle, le grain était cultivé sur des terres indiennes alors que les non-Indiens se limitaient pour la plupart aux activités plus profitables de la transformation et de la commercialisation » (Thomson, 1989 : 70, ma traduction).

Avec cet accord tacite de relatif respect de la territorialité indigène, la population non-indienne de la Sierra se dédia donc principalement aux activités de commerce et de production d'alcool de canne à sucre, et éventuellement à la caféiculture et à élevage bovin à une petite échelle. Cela suffisait à garantir le contrôle de la Sierra par les métis. Dès cette époque commençait à s'instaurer à l'échelle locale une claire différenciation socio-économique entre les deux groupes, inégalité renforcée par une discrimination s'appuyant sur les démarcations ethniques et visant à justifier la domination politique des métis. Par exemple, ceux-ci se considéraient comme des *gente de razón*³¹ et se faisaient appeler ainsi par opposition à l'indien, considéré comme « bête », *tonto* ou *naco*³².

L'ethnisation de la différenciation socio-économique qui prévaut aujourd'hui dans la Sierra trouve ses racines dans ces processus politiques et économiques du premier siècle d'indépendance du Mexique. Aujourd'hui l'accès à la terre et le contrôle politique et économique sont étroitement liés dans les relations entre les villages totonaques et la population non-indienne. Mais jusqu'au dernier quart du XIX^e siècle, la domination politique et économique de la minorité métisse passait d'abord par le contrôle du commerce plus que par celui de la terre, et cela reste en partie vrai jusqu'à nos jours. De ce fait les catégories socio-ethniques locales sont encore marquées par ce rapport au commerce. Aujourd'hui, pour les Nahuas, les métis sont des *coyotes** (*koyot* en nahuatl, pluriel *koyome*), terme qui désigne aussi bien les intermédiaires commerciaux abusifs que les non-indiens, catégories qui se recoupent d'ailleurs fréquemment (Beaucage 1994b : 160). Selon la même logique, pour les Totonas, les non indiens sont des « serpents » ou **luwan** (plur. **luwanan**) en raison de leur propension, réelle ou supposée, au mensonge, à l'abus et à l'extorsion dans les relations commerciales, tendance souvent confirmée par l'observation empirique des relations économiques asymétriques entre paysans totonaques et commerçants éleveurs métis.

Les Nahuas sont parfois inclus dans cette catégorie des **luwan**, car historiquement ils étaient les intermédiaires commerciaux entre les non Indiens et les Totonas. Les Totonas qualifient aussi communément les Nahuas de *mexicanos* (et les métis les appellent *mexicanitos*

31 « personnes de raison », par opposition à l'*indio* sensé être dépourvu de « raison » du point de vue des métis.

32 Ce dernier terme qui, dans tout le Mexique, désigne encore aujourd'hui l'*indio* ou la personne censée être peu éduquée, viendrait justement de « totonaco » (Gómez de Silva 2001 : 149).

quand ils n'utilisent pas le terme général d'*inditos*). A Huehuetla on les appelle aussi **tankutun** en référence aux robes noires (par déformation du mot *cotón* ?) que portent les femmes Nahuatl des hautes terres.

En revanche les métis de Huehuetla, qui se qualifient parfois encore de *gente de razón* (du moins quand ils parlent entre eux), appellent les Totonèques (et les Nahuatl) *inditos*, *mozitos* (« petits serviteurs »), *huarachudos* (« ceux qui portent des sandales »), *gente de calzón* (« les gens en culotte de coton »). Tous ces termes désignent l'infériorité socio-économique, que ce soit en termes de subordination des personnes (les diminutifs des deux premiers termes sont dépréciatifs) ou en termes d'habillement. Cette place primordiale des rapports socio-économiques dans la définition de l'ethnicité est classique au Mexique.

Les pages précédentes traitaient, au niveau régional, de la question du lien entre l'accès aux ressources naturelles, le commerce et le contrôle politique dans la Sierra de Puebla de l'époque coloniale à la veille de la Révolution. Néanmoins, à l'intérieur de la sierra totonèque, la domination politique des métis ne se mit en place que progressivement. La privatisation des terres y fut plus tardive qu'ailleurs et y fut plus directement liée à l'installation de familles métisses. Comme l'illustre le cas de Huehuetla étudié au chapitre suivant, la période révolutionnaire – contrairement à l'image d'Épinal diffusée par la propagande post-révolutionnaire – sera un catalyseur de ce processus.

Chapitre 2.

L'érosion de la communauté territoriale *chuchutsipi* : l'accès à la terre et le système des charges à Huehuetla

Recroquevillé sur son **taxtikat** (tabouret bas), le « vieil Antonio » qui a plus de quatre-vingt-quinze ans, me raconte d'une voix à peine audible entre le piaillage de la basse-cour et les bruits des activités domestiques, comment, à l'âge de huit ans, caché dans les bois, il vit des « révolutionnaires » pendre deux Totonagues parce qu'ils avaient refusé de s'enrôler avec eux et de leur remettre leurs maigres possessions. Il fait le lien entre ces violences de la période révolutionnaire – l'épisode qu'il rapporte se situe sans doute en 1915 – et les affrontements ultérieurs à la fois entre des comités agraires concurrents et contre les propriétaires métis autour de la délimitation des terres à redistribuer en tant qu'*ejido*. Le « vieil Antonio », qui ne s'appelle pas ainsi, me demande « pourquoi tu veux savoir tout ça ? ». Il me prie aussi de ne pas citer son nom : le sujet est encore trop délicat aujourd'hui.

En 1998, l'Organisation Indépendante Totonaque (OIT) perd les élections locales au profit de l'ancien parti officiel dominé par les commerçants métis. Avant la passation des pouvoirs, les titres originaux de Huehuetla, des documents de l'époque coloniale qui étaient jusque-là préservés dans les archives municipales, sont « mis à l'abri » en un lieu choisi par le conseil des anciens et soigneusement gardé secret. Ces titres coloniaux, dont il existe heureusement une retranscription partielle aux archives agraires de Puebla (CAM), sont cruciaux pour toute demande de restitution de terres. Lorsqu'en 2001 les Archives de l'État de Puebla entreprennent un projet de sauvegarde des archives municipales de la région, la directrice de cette institution est informée par les nouvelles autorités locales du « vol » de ces documents. Les représentants de la nouvelle équipe au pouvoir tentent d'inciter la *licenciada* à engager un procès contre le dernier maire totonaque pour le délit fédéral de vol de documents coloniaux. Le gouverneur de Puebla l'en dissuadera pour éviter un nouveau conflit politique dans cette région déjà agitée.

Les deux anecdotes que je viens de rapporter soulignent le caractère délicat de toute historiographie agraire dans le contexte des communautés indiennes et paysannes au Mexique (et sans doute ailleurs). Elles sont aussi évocatrices de la démarche suivie au cours de ce chapitre. A partir du point de vue croisé de la tradition orale et des documents d'archives, j'y analyse comment, au niveau local, le processus de perte de contrôle collectif sur les ressources

naturelles a été un élément clef du double mouvement de l'érosion des instances collectives traditionnelles et de l'essor de nouvelles formes d'organisation sociale au cours du xx^e siècle.

1. La privatisation des terres communales.

Huehuetla, aussi appelé **Kgoyom** en totonaque, municipe de l'État de Puebla situé à la limite avec l'État de Veracruz présente une superficie de 59,95 km². Aujourd'hui, la population, dont 90% parle le totonaque, est répartie entre le chef-lieu (*cabecera*), où se concentre la minorité métisse, une *junta auxiliar* et dix villages, officiellement appelés *rancherías**. Il existe aussi une petite minorité de Nahuatl, notamment dans le village de Chilocoyo Guadalupe.

L'étude des dossiers concernant Huehuetla dans les archives de la Commission Agraire de l'État de Puebla permet de retracer à grands traits l'histoire foncière du municipe depuis les années 1890, juste après sa création. Ces données ont été recroisées avec la tradition orale transmise sur les lieux.

Selon elle, le *pueblo* de Huehuetla aurait reçu ses titres de propriété communale de la Couronne espagnole en 1571. Or, comme il en a été fait mention au chapitre précédent, le tracé des terres communales de Huehuetla ne s'est figé qu'à partir du début du XVIII^e siècle.

Jusqu'en 1880, lorsque le village fut érigé en « municipe libre », Huehuetla appartenait à la municipalité d'Olintla, dépendant du district de Zacatlán³³. Dès cette époque, des métis provenant d'autres municipes, et notamment de Hueytlalpan, participèrent au gouvernement de Huehuetla en tant que secrétaires, mais le municipe était gouverné par un *ayuntamiento* ou conseil totonaque.

Pendant les deux premiers tiers du XIX^e siècle, à l'exception de Hueytlalpan où résidaient « quelques *criollos* », l'ensemble des municipes du district de Zacatlán étaient connus comme étant « entièrement habité par des Indiens qui parlent le totonaque » (Thomson, 1989 : 69).

Velázquez (1995) cite Huehuetla comme l'un des centres intermédiaires du commerce muletier dès le milieu du XIX^e siècle. À Huehuetla, ce ne fut qu'au cours des années 1860 que s'installèrent les trois premières familles métisses³⁴. L'installation permanente des commerçants, *rancheros* et caféiculteurs métis a donc été progressive.

³³ Par décret du 5 juillet 1880, le village de Caxhuacan se sépare aussi de la municipalité d'Atlequizayan pour être intégré au « municipe libre » de Huehuetla, de même que le village de San Juan Ocelonacaxtla. Caxhuacan se sépare de Huehuetla pour former un municipe libre en 1951 (INEGI 1997, *Division territorial*).

³⁴ Entretien avec Manuel Lecona, information confirmée dans les archives municipales par Ariadna Acevedo.

Le gros de la population métisse semble s'être installé à Huehuetla à partir de la fin du XIX^e siècle suite à l'introduction du café dans la région de Cuetzalan, à l'essor de la production de vanille dans les terres basses et au développement du commerce muletier dans toute la Sierra. Pendant cette période, de manière générale, la région s'insère dans l'économie nationale. Dans le bas pays côtier de l'État de Veracruz, les communautés totonaques participaient activement à l'économie de marché au moins depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, notamment par la production de vanille.

Dans les communautés de la Sierra de Puebla, où la vanille n'était cultivée que dans les zones basses, c'est d'abord autour de la canne à sucre et de sa transformation en eau de vie que s'est articulée l'économie régionale, puis, à partir des années 1940-50, de plus en plus autour du café. Mais de manière générale, l'agriculture de subsistance devait garder une place primordiale jusqu'à la généralisation de l'économie du café imposée par les politiques de « modernisation » de l'agriculture des années 1960-80.

Les archives agraires et les témoignages oraux des plus anciens attestent l'existence d'un système d'accès communal à la terre jusqu'à la Révolution. En fait, il n'existait pas de propriété de la terre à proprement parler jusqu'à la fin du XIX^e siècle. L'usage de la terre était régulé par l'autorité traditionnelle des anciens, les *principales* issus du système des charges politico-religieuses, qui validaient les droits d'usufruit particuliers (familiaux plus qu'individuels). De manière classique dans le cadre d'une agriculture itinérante, c'était le travail investi dans un terrain qui **fondait** un droit de propriété sur la récolte, et non sur le terrain en soi. D'après les témoignages de trois membres du conseil des anciens âgés de 75 à 95 ans, jusqu'aux années 1900-1920, l'usufruit familial de la terre était validé par les autorités contre un dixième de la récolte. Ce prélèvement permettait de financer le gouvernement local.

Encore aujourd'hui, la propriété privée est sémantiquement associée à la notion de gouvernement dans la langue totonaque. Ainsi, le propriétaire d'un terrain est son **xmalana**, c'est-à-dire « son maître », « celui qui le gouverne ». Le même mot est employé pour désigner les Esprits-maîtres de la terre ou de la forêt (voir chapitre 4). Pour parler du propriétaire d'un terrain, un informateur employait en espagnol une expression équivalente : *en este terreno manda Rosendo...* (« dans ce terrain, c'est Rosendo qui commande »).

À partir des années 1880-90 et les nouvelles lois de privatisation, des propriétés privées - contrôlées par des familles métisses mais aussi totonaques - coexistent avec des droits d'usufruit particuliers (itinérants) au sein des terres communales.

Dès les années 1890, la privatisation partielle des terres communales sous la pression des métis, sans doute facilitée par l'introduction du café, avait assis les bases d'une progressive prise de contrôle politique et économique de ceux-ci sur la région. Les archives de la Commission Agraire Mixte font état de divers terrains vendus par la municipalité aux nouveaux venus. Ainsi la participation politique croissante de la population non-indienne a permis à celle-ci de contrôler suffisamment le gouvernement municipal pour pouvoir s'accaparer de fractions des terres communales.

Cependant, plusieurs familles totonaques ont aussi réussi à acheter des fractions importantes de terres communales. Ainsi, l'interdépendance entre propriétaires et journaliers (*peones*) minifundistes ou sans terre n'a-t-elle pas toujours représenté une dépendance entre métis d'un côté et Indiens de l'autre : les communautés indiennes elles-mêmes ont depuis longtemps connu une forte différenciation sociale. Mais l'interdépendance entre les détenteurs de terres indiens et les journaliers, si elle pouvait avoir un aspect plus directement économique dans le cas de la culture de la canne à sucre, revêtait un tout autre sens dans le cas de la culture du maïs, aliment de base et « grain sacré ». Le travail se faisait de manière collective et reposait sur les institutions réciprocaires des liens de parentés et de la communauté : d'après les témoignages oraux, les semailles étaient l'occasion d'une fête importante, et les récoltes étaient partagées équitablement entre les *peones* et le propriétaire, les uns et l'autre étant d'ailleurs souvent liés par des liens de parenté.

Le système communal, remis en cause par la politique de privatisation en lots individuels au cours des années 1890, semble avoir en partie perduré jusqu'à la Révolution. Après une première période de vingt-ans (1890-1910) sous l'autorité de gouvernements contrôlés directement ou indirectement par des métis proches du gouverneur porfiriste³⁵, la Révolution agite la scène politique. Ce n'est qu'au cours des années trente que les métis de la *cabecera municipal* (chef-lieu) réussissent à s'emparer définitivement du pouvoir politique.

Avec la révolution, et dès 1916, une demande de restitution des terres communales est adressée aux autorités régionales par une centaine de chefs de famille profitant des nouvelles lois agraires. Les propriétaires dénoncés comme spoliateurs, en réaction à la demande de restitution adressée au gouvernement, envoient aux autorités agraires des lettres pour justifier leurs droits de propriété. Ces documents montrent que la principale famille qui a bénéficié de la politique de privatisation ou de *remate* des terres communales a été celle des González.

³⁵ Le registre de la division territoriale de l'État de Puebla (INEGI 1997) mentionne qu'en 1909 le chef-lieu (*cabecera*) de Huehuetla fut érigé du statut politique de pueblo à celui de « villa » (bourg), prenant désormais pour nom officiel Villa Ramon Corral du nom du vice-président de Porfirio Diaz (et ce jusqu'en 1988 ! on peut s'étonner que la révolution n'y ait rien changé – du moins dans les registres administratifs).

Ainsi selon la copie d'un titre de propriété du 30 octobre 1896, Santiago González acquiert 18 hectares du terrain Mujuyum pour la somme de 90 pesos par contrat avec la municipalité au titre de *remate de los terrenos del común* (privatisation des terres communales) de Huehuetla. Le document émis par le *Jefe Politico* de Zacatlán, fait référence aux lois de 1856 et de 1880 et au décret de l'État de Puebla du 22 mai 1890 concernant la division des terres communales. Le paiement est échelonné sur dix ans avec des taux d'intérêt faibles, ce qui révèle des conditions d'achat avantageuses (CAM). À ce document est adjointe une copie de l'acte de paiement des 90 pesos à Rosauro Castro, représentant de la municipalité avec divers membres de l'*ayuntamiento* comme témoins. Le trésorier était alors Ambrosio Lobato, un commerçant venu de la *Bocasierra*³⁶. Un document du 29 mars 1900 atteste l'achat, encore une fois par Santiago González, de 50 hectares vendus par la mairie à Manuel Manzano deux semaines plus tôt ! Il semblerait que Manzano ait été un prête-nom pour permettre à Santiago González d'acquérir plus de terres communales

Selon un document daté de 1909, Federico González, frère de Santiago, reçoit de la « mairie » (l'*ayuntamiento*) le terrain du lieu-dit Acnising en échange d'un terrain en sa possession à côté de la place de Huehuetla. Les autorités municipales voulaient y construire une école pour célébrer le centenaire de l'Indépendance, projet interrompu par la révolution (le bâtiment sera achevé après la révolution et utilisé comme grenier communautaire avant d'être transformé en école dans les années 1960). Selon, les témoignages oraux des habitants totonaques de Huehuetla, les terrains autour de la place du village étaient des terres communales avant qu'ils ne soient accaparés par la famille González.

Cette situation est caractéristique du conflit entre le droit coutumier et le cadre légal imposé par l'État. Ces *terrenos del común*, terres communales (ou communautaires), furent considérées par la nouvelle juridiction et par les autorités métisses comme des terres appartenant à la municipalité dont les autorités municipales pouvaient disposer à leur grè, et non comme des terres appartenant à la communauté totonaque. En vertu des lois des *tierras baldias* (« terres en friche »), c'est-à-dire des lois de fractionnement des terres communales, les autorités métisses procédèrent alors à la vente (*remate*) de ces terrains, essentiellement en faveur de Santiago et de Federico Gonzalez, *rancheros* originaires de Chipahuatlan, Hueytlalpan.

Selon les informations orales recueillies³⁷, le dernier gouvernement municipal totonaque aurait été dirigé par Manuel Gaona, remplacé, sans doute en 1928 (cette date me paraît

³⁶ Les Lobato, mentionnés dans les archives comme des Espagnols résidant à Zacatlán au xviii^e siècle, sont encore aujourd'hui une des familles commerçantes les plus influentes de Huehuetla.

³⁷

Entretien avec Bonifacio Sánchez, 30 mars 2000, Putlunichuchut.

cependant incongrue), par Santiago González. Comme ce fut le cas dans la plupart des municipes de la région, c'est suite aux combats entre villistes et carrancistes, pendant la Révolution, que différentes familles métisses venues de la *Bocasierra* s'emparèrent progressivement du pouvoir politique local.

2. La Révolution dans la Sierra de Puebla

La révolution mexicaine (1910-1920) a connu un sort très différent d'une région à l'autre. La réforme agraire qui s'ensuivit n'a souvent été qu'incomplète et, dans certaines régions comme le centre de la Sierra de Puebla, elle n'a pratiquement pas été mise en œuvre. Une raison de cela est que les communautés y avaient largement gardé le contrôle de leurs terres. Par contre, là où il y eut des demandes de terres, comme à Huehuetla dès 1916, les notables locaux surent souvent jouer de leurs relations politiques pour éviter l'application des décrets présidentiels de redistribution. Eux-mêmes contrôlaient en général les Comités Agraires locaux.

Dès ses débuts, le processus révolutionnaire se caractérise donc par une différenciation régionale et l'institutionnalisation progressive dans les années 1920-30 de ce qui deviendra le parti officiel (aujourd'hui dénommé *Partido Revolucionario Institucional* - PRI). Il établit peu à peu un *statu quo* au niveau des rapports de forces entre petits paysans et *hacendados* (ou *finqueros*, moyens et grands propriétaires). Ce qui a souvent permis à ces derniers d'atténuer les conséquences des réformes décidées à Mexico.

Avec la Révolution, et le retour en force des caciques militaires à partir de 1914, la Sierra reprend un rôle stratégique de premier plan en tant que source de recrues militaires et comme terrain de repli géographique propice à la lutte de guérilla. Les groupes révolutionnaires entrent alors en concurrence pour le contrôle de la population de la Sierra. L'ouest de la Sierra est contrôlé par les frères Márquez Galindo, une ancienne famille libérale de *rancheros* et de muletiers, lesquels organisent un mouvement agraire autour de Chignahuapan. Ils comptent aussi sur le soutien des populations de propriétaires indiens de Zacatlán et Huauchinango. En 1915, ils se rallient au groupe des Conventionnalistes³⁸ en établissant d'étroites relations avec le dirigeant zapatiste de Tlaxcala, Domingo Arenas (Thomson 1989 : 76). Par contre le centre et l'est de la Sierra restent sous le contrôle du « patriarche de la Sierra », le général octogénaire Juan Francisco Lucas. Au cours des dernières années du *porfiriato*, le vieux *Tata Juan* a

³⁸ La Convention réunissait les troupes de Villa et celles de Zapata opposées au nouveau président Carranza.

manifesté de plus en plus de divergences idéologiques face au régime. Quand commence la Révolution, il s'allie d'abord au camp de Madero, puis à Carranza.

Thomson indique que la permanence jusqu'en 1917 du clan Márquez Galindo comme une force militaire autonome, malgré les défaites successives des Conventionnalistes (révolutionnaires) au plan national, était en grande partie due au respect, de la part de Lucas, des sphères d'influences respectives des deux clans au-delà de leurs alliances nationales respectives qui auraient dû les opposer.

Avec la mort de Lucas, ces prévenances sont vites balayées. En 1916, avant de mourir, le général nahua choisit comme successeur le colonel Gabriel Barrios, nahua de la région de Tetela. Celui-ci impose par la force et sans remords son contrôle sur toute la Sierra et livre ses combats les plus importants en 1917 contre les troupes villistes-zapatistes qui avaient infiltré la région orientale du district de Zacatlán³⁹. Cet épisode semble avoir traumatisé les communautés de l'intérieur de la Sierra en raison de la violence des pillages perpétrés par les deux camps en conflit. C'est alors que les « villistes » de Zacatlán bombardent Ixtepec, endommageant la tour de l'église. À Huehuetla les familles totonaques sont harcelées, leurs récoltes et leurs animaux sont « réquisitionnés », et leurs huttes incendiées en cas d'opposition. Ces violences ont imprégné la mémoire sociale totonaque, et leur souvenir constitue aujourd'hui un *leitmotiv* du discours négatif sur les métis : « Pour la plupart, les familles de **luwanan** [métis] sont arrivées après la guerre entre carrancistes et villistes et se sont installées dans le centre (*cabecera*) d'où les Totonagues avaient fui. Nos grands-pères avaient eu peur car ils étaient pourchassés pendant les combats, c'est pour ça qu'ils ont fui pour se cacher dans la forêt »⁴⁰. C'est à cette époque que la population totonaque s'est dispersée, formant de petits hameaux épars. Ceux-ci sont à l'origine des actuels villages autour de la *cabecera* de Huehuetla.

Les *villistas* (partisans de Francisco Villa) et les *carrancistas* (troupes loyales à Carranza) se disputaient la région de Huehuetla et des municipes voisins de Chumatlan, Coxquihui et Zozocolco, dans l'État de Veracruz. Une fois le régime « révolutionnaire » établi sous contrôle de Carranza, le général Barrios consolida son pouvoir politique sur cette vaste région de la Sierra de Puebla et d'une partie de Veracruz en implantant dans ces municipalités ses alliés métis, leur concédant le droit d'accaparer les terres qui leurs semblaient utiles. Le nouveau

³⁹ Pour les informations concernant Gabriel Barrios, les paragraphes qui suivent s'appuient essentiellement sur l'article de Thomson (1989) et la synthèse historique en début de l'ouvrage de Garma Navarro (1985), ainsi que sur la tradition orale de Huehuetla. L'excellent ouvrage de Brewster (2003) présente un portrait plus ambigu, souvent bien plus positif, du Général Barrios et de son rôle dans la Sierra, en tout cas dans sa région d'origine, les communautés nahua autour de Tetela.

⁴⁰ Entretien avec B.T., habitant de Lipuntahuaca, mai 2000 (voir annexe).

caudillo de la Sierra donnait ainsi son aval à la spoliation d'une partie des terres qui se trouvaient jusque là contrôlée par les villages totonaques. Ainsi, paradoxalement, le premier résultat de la Révolution, après la terreur des combats et des raids de pillage, fut la confiscation des terres indiennes !

Dans le cas de Huehuetla, des proches et même des membres de la famille du général se trouvaient parmi les bénéficiaires de ces faveurs. Les archives autant que les témoignages oraux rendent compte du fait que d'importantes superficies passèrent aux mains d'un certain Demetrio Barrios, colonel de son rang et frère du général. Une partie de ces terres, appartenant à la famille González, furent expropriées par le colonel Demetrio Barrios qui les revendit ensuite en petites fractions aux paysans de Huehuetla, ou pour d'autres terrains, prétendait les faire cultiver en tant que terres communales pour le bénéfice supposé de la collectivité. D'après plusieurs témoignages oraux, sous prétexte de renforcer le gouvernement communautaire local, le général Gabriel Barrios prélevait directement pour son compte une partie de ces récoltes pour soutenir son pouvoir régional.

Les familles métisses pour la plupart (et quelques Nahuas) venues de Tetela de Ocampo, Tepango, Chignahuapan, Zacapoaxtla, Zacatlán et Cuetzalan formeront progressivement les notables de Huehuetla contrôlant l'économie et la politique locales, tout en composant avec certaines structures du gouvernement traditionnel des Totonèques.

Au plus tard à partir des années 1930, ces quelques familles contrôlent définitivement le pouvoir local par le biais de gouvernements municipaux métis affiliés au parti officiel. Ce fait est confirmé par les plaques commémoratives posées sur différents bâtiments publics construits dans le centre ou chef-lieu de Huehuetla. La volonté de « modernité » et d'imposition du « progrès » occidental commence alors à se manifester dans ce que les nouveaux venus considéraient comme un « coin perdu » de la Sierra, toujours inaccessible aux véhicules, rappelons-le. En témoigne cette inscription sur la tour-horloge construite devant le palais municipal en 1944 : par le « *Comité Pro-reloj, ciudadanos progresistas de esta cabecera municipal* » ! Huehuetla dépendant encore de la paroisse d'Olintla, c'était alors la première horloge (publique) à frapper l'heure.

Il ne fait aucun doute qu'au-delà du soutien apporté à certaines revendications des communautés, d'abord Lucas, puis Barrios, furent des *caudillos* qui se préoccupaient d'abord de la défense de leurs propres intérêts en tant que caciques de la région. L'élimination par assassinat d'un clan entier de caciques (le clan Márquez Galindo) perpétré sous les ordres de Barrios, acte d'une violence sans précédent dans la Sierra, marqua selon Thomson le début d'un

nouveau type de caciquisme qui joua un rôle politique important dans l'État de Puebla jusqu'aux années 1940. Concernant plus spécifiquement la violence à l'encontre des communautés indiennes, il est tentant d'interpréter l'épisode révolutionnaire comme l'expression violente d'une revanche des secteurs métis frustrés dans leurs aspirations au « progrès » par la « barrière » que représentaient les communautés indiennes, ou plus exactement par l'obligation (relative) de respecter la territorialité indienne qui s'était instaurée au milieu du XIX^e siècle.

Ainsi, de la Révolution aux années 1930, la Sierra récupéra l'importance politique qu'elle avait au milieu du XIX^e siècle, comme un tremplin pour de nouvelles initiatives politiques en tant que région plus simple et plus facile à contrôler que les communautés complexes et conflictuelles du haut plateau. Comme nous le verrons, l'affirmation de Thomson selon laquelle la Sierra continue d'offrir un ancrage potentiel des ambitions de groupes politiques visant le contrôle de l'État de Puebla reste d'actualité. D'où l'attention particulière du PRI pour « mettre à jour » le caciquisme de la Sierra.

Réforme agraire ou contre-réforme ?

Dans l'ensemble de la Sierra, comme le signalent divers auteurs (Kelly 1953 ; Paré 1970 ; Durand 1975), il y eut très peu de créations d'*ejidos**, parce que d'une part la majorité des paysans étaient déjà propriétaires de petites parcelles à titre privé, et d'autre part parce que les Comités Agraires, là où ils furent formés pour demander une redistribution de terres, étaient généralement contrôlés et manipulés par les propriétaires métis. C'est la raison pour laquelle, comme le constate Kelly dans le cas de la communauté totonaque de San Marcos Eloxochitlan (municipalité d'Ahuacatlan), il y eut et il y a encore dans la Sierra de Puebla nombreux *ejidos* fictifs, officiellement créés mais qui ne virent jamais le jour sur le terrain. Par ailleurs, comme le montre P. Durand à partir du cas de Nanacatlan – village totonaque de la municipalité de Zapotitlán - le processus de réforme agraire, généralement dirigé par les élites métisses, fut parfois instrumentalisé pour la lutte pour le pouvoir économique et politique entre différentes factions de notables locaux. Pousser à la réforme agraire pouvait permettre de provoquer l'expropriation des terres d'une famille rivale.

À Huehuetla, une longue lutte pour la création d'un *ejido* fut neutralisée par la mise en concurrence entre deux groupes agraristes⁴¹. A partir de la fin du monopole indien sur le pouvoir

41 L'analyse qui suit s'appuie sur mes propres recherches dans les archives du Registre National Agraire de Puebla et sur le mémoire de Chomel (2002) rédigé sous ma co-direction.

local (années 1890-1900) et la dépossession des terres pendant la Révolution, la population totonaque, ou tout au moins une partie de celle-ci entama une lutte pour récupérer ses terres. Dès 1916, une demande de restitution des terres communales fut envoyée à la Commission Agraire de l'État de Puebla sous forme d'une pétition de 117 paysans de Huehuetla.

La lettre de demande de restitution, écrite par Manuel García (ce nom laisse penser qu'il s'agit d'un individu d'origine totonaque) est très explicite et dénonce Federico et Santiago González, les premiers représentants de cette famille arrivés à Huehuetla, de Hueytlalpan, au cours des années 1890 :

« Nous avons été soumis pendant de nombreuses années au joug des Caciques Federico et Santiago González (...) qui nous faisaient travailler gratuitement (...) la spoliation des terres dont nous avons été victimes a obligé nombreux de nos malheureux compatriotes à émigrer (...) et c'est le Cacique nommé Federico de ce nom, qui dans ce pueblo nous a extorqué par la force le plus de terres (...) qui aujourd'hui forment les pâturages connus sous les noms suivant : Quequetzonuculut, Mogjuye [Mujuyum], Tehuancate, Cajananin [Kajinanin], et La Fabrica (...) En se servant des lois d'Adjudication pour se soustraire à l'expropriation, les fils et la veuve de Federico González ont pour projet de vendre ces terrains avec l'approbation des juges et autres autorités de ce chef-lieu » (ma traduction)⁴².

Cette pétition fut retenue par la Commission Agraire Mixte et enregistrée comme demande officielle de restitution de terres communales, engageant ainsi les procédures de vérification des droits fonciers à Huehuetla. Un long processus administratif et de lutte politique commença alors autour de la question agraire à Huehuetla. Il n'aboutit, du moins juridiquement, qu'en 1981, soit 65 ans plus tard !

La demande initiale de restitution des terres communales de Huehuetla, effectuée en 1916, ne fut publiée au Journal Officiel de l'État de Puebla qu'en 1929, après différentes péripéties administratives. À partir de cette date seulement, toute vente de terres effectuée au sein des terrains cités devenait illégale jusqu'à ce que tombe le verdict des autorités agraires devant statuer de la validité ou non des droits collectifs des paysans de Huehuetla. Après la reconnaissance des droits historiques de la communauté, le projet de restitution de terres proposé par la Commission Agraire fut validé par décret présidentiel paru au Journal Officiel du 20 juillet 1948. Restait à mettre en oeuvre ce décret : officiellement l'*ejido* correspondant aurait été créé en 1981. Mais ce ne fut le cas que sur le papier, *de jure* et non *de facto*, car sur une superficie de 403 hectares inclus dans la résolution présidentielle de restitution des terres (1948), pratiquement aucune surface qui n'était déjà en possession de familles paysannes n'a été redistribuée ou restituée. Aucun terrain parmi ceux qui se trouvaient en possession des grands

⁴² Lettre du 26 Mars 1916 à la « *Sección de Fomento del Estado de Puebla* », signée par Manuel García, Manuel Sotero, Andrés Vicente, Salvador García, Miguel y Mateo Serafín, avec une liste de 111 pétitionnaires ne sachant pas signer (CAM, 11 494 – tome 1).

propriétaires - c'est à dire les propriétaires de plus de 50 hectares, selon le seuil officiel - n'a été exproprié ! Comprendre ce fait qui paraît caricatural demande de s'arrêter sur les aléas de la lutte agraire et de sa manipulation de la part des notables locaux de Huehuetla.

Immédiatement après réception de la demande de restitution, en avril 1916, la Commission Agraire écrivit au *presidente municipal*, Onofre Ortuño, pour lui demander de procéder à la formation d'un Comité Exécutif Agraire réunissant les chefs de familles demandeurs de terres. Cette étape est un préliminaire à l'étude de la possibilité d'une redistribution des terres.

Il semble que le maire essaya dès lors de ralentir la procédure en négligeant de former un Comité Agraire à Huehuetla. Manuel García, qui semble être le dirigeant des agraristes s'en plaignit par écrit auprès de la Commission Agraire. Il dénonçait les liens étroits existant entre celui-ci et certains des grands propriétaires « réactionnaires bien connus, comme Esteban González, fils du défunt Federico González », qui auraient menacé de mort les paysans soutenant la demande de restitution. En 1919, la Commission Agraire réitéra par écrit au maire l'exigence de la formation d'un Comité Agraire.

De toute évidence, les nouvelles lois agraires et l'ouverture d'une procédure de demande de restitution de terres à Huehuetla créèrent un conflit. Les propriétaires opposés à une éventuelle redistribution se mobilisèrent pour l'empêcher, s'appuyant sur les autorités municipales. Mais un autre facteur, qui est peut-être directement lié aux agissements des propriétaires, joua un rôle dans cette crise : le conflit entre les deux factions qui se disputaient la direction du Comité Agraire. Celui-ci ne sera officiellement formé qu'en 1931.

À la direction du Comité, reconnue en 1931, Rosendo Cruz devint président, Ignacio Pérez trésorier et Aristeo Mora Ortuño secrétaire. Cette direction fit élire Adolfo Ronquillo comme représentant agraire de Huehuetla. Tous étaient métis. Rosendo Cruz, originaire de Tetela de Ocampo avait été maire en 1926. Peu après la formation du bureau du Comité sous la direction de Rosendo Cruz, des habitants de Huehuetla envoyèrent une lettre à la Commission Agraire demandant la destitution de cette direction. Ils jugeaient ses membres incompetents car trop proches des propriétaires.

Pourtant en 1932, le président du Comité, Rosendo Cruz, écrivit au gouverneur de l'État de Puebla pour relayer à plusieurs reprises la demande de terres des paysans de Huehuetla. Le groupe autour de cette direction du comité, semble être composé de métis défiant le pouvoir traditionnel de la famille González. Sans doute s'agissait-il d'un groupe émergent, détenteur de la structure d'autorité (*l'ayuntamiento*) et cherchant à monter dans la structure de pouvoir (socio-économique), pour reprendre les catégories employées par Durand dans son analyse de la

structure sociale de Nanacatlan...

En 1933, les membres de cette direction présentèrent successivement leur démission, sans doute pour se présenter aux élections municipales. Rosendo Cruz, en tout cas fut ré-élu maire en 1934. Il proposa alors une nouvelle équipe pour succéder à son comité : Camilo Juárez comme président, Leopoldo Ruanova comme secrétaire et Manuel Rodríguez en tant que trésorier. Il s'agit, pour au moins deux des trois membres de cette nouvelle direction, de paysans totonaques dont j'ai pu interroger les descendants. Mais, ils ne furent pas immédiatement reconnus par la Commission Agraire faute de pouvoir démontrer qu'ils bénéficiaient du soutien des paysans de Huehuetla.

C'est dans cette conjoncture, et peut-être aussi sous l'influence de la nouvelle politique au niveau fédéral (Lazaro Cárdenas est président⁴³) que le gouvernement de Puebla reconnut en 1936 une nouvelle direction du Comité Agraire. Celle-ci était dirigée par Ismael Rivera, assisté par Bonifacio Gaona et Eliseo Reyes. Il s'agit du groupe opposé, d'abord à la direction de Rosendo Cruz, puis à celle de ses successeurs désignés (Juárez, Ruanova, Rodríguez). Nous savons, par les témoignages oraux de la famille d'Ismael Rivera, que celui-ci était un jeune métis issu d'une famille modeste et animé d'ambition politique⁴⁴. Il avait été chef d'une « peloton agrariste » (*pelotón agrarista*), sorte de milice d'autodéfense locale censée combattre les *cristeros*⁴⁵ pendant les années vingt, à l'époque anticléricale du gouvernement Calles.

Commença alors un conflit ouvert entre ces deux groupes pour la reconnaissance officielle comme direction légitime du Comité Agraire. En avril 1938, le Departamento de Asuntos Indígenas, créé sous l'impulsion de la nouvelle politique indigéniste de Cárdenas, manifesta son soutien à la direction d'Ismael Rivera. La Commission Agraire réaffirma cependant que la direction officiellement reconnue était celle du groupe Juárez – Ruanova – Rodríguez.

Cette dispute montre à quel point le contrôle du Comité Agraire était un enjeu d'envergure dans la politique locale. Dans leurs échanges épistolaires avec le gouvernement de Puebla et la Commission Agraire, les deux groupes s'accusaient mutuellement de représenter les intérêts des grands propriétaires et des commerçants. Les documents du dossier de la Commission Agraire donnent à penser que le groupe d'Ismael Rivera correspondait à une faction représentant plus légitimement les intérêts des paysans totonaques de Huehuetla. Il s'agit en tout cas d'un groupe

43 Sous la présidence duquel une politique indigéniste d'envergure avait été développée en même temps que la réforme agraire connaissait un essor sans précédent.

44 Entretien auprès de Josefa Rivera, sœur d'Ismael Rivera. Tlalnepantla, État de Mexico, juillet 2001.

45 Mouvement armé des années 1920 contre la persécution anticléricale du président Plutarco Elías Calles. Malgré les témoignages oraux des habitants de la Sierra, notamment sur la participation des « brigades » à une bataille contre des *cristeros* près de Villa Juárez (Xicotepéc), la présence de groupes de *cristeros* n'est guère mentionnée dans la littérature sur la région (à l'exception de Vaughan, 1997) et semble peu étudiée.

qui bénéficiait du soutien de diverses instances gouvernementales d'influence cardéniste ou agrariste, comme le *Departamento de Asuntos Indígenas* et la Brigade Agraire. Celle-ci invita le groupe d'Ismael Rivera à un rassemblement régional des Comités Agraires en 1940, alors que l'État de Puebla considèrait la faction rivale comme la direction légitime.

Finalement c'est le groupe Juárez – Ruanova – Rodríguez, qui dirigea le Comité Agraire pendant la phase cruciale du recensement agraire effectué en 1940. L'ingénieur envoyé pour cartographier les terrains en litige effectua son travail en bon agrariste. Ce qui valut plusieurs lettres de plainte des propriétaires, provenant notamment de la famille González. Elles étaient adressées à la Commission Agraire, et affirmaient que l'ingénieur **exagérait la superficie de leurs terrains (or la superficie devant être expropriée dépendait de la superficie totale de la propriété)**. Mais la direction du Comité Agraire se plaignait aussi de l'attitude de soutien de l'ingénieur en faveur des gens de Rivera. La rivalité pour la direction du Comité Agraire continuait...

Ces divisions entravaient d'autant la restitution des terrains. En 1941, les habitants de Huehuetla présentèrent à la Commission Agraire Mixte divers titres de propriété sur lesquels ils fondaient leur demande (l'authenticité des titres est reconnue en 1942). Enfin, la restitution de 403 hectares fut signée par le président Miguel Aleman et publiée dans un décret en juillet 1948, 32 ans après la demande initiale ! Pire, si l'on peut dire, le décret de 1948 n'aurait été appliqué qu'en 1981 selon les registres de la Commission Agraire. Pourtant les recensements postérieurs ne font aucune référence à ces terres ejidales. Une partie de celles-ci, redistribuées par prélèvement sur le fond de terres municipales, soit 298 hectares, se situant à cheval entre les actuelles communautés de Lipuntahuaca et de Chilocoyo (voir carte 4, *infra* et carte I **en annexe**), étaient en fait déjà aux mains de familles totonaques en tant que petites propriétés privées mais étaient classées au cadastre en tant que terres communales. Il s'agit de terres qui avaient été prises *de facto* par des membres du comité agraire avec l'accord des autorités municipales au début des années 1930. C'est là l'origine d'un conflit parfois violent avec des ejidatarios du municpe voisin d'Olintla à qui le gouvernement avait attribué des terres limitrophes. Il semble également que, comme dans d'autres cas de la Sierra (voir Kelly 1953), les instances collectives de l'*ejido* n'aient jamais été créées, les parcelles étant gérées comme de petites propriétés privées.

Que s'est-il passé suite au décret de restitution de 1948? Les témoignages oraux rapportent qu'il y a eu à Huehucetla une mobilisation agrariste au cours des années 1950-60 pour demander l'application du décret présidentiel de restitution des terres communales. Celle-ci coïncida avec de graves événements, dans le municpe veracruzain de Chumatlan, liés à la révolte *gasquista* :

un soulèvement en relation avec une tentative de coup d'état dirigée par un général vétérinaire de la Révolution, Celestino Gasca Villaseñor. Ce militaire critiqua fortement les réformes du président Miguel Aleman qui introduisaient les « certificats d'inaffectabilité » protégeant certaines grandes propriétés contre la réforme agraire. Avec la participation de différents militaires il planifia à partir de 1958 une rébellion, dont un des appuis était la Sierra Nord de Puebla et les municipalités voisines de Veracruz comme Coxquihui, Chumatlan et Espinal. Le soulèvement devait se réaliser le 15 septembre 1961 (fête de l'Indépendance). Mais dès le 10 septembre l'armée entra en action pour étouffer la tentative. S'ensuivit une vague de répression armée, dont un des épisodes les plus tragiques se déroula à Chumatlan. Dans ce municipe voisin de Huehuetla, les paysans totonaques s'allièrent au soulèvement *gasquista* pour réclamer l'application d'un décret de restitution des terres communales empêchée par les *terratienientes* locaux. L'affrontement armé entre paysans et armée fédérale se solda par plusieurs dizaines de morts parmi les « agraristes » selon José Blanco Rosas (1996 : 125-126) et les témoignages que nous avons recueillis à Chumatlan, Putlunichuchut et Xonalpu.

Au moment des événements de Chumatlan, ou à une date proche, une manifestation réunit 2000 paysans totonaques exigeant la redistribution des terres qui leurs avaient été légalement attribuées en 1948. Deux dirigeants agraristes, totonaques de Huehuetla, furent assassinés peu après⁴⁶. Il va sans dire que la violence de la répression freina les ardeurs agraristes.

Au bout du compte, presque aucune terre privée n'a été redistribuée à Huehuetla, si ce n'est trente hectares transmis dans les années 1930 par le député (et futur maire de Huehuetla) Abelardo Bonilla au bénéfice de sa clientèle politique, les membres du comité agraire dirigé par Manuel Rodríguez. Les terrains réquisitionnés pendant la révolution et restés en possession de Demetrio Barrios furent rendus à la famille Gonzalez suite à un procès en 1929. Mais, selon le *dictamen* de restitution agraire, les paysans ayant acheté des parcelles vendues par Barrios purent les garder à titre de parcelle *ejidale*.

Quant aux terrains situés autour de la *cabecera*, et qui se trouvaient aux mains des propriétaires métis, ils n'ont jamais été inclus dans les terres à redistribuer selon la Commission Agraire. Pourtant, les ventes effectuées à ces familles par la municipalité au cours des années 1890 étaient rendues invalides par les lois agraires post-révolutionnaires.

⁴⁶ Témoignages relevés à Xonalpu, le 3 mai 2000 et à Putlunichuchut, le 27 mars 2000. Un des témoins fait mention de la disparition de plusieurs personnes de Huehuetla s'étant rendues à Coxquihui ou Chumatlan pendant les jours de la répression à Chumatlan. Il se réfère aux « capitaines » agraristes comme deux individus répondant aux noms de Tinarto et Pedro Grantes (ou Dorantes ?), et qui ont été assassinés « par on ne sait pas qui ».

La nullité *de facto* de l'application du décret présidentiel de création de l'*ejido* de Huehuetla, montre à quel point les membres de la petite élite foncière et commerçante ont su défendre leur position de notables ruraux et freiner les réformes sociales impulsées depuis le centre de la république ou la capitale de l'État. Cette force locale des notables métis est due autant au monopole du commerce régional qu'ils détiennent qu'à leur habileté à maintenir des contacts haut placés dans le gouvernement de l'État de Puebla (souvent grâce à des liens de parenté).

Plus tard, les programmes de développement, essentiellement de construction de routes et de soutien aux petits producteurs de café, ont permis de soulager la situation des familles paysannes et de limiter les revendications agraires et politiques des organisations indépendantes. En ce sens on peut conclure que, plutôt qu'à une réforme agraire, le processus post-révolutionnaire a débouché dans la région sur une contre-réforme : l'influence croissante des non-indiens sur la politique locale a accompagné et rendu possible la privatisation des terres communales d'abord, puis le blocage de la réforme agraire. Ce double mouvement n'était pas sans conséquences pour l'évolution de l'organisation sociale au sein de la population totonaque.

3. La réduction du système des charges au domaine religieux

Comme je l'ai déjà évoqué, la gestion de l'accès aux terres communales était liée au gouvernement traditionnel des *principales*, sorte de gérontocratie patriarcale.

A partir des années 1930, la participation des Tonaques en haut de la structure officielle d'autorité publique (l'*ayuntamiento*) a été limitée. Toutefois, une coexistence entre le gouvernement constitutionnel métis et le système indien des charges politico-religieuses coutumières s'est mise en place et maintenue jusqu'à la fin des années 1960. C'est l'évolution de ce système des charges qui retiendra notre attention dans les pages suivantes.

Le système des charges

Le « système des charges politico-religieuses » (*cargo system* dans la littérature anglo-saxonne) est un élément d'organisation sociale évoqué dans la plupart des ethnographies concernant les cultures mésoaméricaines.

Les origines en sont généralement attribuées à un double héritage qui puise sa source dans l'organisation des villes espagnoles à l'époque de la conquête et dans les formes d'organisation politico-religieuse préhispaniques, comme le *calpulli* des anciens mexicains. Les traits communs

et les désignations souvent similaires des différentes charges dérivant du vocabulaire castillan sont observables d'une culture à l'autre dans l'actuel espace mésoaméricain. Ils sont l'héritage de la réorganisation coloniale des populations indiennes en communautés paroissiales. L'histoire de chacune des charges est cependant difficile à retracer, d'autant plus que le nombre et les caractéristiques de celles-ci peuvent beaucoup varier d'une région à l'autre. D'après l'anthropologue mexicain Aguirre Beltrán (1967), après la conquête européenne certaines anciennes fonctions précolombiennes auraient été perpétuées sous de nouveaux noms.

Aujourd'hui, le système des charges est étroitement associé au culte des saints. Idéalement, cette forme d'organisation se caractérise par une hiérarchie de charges religieuses et politiques par lesquelles doivent théoriquement passer tous les hommes du municpe ou du village, comme un service gratuit à rendre à la communauté. Le passage par différents offices ou *cargos* (charges) organisés en une hiérarchie pyramidale dont les niveaux sont successivement gravis au cours de la vie d'un homme, permet d'accumuler du prestige. Chaque homme est censé donner son service gratuit (**litay**) et assumer au moins une fois dans sa vie une telle charge en commençant par le bas de la hiérarchie.

Indépendamment des charges, il existe aussi différentes formes de corvées ou de travaux communautaires gratuits (les *faenas* ou *tequios*, **tamakgtayan**⁴⁷) pour lesquels sont recrutés les hommes du hameau concerné en vue de l'entretien des chemins, la construction de ponts ou d'écoles par exemple.

Les charges regroupent des fonctions d'administration et de représentation dans le domaine civil et des services religieux, comme le service des saints (*mayordomías*) dans le domaine du culte. Ce service consiste à prendre en charge symboliquement l'image d'un saint d'une des communautés villageoise ou du chef-lieu municipal et à financer et organiser une fête en son honneur. Les « majordomes » (*mayordomos*) portent aussi l'image vénérée lors de la procession en l'honneur du saint patron. Le saint patron de la communauté municipale est généralement considéré comme un esprit tutélaire. Par exemple, parmi les Tzotziles du Chiapas, le saint patron concentre tous les attributs de l'image maya de l'ancêtre (voir Vogt 1970). Ainsi, dans ces communautés, les terres communales appartiennent indifféremment « aux ancêtres » et « au saint patron », d'où le lien entre le culte des saints et la gestion des terres communales au sein du système des charges. Concernant la région otomi, Galinier (1990) a souligné le rôle des saints éponymes dans la reconfiguration des identités locales pendant l'époque coloniale. Dans les

47 Ce mot est dérivé du nahuatl *tequiti* = « travailler », à partir du radical *tequitl* « impôt, tribut, travail », d'après le *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine* de Siméon (1885). Dans l'espagnol local de Huehuetla, le mot *faena* est plus souvent employé et dans les municipes à majorité nahua on emploie les deux. Le mot totonaque **tamakgtayan** est construit sur le radical **makgtayay** = « il l'aide ».

communautés de la Sierra de Puebla, on relève aussi de nombreux éléments de cette identité tutélaire du saint patron, nous y reviendrons concernant les représentations sur *San Salvador* (Jésus Saint Sauveur) pour l'ensemble des villages de Huehuetla.

Dans le parcours idéal d'une vie, charges politiques et charges religieuses alternent plusieurs fois. La durée d'une charge varie, de quelques jours (pour l'organisation d'une fête) à trois ans. Après avoir tenu une charge d'une certaine importance, un homme fait partie des *principales* ou *ancianos* (selon la région), et devient alors, avec les autres hommes de son rang, un des médiateurs entre son hameau et le centre politico-religieux. Il occupe ainsi une position de prestige qui lui confère une notoriété certaine.

Après la Révolution mexicaine, l'État a réglementé les fonctions des membres des *ayuntamientos* (conseils municipaux) des *municipios libres* (municipes constitutionnels). Comme nous le verrons pour le cas de Huehuetla (comme pour le reste du Mexique), cette réglementation a souvent été la base d'un contrôle politique accru de la part des minorités métisses dans les municipalités indigènes.

Selon l'interprétation ethnologique conventionnelle, le système des charges remplirait un certain nombre de fonctions axées sur la cohésion communautaire. Le *cargo system*, comme Soll Tax l'appelait, aurait les fonctions suivantes : 1) promouvoir l'homogénéité sociale grâce à des valeurs communes ; 2) définir les frontières de l'appartenance à la communauté ethnique à partir de la participation aux charges ; 3) « synchrétiser » le rituel indigène et le catholicisme espagnol sous la forme du rituel des charges ; et 4) niveler les écarts de richesse. Cependant, selon une interprétation plus récente, cette institution politico-religieuse, là où elle existe encore, ne peut en général plus être considérée comme un mécanisme de nivellement même si elle peut encore jouer un rôle important de cohésion communautaire. Ainsi, Cancian (1972) montre à partir du cas de la communauté tzotzile de Zinacantan comment ce système transforme en fait la richesse en prestige, validant ainsi la stratification sociale existante.

Dans la région totonaque, l'idéal de mobilité sociale et de prestige au sein de la communauté ne se fonde pas tant sur la propriété – même si celle-ci joue un rôle important - que sur les services rendus à la communauté, ou par son intermédiaire, aux dieux (saints catholiques et divinités ou esprits-maîtres autochtones étant souvent confondus ou superposés). Cette mobilité dans l'échelle sociale se faisait jusqu'aux années 1960 par l'intermédiaire des charges publiques politiques et religieuses qui alternaient dans le cadre d'une hiérarchie politico-religieuse caractéristique du système mésoaméricain classique des charges. Ces charges étaient échelonnées selon une stricte hiérarchie dans laquelle, idéalement, tout homme totonaque

pouvait occuper successivement l'ensemble des offices et accéder en fin de parcours au statut d'*anciano* ou **kgolo**'.

Pour la région de Huehuetla, le travail d'ethnographie pionnière effectué en 1965-66 par Córdoba (1968) en livre une description que mes informateurs confirment dans l'ensemble. En ce qui concerne les postes publics ou politiques de la municipalité, on constate que les postes officiels et les offices coutumiers se fondaient en une seule forme de gouvernement. Le gouvernement coutumier totonaque était composé de quatre types d'offices : l'*alcalde* dans le chef-lieu ou *juez de paz* dans chacun des villages, les *regidores* (« régisseurs »), le *mayor* ou **puxko** et les *topiles*. Le gouvernement officiel regroupait alors les fonctions prévues par la Constitution (président municipal, trésorier, secrétaire et six *regidores*), mais, par convention coutumière, deux postes de *regidores* étaient occupés par des Totonagues (sachant lire et écrire). Quatre postes religieux complétaient ces fonctions politiques : *campanero*, *semanero*, *fiscal* et *mayordomo*.

À partir de plusieurs témoignages croisés, je présente ci-dessous (figure 1) un schéma de ce parcours tel qu'il perdura jusqu'au milieu des années 1940.

Les fonctions coutumières de gouvernement

Cette partie de l'ancien système des charges n'est plus en usage de nos jours à l'échelle du municipale, en raison de la monopolisation de la sphère du pouvoir local par la population non-indienne ainsi que de l'institutionnalisation croissante des administrations municipales conformément au cadre politico-administratif officiel.

Du côté des « charges » ou postes « politiques », le parcours dans la hiérarchie débutait par le service obligatoire comme **mayulh** ou *policia* (*topil* dans la nomenclature de Córdoba⁴⁸). Plus que le maintien de l'ordre public, les *policias* avaient une fonction de messagers au service des autorités. C'étaient aussi des hommes à tout faire, ce service incluant des travaux d'utilité générale comme le transport de matériaux de construction pour les travaux publics.

Comme dans le cas des *semaneros*, il s'agissait d'un premier service obligatoire, passage préalable avant les charges plus considérées. Les postes de **mayulhni** ou *policias* étaient occupés par de jeunes totonagues âgés de 15 à 20 ans. On relève ici une caractéristique classique des systèmes politico-religieux mésoaméricains, celle du service obligatoire des plus jeunes

⁴⁸ *Topil* correspond au terme nahuatl utilisé pour le service de messenger existant dans de nombreuses communautés indiennes du Mexique. Il s'agit en général de transmettre les instructions des autorités du chef-lieu aux villages sujets.

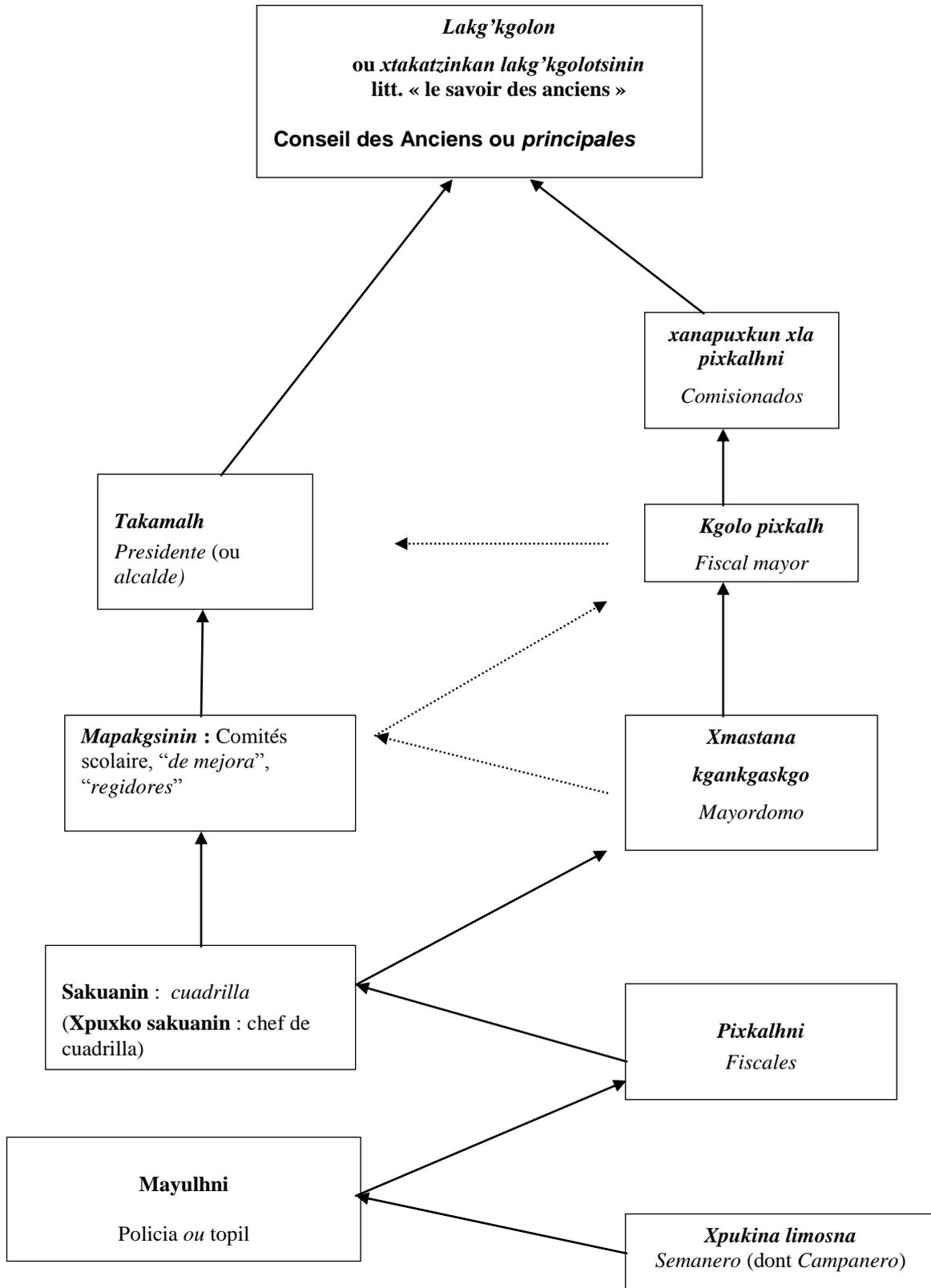
envers les plus âgés. Córdoba fait mention du poste de Mayor ou **puxko**, comme responsable des topiles d'une communauté (*ranchería*). Ce poste devait être occupé par un homme marié sachant lire et écrire.

L'office suivant (en passant par celui de *fiscal* du côté des charges religieuses) était celui de **sakuanah**, soit « celui qui prête son service », **sakuanin** au pluriel. Ce terme est traduit en espagnol par *mozo* ou *cuadrillas*. Il s'agissait aussi d'un service obligatoire qui durait de deux à trois ans. Les **sakuanin** étaient chargés d'organiser et de diriger les travaux ou corvées collectives, **tamakgtayan** ou *faenas*.

Figure 1. Hiérarchie politico-religieuse de Huehuetla, années 1940.

CHARGES CIVILES

CHARGES RELIGIEUSES



Néanmoins, à la différence de ses équivalents espagnol et nahuatl (*tequitl*), le mot totonaque **tamakgtayan** (litt. « aide »), renvoie le travail collectif au registre de l'aide réciproque et du « service » (**litay**) plutôt qu'à celui de la « corvée » ou du tribut aux autorités.

Les **mapakgsinin** (« autorités ») correspondent aux *regidores* cités par Córdoba. Il s'agissait non seulement des *regidores* prévus dans l'organisation officielle de l'*ayuntamiento* mais aussi des représentants du « comité d'amélioration » (*comité de mejora*, chargé des travaux publics), du « comité scolaire » (qui était chargé de la construction et de l'entretien des écoles, parfois du paiement des instituteurs).

Dans chacune des *rancherías*, il y avait un *juez de paz* (ce poste, qui existe encore, est considéré aujourd'hui comme coutumier, voir chapitre 9) et un *regidor* d'éducation qui était souvent le responsable du comité de parents d'élèves. Il y avait aussi un *regidor de cuadrilleros* dont la responsabilité était de réunir les hommes nécessaires pour effectuer les travaux collectifs ou *faenas*, un **puxko** (*mayor*) et six ou huit *topiles*. Bien que ce soit le *presidente municipal* qui désigne les titulaires des trois premiers postes, ces fonctions étaient considérées comme coutumières. Par ailleurs, comme je l'ai mentionné plus haut, la présence de deux *regidores* totonaques parmi les six représentés dans le conseil municipal, établit encore au cours des années 1960 un certain lien entre le système des charges et le gouvernement constitutionnel. Les fonctions des six *regidores* sont successivement : responsable de la police, des travaux publics, de l'éducation, des finances, de la santé, et *de gobernación* c'est à dire des relations avec le gouvernement de l'État, tâche partagée avec le maire ou *presidente municipal*.

La dernière étape du côté « civil » de la hiérarchie correspondait à celle de gouvernant, **takamalh**. Ce poste était l'équivalent à l'actuel poste de *presidente municipal* (maire).

Ensuite, l'ensemble des hommes de plus de 50 ans ayant franchi les étapes de la hiérarchie au moins jusqu'au « poste » de *comisionado* d'un côté ou de **mapakgsina** (« autorité ») de l'autre, accédaient au statut d' « ancien » (**kgolo'**). Les anciens se réunissaient pour décider de l'orientation générale des travaux collectifs de l'année et, avant la Révolution du moins, décidaient de la répartition des droits d'usages des terres communales et du calendrier des travaux agricoles dans les parcelles collectives servant de support économique aux autorités locales.

Au cours de la seconde moitié des années 1960, les fonctions politiques du système des charges ont été abandonnées, en dehors des « juges de paix » (*jueces de paz*), représentants de l'*ayuntamiento* dans les *rancherías* ou communautés, les métis ont éliminé la participation

totonaque au gouvernement local.

La remise en question des travaux collectifs

Cette forme d'organisation du travail communautaire est caractéristique de la population indienne, au moins depuis l'époque coloniale. Jusqu'aux années 1980, il s'agissait à Huehuetla d'un service obligatoire pour tout homme de plus de 15 ans : tout individu bien portant désertant les corvées était mis sous les verrous un jour ou deux et devait payer une amende. Les *faenas* permettaient d'effectuer les travaux publics (construction de chemins, de ponts, de bâtiments publics). C'est ainsi qu'au cours des années 1940, le *palacio municipal*, c'est-à-dire la « mairie », fut reconstruite à partir de *faenas* massives. Ces travaux impliquèrent non seulement la construction elle-même mais aussi l'élaboration des matériaux nécessaires à celle-ci : les témoins de cette époque rapportent que la fabrication des tuiles fut répartie entre différents groupes de *faeneros*.

Les corvées étaient organisées par groupes de dix membres appelés *cuadrillas*, d'où le nom de ce service en espagnol. En tout, il y avait soixante-dix hommes répartis en sept groupes de *cuadrillas*. C'était du moins, selon certains témoignages, l'organisation en vigueur tant que la population totonaque habitait encore de manière majoritaire le chef-lieu. Suite à l'autonomisation des villages dépendants ou *rancherías*, chaque communauté avait dix **sakuanin** ou dirigeants de *cuadrilla*, chargés d'enrôler tous les hommes de leur village requis pour les travaux de corvées. Chaque groupe de *cuadrilla* avait son *escribano* (le « scribe »), qui dressait la liste des participants aux travaux. Cette organisation rigide des travaux collectifs permettait un roulement équitable des corvées réparties entre les différentes sections du chef-lieu.

Elle disparut dans le courant des années 1950. En 1965, Córdoba n'en relève plus la trace, et les informateurs de plus de cinquante ans m'ont confirmé qu'ils n'avaient accompli que le service de **mayulh** (*policia*). Les participants aux *faenas* étaient alors recrutés directement par les « policiers » et le système était de plus en plus remis en cause dans la mesure où le pouvoir local passait aux mains des métis qui, eux, ne participaient jamais aux *faenas*. Le caractère forcé de ce service et sa mise en œuvre répressive, par des emprisonnements abusifs et des amendes, créa une polarisation entre la population métissée du chef-lieu et les communautés totonaques.

En effet les *faenas* furent longtemps déviées par les métis pour leur propre bénéfice. Les travaux de *faenas*, censés compenser la rareté des revenus imposables parmi la population

indienne, servaient surtout aux améliorations matérielles du chef-lieu. Ils consistaient finalement souvent en corvées effectuées par les Indiens au service des métis. Dans les catégories du castillan local, les premiers sont d'ailleurs encore appelés *mozitos*, c'est-à-dire « petits serviteurs », la connotation péjorative étant renforcée par le diminutif. En contraste, les métis se désignent encore eux-mêmes comme étant des *gente de razón*, des « personnes de raison ». Cette relation d'asymétrie et d'exploitation qui s'appuie autant sur une discrimination socio-économique que sur une forme de racisme, est toujours présente dans le langage quotidien à Huehuetla. S'il devient aujourd'hui moins fréquent d'entendre cette expression de *gente de razón*, celles de *mozito* ou *indito* (souvent avec une connotation paternaliste) sont encore assez courantes. L'expression *gente de rancho* pour désigner les paysans indiens se veut plus neutre, mais elle est tout aussi chargée sur le plan de la discrimination socio-économique, exprimée dans l'espace : ainsi, en miroir en quelque sorte, les Tonaques quand ils s'expriment en castillan, désignent en général les métis comme *los del centro*, « ceux du centre » 49. Ces expressions révèlent une « opposition sociale concentrique » entre chef-lieu métis et villages sujets indiens, semblable à celle analysée par Abercrombie (1990) dans les Andes.

Ainsi, les *faeneros* réparaient les ruelles pavées du « centre » de la bourgade, où ils ne vivaient pas, entretenaient la piste d'atterrissage des avionnettes dans lesquelles ils ne voyageaient pas. D'après certains témoignages, ils devaient même effectuer divers travaux dans la maison de tel ou tel *presidente municipal* (le maire).

Mais les travaux communautaires correspondaient aussi à une forme de contribution de la population totonaque aux œuvres importantes. Cela représentait pour elle une certaine forme de participation aux affaires publiques. En effet, dans la conception totonaque, la participation aux travaux communautaires confère le droit à la participation politique, en même temps qu'elle en est la condition. Il en va ainsi de l'ensemble des services (**litay**) rendus à la communauté, dont les corvées communautaires. De ce point de vue, on comprend mieux ces commentaires amers à l'égard des métis de la part des Tonaques de l'*Organización Independiente Totonaca* (OIT) concernant la monopolisation du pouvoir local jusqu'à la fin des années 1980 : « C'est nous qui avons construit leurs palais⁵⁰, mais ils ne nous prennent pas en compte ».

La réalisation de travaux importants de la part des autorités municipales sans avoir recours aux faenas pouvait être perçue comme une volonté d'exclure la population totonaque des

49 Suite aux changements politiques dans le rapport de force entre la population indienne et la minorité métisse au cours des années 1990, mais aussi en raison de l'arrivée d'un nombre croissant de personnes issues des secteurs urbains (travaillant à l'INI, les cliniques, les écoles, dans les ONGs etc.), les expressions euphémiques *gente de rancho* ou *gente de comunidad* ou *indígenas* sont de plus en plus usitées.

50 On appelle *palacio* ou palais, la mairie. Mais l'expression se réfère aussi aux maisons privées, parfois cossues, des métis du chef-lieu.

affaires publiques. Mais, sous prétexte de ne pas les mécontenter, l'inverse était plus fréquent : le recours de la part des autorités métisses aux travaux collectifs pour que les Tonaques concerne des travaux qui bénéficieraient avant tout aux habitants du chef-lieu. Ces derniers étaient par ailleurs exemptés de la *faena* sous prétexte qu'ils contribuaient aux travaux en payant l'équivalent d'une journée de travail, ce qui n'était pas toujours le cas (Córdoba 1968 : 122).

Ces excès, et notamment les amendes et les emprisonnements imposés aux réfractaires, furent l'un des points mobilisateurs de la lutte indigène de la fin des années 1980. Celle-ci se dressait non pas contre l'institution des travaux collectifs en soi, mais contre son instrumentalisation et son détournement de l'esprit du service communautaire.

Ce type de travail collectif est cependant encore courant à petite échelle, c'est-à-dire au sein de chaque communauté pour des améliorations matérielles, comme le débroussaillage des bords de chemin, des pourtours de la chapelle ou de l'école.

Mais ces travaux collectifs ne correspondent plus aux grandes *faenas* antérieures en tant que celles-ci représentaient une institution collective regroupant l'ensemble des villages pour de gros travaux : les *faenas* actuelles ne concrétisent plus l'idée du **chuchutsipi**, de la communauté en action à l'échelon de l'ensemble du municipale.

Les fonctions religieuses

Si l'articulation entre les « services ou charges civiques » et les « charges religieuses » n'existe plus aujourd'hui, le fonctionnement de la hiérarchie des charges religieuses témoigne d'une continuité certaine et représente la principale instance manifeste de la cohésion collective entre l'ensemble des villages de la paroisse, autour du culte des saints. Pour ce qui est des services rendus dans ce cadre, cinq types d'offices ou de *cargos* se succédaient (et existent encore tels quels) : **xpukina limosna** ou *semaneros*, **pixkahlni** ou *fiscales*, **xmastana kgankgaskgo** ou *mayordomo*, **kgolo pixkahl** ou *fiscal mayor* et **xanapuxkun xla pixkahlni** ou *comisionado*.

Le premier échelon de la hiérarchie, ouvert aux hommes célibataires, était le service obligatoire de *semanero* ou **xpukina limosna** (litt. « celui qui recueille la quête »). D'après les témoignages que j'ai recueillis à Huehuetla, la fonction de *campanero* (que Córdoba compte à part) faisait partie des devoirs du *semanero* comme c'est encore le cas aujourd'hui.

Les *semaneros* étaient des jeunes célibataires âgés de 15 à 17 ans, chaque communauté de la paroisse en fournissait deux. Aujourd'hui ils sont souvent plus âgés, car on reste célibataire plus longtemps. Avoir accompli ce service est une condition préalable pour pouvoir se marier à

l'Église, la forme d'union unanimement préférée par les Totonèques. Leur tâche est encore de venir un jour ou deux par semaine pour sonner les trois angelus quotidiens et garder l'église.

Les *fiscales* ou **pixkalhni** sont généralement mariés et, d'après Córdoba, sont âgés de 18 à 25 ans, souvent plus actuellement. Après avoir rempli le service de *semanero*, on devenait automatiquement *fiscal* deux ou trois ans après. Cette règle est en général encore appliquée. Comme autrefois, leur tâche est de garder et d'entretenir les statues des saints, de diriger les processions et d'aider le prêtre dans la célébration de la messe. Ainsi, aujourd'hui encore le sacristain est un des *fiscales*, de même que le *censario* (« encenseur ») qui présente l'encensoir indien (**pumajini**) au curé lors de la messe. Les **pixkalhni** ont la garde des autels (**pusanto**, le « lieu du saint ») de l'église et de la chapelle adjacente. Cette tâche est considérée comme honorifique et délicate, car toute manipulation induite des statues, notamment de celle du saint patron *San Salvador*, peut avoir de graves conséquences sur la vie de la communauté, en provoquant par exemple des désordres climatiques et de mauvaises récoltes.

Le prochain échelon correspond à la charge de *mayordomía* qui consiste essentiellement à organiser une procession et financer une grande fête lors du jour du Saint Patron de la communauté ou lors de la fête des principaux saints du chef-lieu. Les *mayordomos* ou **xmastana kgankgaskgo** (« celui qui offre les cierges décorés ») étaient des hommes obligatoirement mariés, âgés d'au moins 35 ans, [et le passage par les échelons inférieurs de la hiérarchie des charges \(services civils et religieux\) était une condition pour pouvoir postuler au grade de *mayordomo*](#). Aujourd'hui cette règle n'est plus nécessairement respectée, les jeunes migrants finançant parfois les fêtes de saints et des femmes pouvant aussi devenir *mayordomas*. Cela s'accorde avec la remarque de Córdoba (1968 : 129) [qui souligne que](#) l'accès à cette charge prestigieuse serait moins déterminé par le comportement du postulant au cours de son parcours antérieur dans le système des charges que par sa solvabilité économique, vu la dépense importante que représente cette fête (je présente au chapitre 6 une analyse détaillée de l'« économie » des *mayordomías*).

Il y a plusieurs *mayordomos* pour chaque saint de l'église (et des chapelles dans les villages le cas échéant). Bien sûr, les *mayordomías* les plus considérées, et les plus coûteuses, sont celles du chef-lieu, centre de la paroisse, notamment celles du Saint Patron, *San Salvador* (le 5 et 6 août, répétée le 5 et 6 septembre), celles de Saint Michel Archange (*San Miguel*, le 29 septembre) et celle de la Vierge de Guadalupe (12 décembre).

Enfin, les **xanapuxkun xla pixkalhni** (« chefs des *fiscales* ») ou *comisionados* décidaient, en

consultant les anciens, des travaux de construction ou de réparation de l'église et des chapelles.

Ce système des charges politico-religieuses lié au culte du saint-patron, soudait la communauté territoriale totonaque appelée **chuchutsipi** (litt. « eau-montagne »), où la paroisse et le municipe se superposaient sans se confondre complètement. En conséquence, à partir des années 1960, l'autonomisation des villages périphériques par rapport au chef-lieu de Huehuetla n'est pas seulement matérialisée par la construction d'une école et d'une chapelle, mais aussi par la création de charges religieuses autour du nouveau saint patron local et l'organisation de travaux collectifs indépendants du chef-lieu : c'est en cela que ces villages forment des « communautés ». Si l'emploi du terme « communauté » se justifie donc en ce qui concerne les villages sujets, il convient néanmoins de distinguer entre ces communautés villageoises locales (ou *rancherías*) appelées **pulataman** (litt. « là où l'on vit ») et la communauté territoriale plus vaste de Huehuetla – encore parfois appelée **chuchutsipi** - à laquelle elles sont subordonnées, non seulement sur le plan politique légal mais aussi sur le plan religieux. La participation des habitants des villages sujets au culte des saints⁵¹ du chef-lieu et aux charges de l'église paroissiale manifeste cette subordination religieuse des communautés locales et leur appartenance à une identité collective micro-régionale.

4. La crise d'identité, les nouvelles formes d'organisation et la « revitalisation ».

Les Totonagues eux-mêmes identifient aujourd'hui les années 1970-80 comme une période de crise culturelle ou de crise d'identité. Les jeunes échangeaient l'habit traditionnel contre les habits industriels des classes populaires urbaines et ce qui est plus grave encore – disent-ils aujourd'hui - ils abandonnaient les danses, et certains parents en arrivaient même à ne plus vouloir transmettre la langue totonaque à leurs enfants. Le constat de cette anomie est corroboré par les observations de la linguiste Troiani (1988) et des ethnologues Wahrhaftig et Lane (1995).

Ces derniers auteurs [soulignent les changements qu'ils ont observés entre deux visites](#), l'une effectuée en 1969, l'autre en 1985 :

« [...] En 1985, beaucoup de choses avaient changé. Huehuetla était accessible par une piste carrossable. Le système éducatif était en expansion et les Totonagues commençaient à fréquenter les écoles dont les administrateurs et les enseignants menaient explicitement une politique qui avait pour but de rendre les Totonagues honteux de parler leur langue et de s'habiller à leur manière (...). L'agriculture de subsistance avait été remplacée par la culture du café pour la vente, un changement

⁵¹ Le culte du saint patron (*San Salvador*) bien sûr, mais aussi celui des autres saints de l'église de Huehuetla dont les fêtes rythment le calendrier festif et agricole. La composition du panthéon local et son rapport aux activités agricoles est exposée dans la seconde partie de ce travail (voir chapitre 4 et 6, infra).

qui doit largement être attribué aux efforts de jeunes agronomes extensionnistes qui, dans l'époque post-Tlatelolco se dédiaient aussi à l'organisation des Indiens au sein du PST, le Parti Socialiste des Travailleurs (...). Les activités cérémonielles, antérieurement intenses, étaient à l'abandon et de nombreux indices suggéraient une intensification de l'alcoolisme et de la désintégration familiale (...). A l'aune de cette trajectoire, il n'y avait aucune raison de s'attendre à autre chose qu'à une déculturation accrue et l'intensification de la domination des Indiens par les métis.

(Wahrhaftig et Lane, 1995 : 2 ; ma traduction).

Différents facteurs peuvent expliquer ces transformations profondes. La domination politique accrue des métis en est un. Il est clair que l'exclusion des autorités coutumières totonaques à partir des années 1960 et l'arrivée de programmes éducatifs ayant pour objectif l'acculturation dirigée ont joué un grand rôle dans la désarticulation de l'organisation politico-religieuse coutumière. Cependant ce vide créa les conditions favorables pour la quête de formes alternatives d'organisation politique. Sans toutefois entrer dans une analyse approfondie, un inventaire des différents processus associés aux nouvelles formes d'organisation sociale et au renouveau de certaines structures anciennes est nécessaire, avant d'aborder au chapitre suivant les aspects agro-écologiques de ce processus de crise et de recomposition. Car cette conjonction de processus a tracé le chemin qui mena à la création de l'Organisation Indépendante Totonaque en 1989.

Comme nous l'avons vu, un des facteurs importants dans l'expérience des Totonaques de Huehuetla en termes de modes d'organisation est lié à la question agraire. La relative perte de contrôle sur les ressources naturelles après la privatisation des terres au cours des années 1890-1900 a donné lieu à diverses tentatives de lutte agraire qui, dans l'ensemble, ont été frustrées par le jeu politique local et régional, entraînant ainsi une division croissante de la population paysanne totonaque en factions politiques. En même temps, le monopole politique des métis entraînait la disparition des postes civiques du système des charges au niveau supérieur du gouvernement municipal. Néanmoins la mobilisation politique de différents groupes de la communauté totonaque autour de la question agraire a aussi instauré de nouveaux schémas d'action collective, qui s'exprimeront par la mobilisation des paysans totonaques pour maîtriser la transformation et la commercialisation du café.

Un autre facteur expliquant la crise d'identité des années 1970 est lié aux changements dans le rapport à la terre et aux modes de production et leur incidence sur l'organisation sociale, ce qui sera traité au chapitre suivant. Je me limiterai ci-dessous à l'exposé des implications économiques et politiques des programmes de développement, et notamment l'impulsion donnée

par l'État à la production de café.

L'INMECAFE et le commerce régional

Jusqu'en 1985, lorsque Huehuetla devient accessible par une piste carrossable, le commerce reposait essentiellement sur le transport muletier. À partir de 1965, de manière secondaire, les déplacements urgents pouvaient aussi se faire par l'avionnette qui venait de Poza Rica (nouvelle ville pétrolière de la côte veracruzaine) via Cuetzalan. Le commerce se trouvait jusque là et est encore en grande partie monopolisé par l'élite locale métisse.

Cependant, depuis les années 1970, et comme dans l'ensemble de la région, la pénétration progressive du réseau routier à l'intérieur de la Sierra fragilisa les bases du monopole économique de cette petite élite locale. Avec le déclin du commerce muletier (*arriería*) une partie des commerçants métis se reconvertit à l'élevage bovin, ce qui accélèra la dépossession des terres appartenant initialement à des familles totonaques. Cette reconversion des commerçants à l'élevage est aussi due en partie à l'implantation progressive de l'Institut Mexicain du Café (INMECAFE) qui remet en question leur monopole sur le commerce du café. En effet, dès le début des années 1950, l'État mexicain mit en place une campagne de promotion de la caféiculture pour développer l'agriculture d'exportation. En 1958, l'Institut Mexicain du Café fut créé dans le but d'encadrer la production nationale, ce qui permit au gouvernement fédéral de gérer l'exportation du café dans le cadre de l'Accord International du Café. L'objectif de celui-ci était la régulation des cours internationaux du grain aromatique.

Pendant les premières années de présence de l'INMECAFE dans la région (1968 à Zacapoaxtla et Cuetzalan), en raison de la distance des centres d'achat (appelés « centres récepteurs »), la commercialisation du grain resta contrôlée par les intermédiaires métis. Pourtant, petit à petit, le rôle de ceux-ci fut court-circuité par l'implantation de centres récepteurs secondaires dans les chefs-lieux municipaux et les communautés les plus éloignées (1972 à Huehuetla). Ces centres, qui fonctionnaient sous une forme de coopérative⁵² en cogestion avec l'INMECAFE, permirent d'accroître la participation des petits producteurs totonaques dans la commercialisation du café. Ainsi, comme l'observait Duna Troaini (1988) au milieu des années 1980, la création de nouvelles coopératives et le développement d'un mouvement de revendications politiques se trouvaient au centre des préoccupations des paysans totonaques, au

⁵² Les paysans caféiculteurs étaient regroupés en « unités économiques de production et de commercialisation » (UEPC) et devenaient sociétaires (*socios*) de l'INMECAFE.

détriment des institutions traditionnelles telles que le système des charges ou la vie cérémonielle, le culte des saints, ses offrandes et ses danses.

Le militantisme ecclésial

L'évolution de l'action de l'Église catholique a aussi été un facteur d'abord d'acculturation puis de récupération de l'organisation politique totonaque. La présence permanente de l'église catholique dans le municipale ne remonte qu'à la seconde moitié du xx^e siècle, la population de Huehuetla appartenant jusqu'alors à la paroisse d'Olintla. En 1946 l'ordre des sœurs josphines installa une mission, et ce n'est qu'en 1954 que Huehuetla accéda au statut de paroisse dotée d'un curé résidant. Plus tard, dans les années soixante, les sœurs carmélites remplacèrent les missionnaires josphines.

Dans un premier temps l'action de l'Église était marquée par une volonté d'évangélisation et d'intégration à la culture nationale rejetant en bloc la culture totonaque. Mais la ligne pastorale évoluant progressivement vers l'incorporation des traditions locales et d'une partie du rituel autochtone (souvent pour mieux en redéfinir le symbolisme), le rôle de cette institution gagna en importance dans l'organisation politique des Totonagues, notamment à partir des années soixante quand s'installa un curé progressiste dont l'action fut perpétuée par de jeunes prêtres disciples d'une variante indigéniste de la théologie de la libération, la *teología india*. Si l'Organisation Indépendante Totonaque ne fut officiellement créée qu'en 1989 afin de participer au processus électoral dans le but de « rendre le pouvoir aux Totonagues », les prémises de l'organisation remontent à la fin des années soixante et sont marquées par le rôle incitatif des religieux venus de Puebla en prêchant la *teología india*. Le résultat de cette action de l'Église est l'intégration croissante de membres totonagues autant dans la mission locale des carmélites qu'au niveau de la paroisse par la nomination de catéchistes et de cadres totonagues. Ce processus est semblable à celui qu'a connu le Chiapas oriental à partir des années 1960-70.

L'Église, s'appuyant sur les catéchistes et des dirigeants des Communautés Ecclésiales de Base (à partir de la fin des années 1980), accompagna divers processus d'organisation d'abord axés autour de petits projets productifs et éducatifs. En matière d'éducation, dès la fin des années 1960, les sœurs carmélites ouvrirent une école secondaire (niveau de notre « collège ») d'alphabétisation des adultes, qui sera ultérieurement reconnue par l'INEA (Institut National d'Education pour les Adultes). Souvent, les Totonagues, en général des hommes mais aussi quelques femmes, qui assistaient à ces cours seront aussi catéchistes ou promoteurs d'une

Communauté Ecclésiale. Plusieurs de ces « élèves » s'intégreront ensuite comme instituteurs dans le programme d'alphabétisation bilingue de l'INEA, participant ainsi à la formalisation de la transcription en alphabet latin de la langue totonaque et à l'élaboration d'une littérature didactique en totonaque (voir Troiani 2004). Ces deux expériences, autant en matière religieuse qu'en matière d'éducation, ont certainement fortement contribué à l'émergence d'une nouvelle génération de dirigeants communautaires. Ce groupe de catéchistes ou d'ex-catéchistes et d'éducateurs de l'INEA forme effectivement l'épine dorsale de ce qui deviendra l'OIT en 1989. La plupart des membres actuels (1999-2001) de la direction de l'Organisation ont en effet un passé de catéchiste ou d'éducateur de l'INEA.

Au cours des années 1980, ce processus conjoint de l'Église catholique et des communautés de Huehuetla déboucha sur une série de projets productifs articulés notamment autour de la commercialisation du café et du poivre avec l'aide de l'INMECAFE et de l'INI. En fait, les coopératives de commercialisation et de production surgirent indépendamment de l'action ecclésiale, et plutôt en réaction aux politiques de « développement », mais l'accompagnement de l'Église joua un rôle important pour fédérer ces luttes.

En 1980, les paysans – qu'ils soient Totonagues, Nahuas ou métis pauvres – s'organisèrent et rejoignirent l'organisation régionale *Unión de Pequeños Productores de la Sierra* (union des petits producteurs de la Sierra), rebaptisée cette même année en *Tosepan Titataniske*⁵³. Le travail de la linguiste Troiani, qui menait alors ses recherches dans le village de Chilocyo et aida aux démarches de création d'une coopérative, nous informe sur les doléances qui mobilisaient ces groupes (Troiani 1988 : 40) :

- le déséquilibre entre les prix à la vente du café et le prix d'achat des aliments de base (maïs et haricots noirs)
- les prélèvements pratiqués par les intermédiaires lors de la pesée du café, problème soulevé directement auprès de l'INMECAFE
- la lenteur administrative de BANRURAL, la banque agricole publique, pour l'obtention de prêts ; cette lenteur obligeait à emprunter auprès des usuriers, avec des prêts à des taux de 15 à 20% mensuels. Les titres fonciers étaient laissés comme dépôt de garantie et il n'était pas rare qu'un paysan y perde sa parcelle.

53 « Unis, nous vaincrons » en nahuatl. Créée en 1976 dans le municpe nahua de Cuetzalan, cette coopérative militait d'abord pour la diversification de la production et ouvrait aussi des nouvelles voies de commercialisation de différents produits issus de l'arboriculture (oranges, zapotes, poivre « quatre-épices ») étendant son réseau à plusieurs municipalités du sud de la Sierra et participant activement (financièrement et en force de travail) à l'ouverture de nouvelles pistes carrossables (Beaucage 1994 et 2000 et informations de terrain). C'est ainsi qu'à Huehuetla parmi les projets productifs antérieurs à l'OIT, la *Cooperativa de Productores de Huehuetla*, qui dépendait de l'organisation régionale *Tosepan Titataniske* a représenté un antécédent fondamental dans l'émergence de l'organisation politique.

- le problème sanitaire : une unité médicale des services de santé publique (IMSS-COPLAMAR) avait été créée en 1979 au service de la population défavorisée de Huehuetla : or les autorités municipales exigeaient la participation à dix corvées pour avoir droit au service de la clinique.

Le groupe le plus actif se trouvait alors dans le village de Chilocoyo, et en 1982 cette organisation y inaugura sa première boutique coopérative avec l'appui de programmes officiels. En effet, l'État implantait dans les chefs-lieux et dans nombre de villages isolés (non accessibles par voie carrossable) des magasins de la Compagnie Nationale des Subsistances Populaires (CONASUPO) permettant, grâce notamment aux revenus monétaires de la vente du café, l'achat de denrées de base. Mais cette politique et l'émergence de coopératives paysannes allait à l'encontre des intérêts économiques et politiques des commerçants du chef-lieu : « La répression contre ces paysans qui s'organisent est brutale et peut aller jusqu'au crime » (Troiani, 1988 :40)⁵⁴.

Les coopératives d'achat se multiplièrent quand même, puis fut créée une coopérative de commercialisation du café (*Cooperativa de Productores Huehuetla*). Les femmes prirent la relève au sein du mouvement *Mujeres organizadas de la Sierra Norte de Puebla* (Troiani, *ibid.*). Y participaient autant des représentantes de communautés totonaques que nahua de plusieurs municipes (Huehuetla, Cuetzalan et Jonotla). Outre la demande d'une présence régulière de personnels dans les centres de santé de l'IMSS souvent délaissés, ces femmes se mobilisaient aussi pour la diffusion de connaissances médicales élémentaires, l'amélioration de l'alimentation, la promotion des jardins potagers, la construction des citernes pour l'eau potable. Face aux problèmes d'alcoolisme des hommes, elles demandaient que la vente d'alcool soit restreinte et dénonçaient aussi « la dévalorisation culturelle de l'ethnie totonaque : elles considèrent que c'est déjà à l'école qu'il faut promouvoir un enseignement adéquat respectant ces valeurs. Un de leurs désirs, par ailleurs, est de donner l'égalité des chances aux filles comme aux garçons face à l'éducation » (Troiani 1988 : 42).

Toutes ces revendications seront ensuite reprises au sein de l'Organisation Indépendante Totonaque. A partir de 1988, on commençait à parler de « l'Organisation totonaque » et il

⁵⁴ En effet un instituteur bilingue avait été assassiné en 1980 : les autorités compétentes n'ont jamais fait les recherches pour retrouver les tueurs (Troiani, 1988: 40). Ce genre de situations, sans doute moins fréquentes aujourd'hui, persiste toutefois : le 6 août 2003, Griselda Tirado Evangelio, conseillère électorale et avocate cofondatrice de l'OIT était assassinée lors d'une embuscade, pour une raison non-élucidée (un « crime passionnel », selon les autorités). Les organisations de défense des droits de l'Homme accusent les autorités d'avoir freiné et manipulé l'enquête pour des motifs politiques.

existait un comité directif coordonnant les projets, comité constitué de représentants des communautés de la municipalité mais dont la création fut incitée par l'Église.

C'est l'arrestation du dirigeant de ce comité qui provoqua la cristallisation de ce processus de structuration du mouvement totonaque sous la forme de la création d'une organisation indépendante à caractère politique, l'Organisation Indépendante Totonaque : « *Le maire Valeriano fit arrêter Manuel Valencia, car ils l'accusaient d'inciter les Totonagues à prendre le pouvoir par la force. De là surgit la volonté d' « être gouvernement » [ser gobierno] par la voie des élections* », (Entretien filmé de Don Aurelio Cruz, juillet 1999, production CESIK).

La stratégie adoptée, face à l'obligation d'inscription au registre d'un parti politique national, fut celle d'une alliance avec le PRD, Parti de la Révolution Démocratique, récemment créé. En 1989, l'OIT devint gouvernement municipal en gagnant les élections : Huehuetla est le premier municpe de la Sierra de Puebla conquis par le PRD et qui plus est, gouverné par une organisation indienne.

Il était nécessaire, sans entrer dans les détails du processus politique, de nous arrêter quelque peu sur les évolutions qui menèrent à la création de l'OIT et à son arrivée au pouvoir, car celle-ci eut un impact très important sur la vie de la population totonaque. Les trois « gouvernements » municipaux de l'OIT (1990-99) ont largement entamé l'électrification des communautés de la municipalité, la construction de pistes carrossables reliant celles-ci au chef-lieu, l'installation de réservoirs d'eau et d'un réseau de téléphones ruraux, en réponse aux nécessités les plus élémentaires jusqu'alors délaissées par les gouvernements métis. Ces programmes sont désormais perpétués par l'actuel gouvernement du PRI. Mais l'impact du changement politique a aussi été très important concernant la reconnaissance des droits de la population indienne et la revalorisation de leur culture avec le soutien – non exempt d'ambiguïtés, on s'en doute – de l'église catholique.

La surprise des anthropologues Wahrhaftig et Lane, comparant leur dernière visite à Huehuetla à celle effectuée en 1985, est révélatrice :

En comparaison, les changements dont nous avons été témoins au cours des années 1990 étaient complètement surprenants. Devant l'église, un nouveau mât avait été érigé pour la cérémonie des *voladores* et celle-ci avait été réactivée (*revived*) (...) L'église était transformée. En 1994, une réplique de quatre mètres de haut représentant la pyramide principale du site de El Tajin, réputé comme le « berceau » des Totonagues, avait été construite au-dessus de l'autel sur une base qui servait de reliquaire pour des objets cérémoniels totonaques. Et les images de Jésus, *San Salvador*, et *San Miguel*, avaient toutes été « totonaquisées » par l'ajout de flûtes, de tambours et d'autres ornements utilisés lors des danses totonaques... (Wahrhaftig et Lane 1995 : 2, ma traduction).

Et ils précisent que la messe était célébrée en totonaque par un curé d'origine nahua et que les sœurs missionnaires avaient aussi appris le totonaque. A côté de l'église, un bâtiment occupé

par l'OIT abritait une boutique coopérative, une *tortillería*, des bureaux et un dispensaire d'herbes médicinales traditionnelles. « Mais le plus surprenant, c'est que l'ensemble des élus officiels du municipio étaient désormais des Totonagues » (Wahrhaftig et Lane 1995 : 2).

Cet élan de récupération culturelle ou de « revitalisation » impulsé par l'OIT et l'Église a aussi permis, outre le retour à la danse spectaculaire des *Voladores*⁵⁵, un regain d'intérêt pour les différentes danses rituelles en général (*Negritos, Quetzales, San Migueles, Santiagueros, Huehues, Toreadores*).

Par ailleurs, sur le plan de la production agricole, les travaux de l'OIT et de ses gouvernements municipaux, même s'ils n'ont pas toujours permis de réaliser tous les objectifs postulés, ont entamé un processus de retour à une agriculture plus diversifiée et un passage à une production de café « biologique » (*orgánico*). Ces efforts en matière de production agricole se poursuivent aujourd'hui notamment concernant la question de la reforestation et celle du petit élevage de porcs et de poules pondeuses dans des granges coopératives. Certes, certains de ces projets furent des échecs (voir chapitre 9, *infra*) mais il est indéniable qu'une dynamique a été créée par l'OIT, à tel point que la concurrence politique à Huehuetla et dans la région se livre désormais en bonne partie autour de la définition des projets productifs (« modèles de développement » officiels et « projets alternatifs » de la part des différentes organisations indiennes)⁵⁶.

Pour clore cette section, un commentaire final sur la nature de l'OIT me paraît nécessaire en réaction à la comparaison-différenciation établie par Wahrhaftig et Lane (s.d.) entre cette organisation et l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN) du Chiapas.

Cette question mérite d'être soulevée dans la mesure où les acteurs eux-mêmes érigent l'exemple du Chiapas, du conflit armé et du mouvement indigène qui s'ensuivit en référent – négatif ou positif selon la tendance politique du groupe considéré – de leur propres actions.

Il est bien sûr excessif de vouloir comparer ou d'opposer, sans précautions d'échelle, comme le font Wahrhaftig et Lane, une organisation locale comme l'OIT avec un mouvement,

⁵⁵ Cette danse aérienne est aujourd'hui considérée par les Totonagues comme une des principales manifestations de leur culture : quatre « danseurs » (*danzantes*) attachés à la ceinture par une corde se lancent du haut d'un mât de 20 à 25 mètres et descendent dans le vide en tournoyant autour du mât. A Huehuetla, la coutume de cette danse, abandonnée au cours des années 1980 et récupérée sous l'impulsion de l'Église et de l'Organisation Indépendante Totonaque au début des années 1990, fut nouvelle abandonnée au milieu des années 1990 suite à un accident mortel, mais restait vive dans plusieurs municipes voisins. Elle fut reprise en 2005 par un groupe de jeunes Totonagues bilingues de l'école supérieure de l'OIT (CESIK) accompagnés par les anciens *danzantes*.

⁵⁶ Ce sujet est plus amplement analysé dans un article récent (Ellison 2006) sur la concurrence politique autour des projets de développement dans le contexte de ce que l'Institut National Indigéniste appelle la « reconstitution des peuples indiens » en réaction au soulèvement zapatiste du Chiapas et des demandes croissantes d'autonomie.

initialement armé, de l'ampleur de l'EZLN, présente dans une région qui couvre environ 10 000 km² et plus d'une vingtaine de municipalités.

Ces auteurs et leur collaborateur J. Vallverdu (1998) ont raison de souligner que l'OIT naît sur des bases bien plus spirituelles que l'EZLN et s'en différencie par son option en faveur d'une lutte pacifique et le choix de la voie des élections et l'alliance avec un parti national pour arriver au pouvoir.

En fait, l'Église joue un rôle plus important qu'au Chiapas dès les débuts du processus d'organisation de la population totonaque de Huehuetla. Au Chiapas, l'indigénisation de l'Église catholique a été une réaction à l'influence croissante des groupes évangéliques parmi la population indigène à partir des années 1950. À Huehuetla, ce ne fut pas le cas, vu l'absence de groupes évangéliques significatifs. Garma Navarro (1987) a étudié l'essor des groupes protestants ou pentecotistes dans le municipe voisin d'Ixtepec. Il interprète les conversions comme une réponse des jeunes chefs de familles cherchant de nouvelles formes de participation publique face aux blocages de l'ancien système communautaire des charges politico-religieuses. Dans le cas de Huehuetla, face à une situation similaire, les réponses ont été différentes, notamment en raison de la prégnance du néo-catholicisme, et ont abouti à la création de l'Organisation Indépendante Totonaque.

À Huehuetla, l'Organisation Totonaque dépend en grande partie de la paroisse. Cela ne signifie cependant pas que l'OIT soit une création de l'Église seule, ni que cette dernière dirige l'organisation, même si actuellement l'opinion du prêtre - qui n'assiste en général pas aux réunions mais est toujours informé - pèse lourd. Le cas d'Olintla, où la mission carmélite est plus ancienne et où l'Église a aussi essayé de stimuler un processus similaire de « libération indienne » sans résultat, montre que la volonté de l'Église à Huehuetla entre aussi en résonance avec à une dynamique propre à la population totonaque du municipe.

La perte progressive du contrôle des institutions politiques locales et l'exclusion de la population totonaque du gouvernement municipal, à partir des années 1960, a restreint la manifestation de l'appartenance communautaire à la sphère religieuse et aux villages sujets qui deviennent de plus en plus autonomes. Ce processus d'affaiblissement ou de disparition des instances collectives civiques, combiné aux politiques éducatives homogénéisantes et la perte de contrôle relative des ressources naturelles, a provoqué une grave crise d'identité au cours des années 1970-1980.

Il n'est donc pas étonnant que ce soit justement à partir de la foi et des pratiques religieuses, et aussi en fonction des expériences de nouvelles formes d'organisation sociale - lutte agraire, enseignants bilingues de l'INEA, coopératives, Communautés Ecclésiales de Base - que prenne

racine le processus de revendication culturelle au travers de la revitalisation de certains éléments considérés comme traditionnels. Le terme de recomposition est sans doute plus adéquat, comme ré-agencement de divers éléments « traditionnels » et non traditionnels suivant certains schèmes structurels. Les conséquences et les nouvelles configurations de l'organisation sociale issue de ce processus de recomposition seront exposées au cours de la troisième partie.

Le chapitre suivant montre en quoi cette crise d'identité était aussi liée à celle du mode d'usage traditionnel des ressources naturelles. Cette dernière résultait des fortes tensions issues de la pression externe - élevage, imposition de nouveaux modèles productifs, monétarisation - et interne - pression agraire, déforestation.

Chapitre 3.

La situation agro-écologique en pays totonaque

à la fin du xx^e siècle

1. Caractéristiques géographiques et écologiques de la micro-région

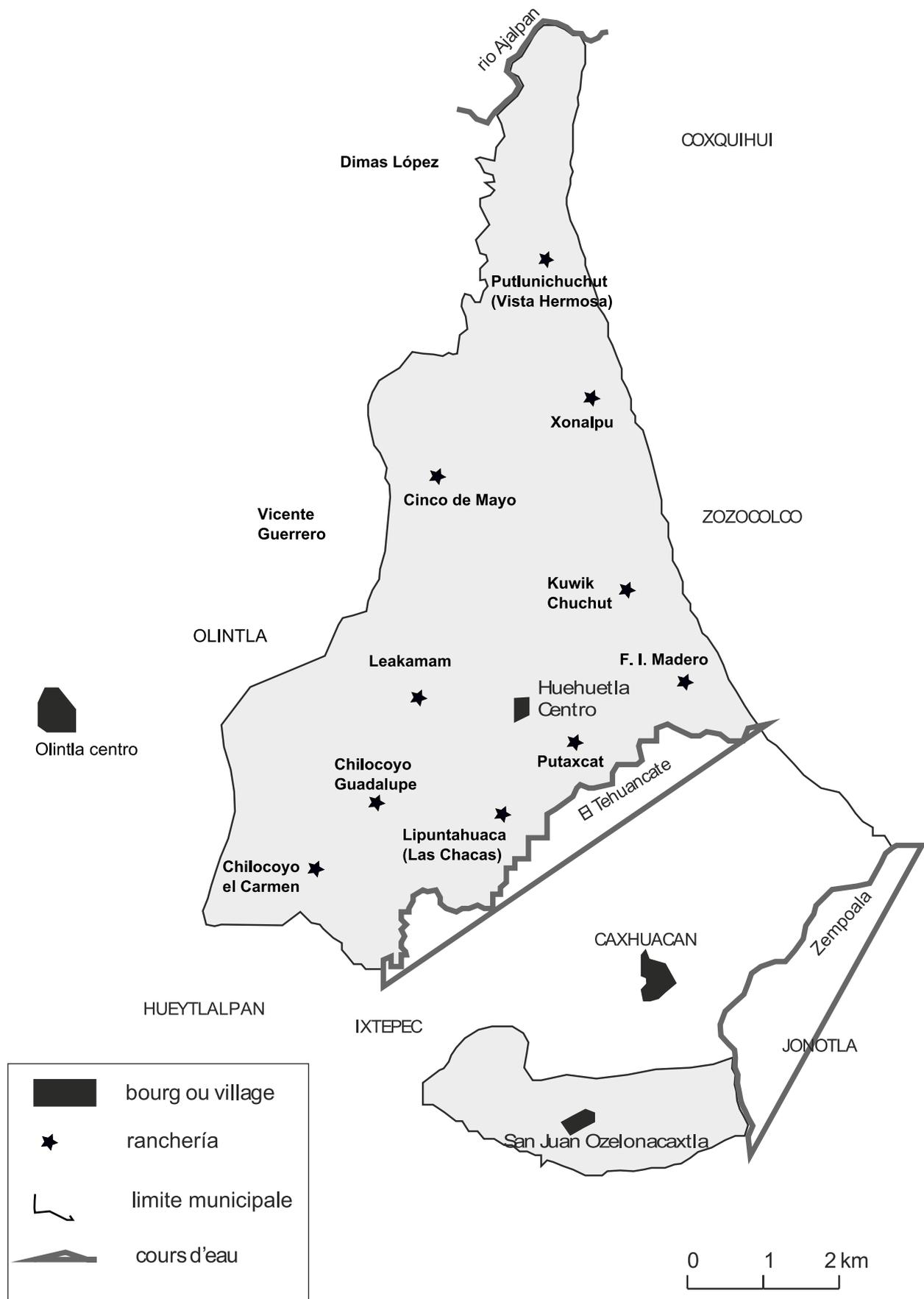
Les caractéristiques géographiques et écologiques générales de la région ont déjà été présentées. Il convient toutefois d'exposer plus en détail les spécificités de la micro-région de Huehuetla avant d'établir un diagnostic de la situation agro-écologique de ce municipe.

Située entre le Rio Ajajalpa et le Rio Zempoala, la micro-région de Huehuetla appartient au bassin hydrologique dit de Tuxpan-Nautla qui alimente le Rio Tecolutla (voir carte 4, page suivante). Le substrat rocheux est classifié dans la période du crétacé inférieur et s'inscrit, comme l'ensemble de la Sierra de Puebla, dans le système du karst huastèque. La topographie est particulièrement accidentée, l'altitude varie entre 250 et 1150 mètres (voir Carte 5). La pente moyenne des parcelles cultivées est de 35%, avec des extrêmes de versants cultivés avec une dénivellation de 55% (pour la culture des haricots notamment). Les sols sont de types argileux, calcaires ou sableux⁵⁷ avec une couche d'humus variant entre 10 et 50 cm selon la pente et l'érosion.

Huehuetla étant situé à cheval entre la Sierra Norte Media (*tierra templada*) et la Sierra Norte Baja (*tierra caliente*), le type de climat varie de chaud et humide à tempéré-humide selon l'altitude. La température moyenne se situe entre 22 et 24°C. La zone bénéficie de pluies pratiquement toute l'année, la pluviométrie moyenne, de plus de 2500 mm, atteignant jusqu'à 4000mm (*Servicio Meteorológico Nacional (SMN)* et Vinicio *et al.* 1990). Ces données nous indiquent que précisément ce secteur de la Sierra Norte est soumis à un micro-climat particulier, correspondant au dernier prolongement septentrional du climat tropical chaud et humide qui bénéficie de précipitations aussi importantes (voir carte 6 ci-dessous).

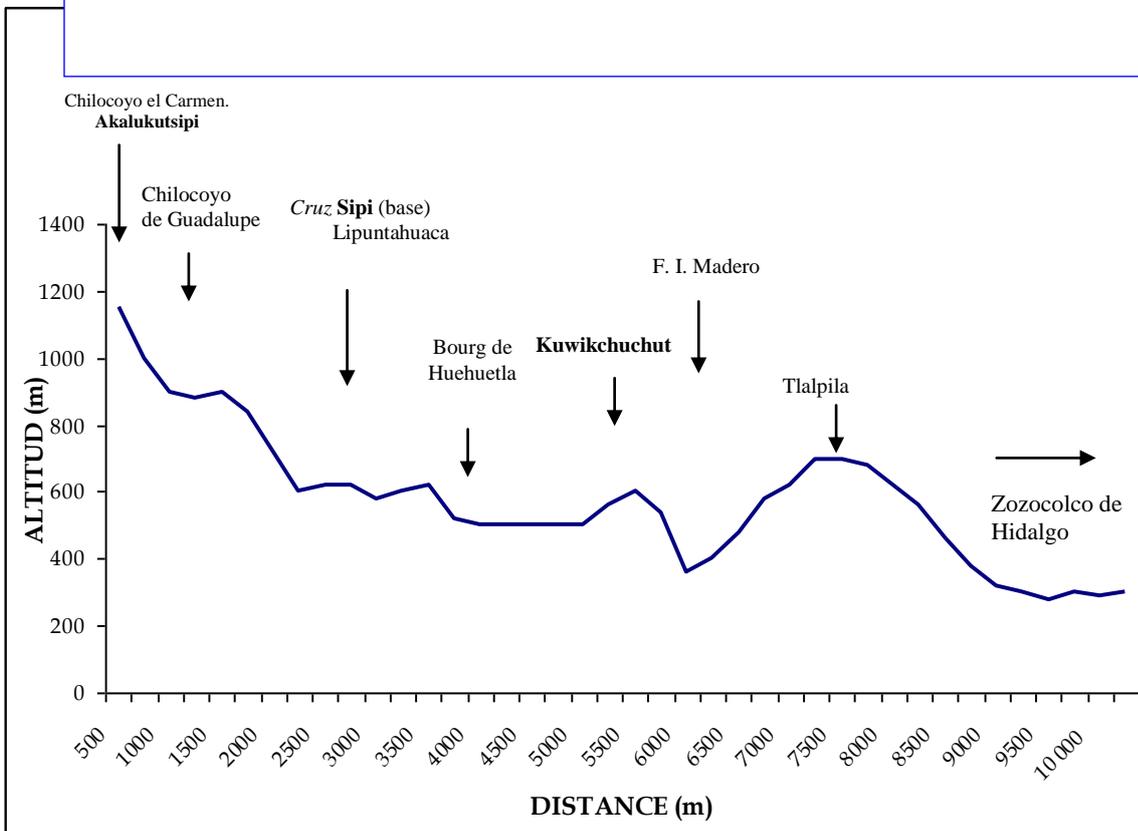
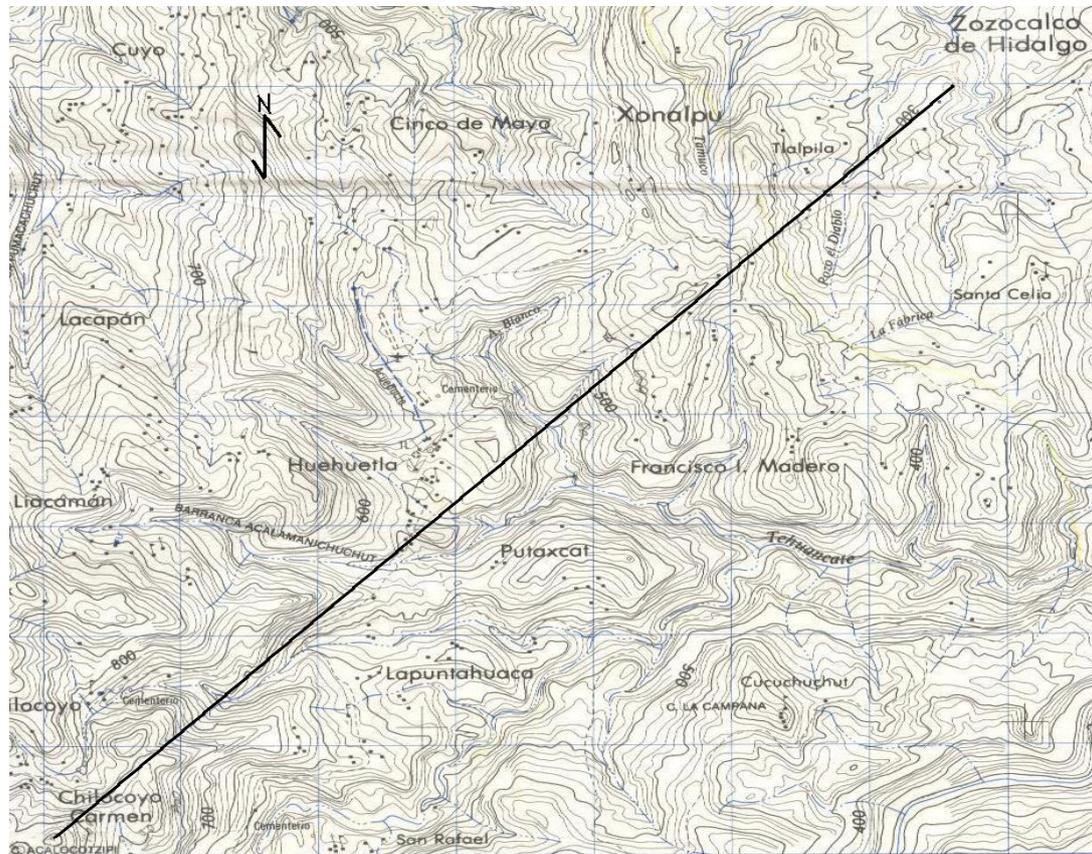
⁵⁷ Molisol sous-ordre Rendol, Cambisol eutrigo et Regosol eutrigo principalement, INI/FIDA 1991.

Carte 4. Limites du municipe de Huehuetla et distribution actuelle de ses villages sujets (rancherías ou comunidades) et la junta auxiliar de San Juan Ozelonacaxtla.

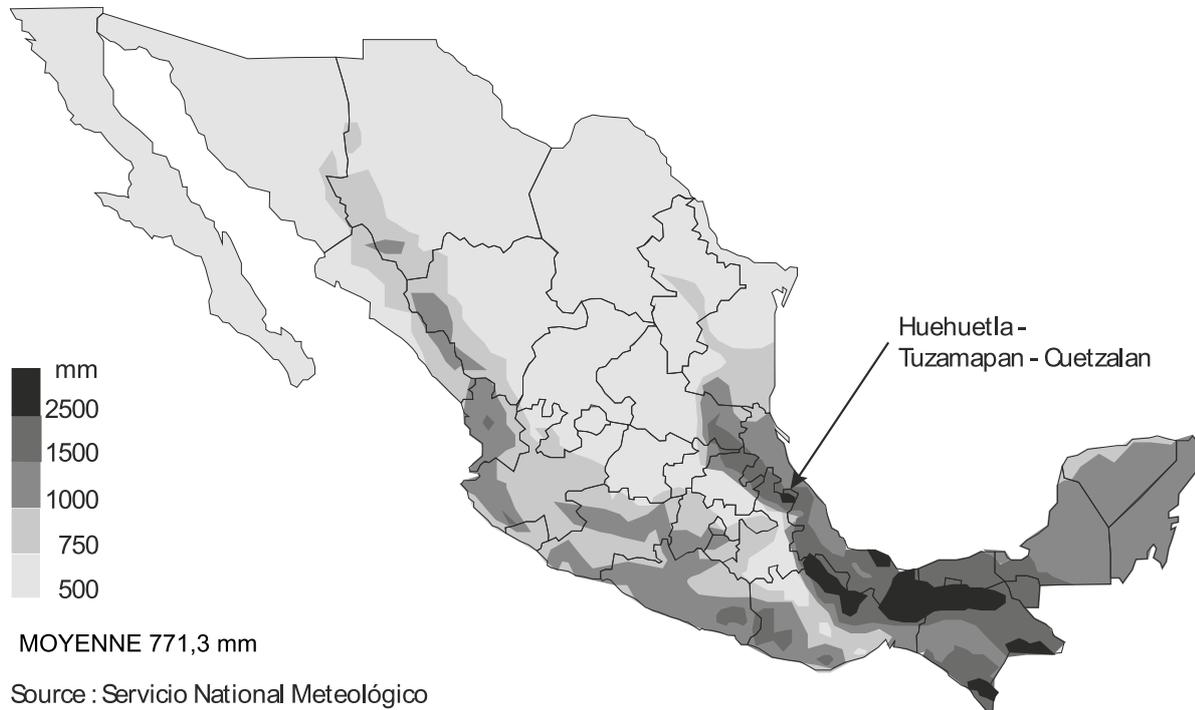


Carte 5. Section en coupe verticale de la topographie du municipe de Huehuetla (source : INEGI)

Vue en plan de la ligne de section



Carte 6. Précipitations annuelles au Mexique de 1941 à 2002.



Le caractère tropical du climat de la microrégion est particulièrement manifeste pendant la saison des pluies. Des averses espacées de quelques jours en mai ou début juin annoncent le début – commence alors le semis de maïs de *temporal* ou « de pluie » - et c'est en juillet-août qu'elle bat son plein, quand pratiquement chaque après-midi est marqué d'une averse torrentielle. Ces pluies commencent à s'espacer de nouveau entre la mi-septembre et le début octobre. À partir de cette date, l'ensoleillement alterne avec des pluies qui se transforment en bruines. Celles-ci deviennent de plus en plus fréquentes à partir de novembre. Les mois d'octobre à février sont marqués par des températures plus fraîches (moyenne de 16°). Cette baisse de température, combinée aux entrées d'air chaud chargé d'humidité en provenance du Golfe du Mexique, maintient un taux d'humidité élevé qui compense en partie la baisse des précipitations et rend possible un second semis de maïs entre janvier et mars. Par contre, à partir de la fin du mois de mars, les bruines s'estompent et la canicule s'installe. Elle est seulement interrompue par de rares et brèves averses. Les températures atteignent alors fréquemment 30°C, voire plus.

Végétation et faune sauvage

En conséquence du climat et de la situation géographique, la végétation d'origine est la forêt

tropicale moyenne. Elle présente la plupart des espèces caractéristiques de la jungle sempervirente, comme les différents types de sapotiers - *Pouteria sapota* notamment ou *zapote mamey* et *Diospyros digyna* ou *zapote negro* -, acajou (*Swietenia macrophylla*) et de nombreuses plantes épiphytes, avec une forte présence d' « acajous cédrel » ou *cedros*, « cèdres blancs » *Cedrela odorata* (et plus rare le « cèdre rouge », *Cedrela mexicana* ?), de fougères arborescentes (*Dicksonia spp.*), des fromagers (*Ceiba pentandra*), et différents types de légumineuses (notamment *Inga spp.*)⁵⁸. En raison de la relative sécheresse, de mars à mai, quelques espèces, notamment les *cedros*, perdent leurs feuilles.

Dans la frange supérieure de la municipalité de Huehuetla et dans les municipalités voisines comme Ixtepec et Atlequizayan, situées au dessus de 800 mètres, cette forêt se transforme progressivement en forêt humide de montagne avec des chênes (*Quercus oleoides*) et quelques conifères (*Pinus montezumae*) mêlés à un sous-bois qui partage beaucoup d'espèces avec la zone tropicale de basse montagne.

Actuellement cette végétation présente une forte déforestation due à l'élevage bovin et à l'extension de la frontière agricole liée principalement à la caféiculture. Dans l'ensemble de la région, les espaces boisés sont constitués de forêts ou de bosquets de végétation secondaire souvent fortement anthropisés (caféiculture en sous-bois). Dans la région du sud de la Sierra Norte, il n'y a guère que le long des gorges du Rio Zempoala et de son affluent le Tozán que l'on trouve encore une extension significative de forêt primaire et secondaire (environ 6000 hectares). La dernière jungle, encore réputée vierge au début des années 1970, se trouvait sur le plateau de Monte Chila dans le municipe de Jopala, au nord de Huehuetla. Cette forêt est aujourd'hui transformée en une grande plantation de café en monoculture qui s'étale sur plusieurs centaines ou même milliers d'hectares.

À Huehuetla même, les restes infimes de « forêt » se résument à quelques bois qui se situent essentiellement dans les fonds de ravins. Mais une importante superficie (entre 29 et 39% du total) de zones boisées correspond aux plantations, ou plutôt aux jardins de café en sous-bois dont les caractéristiques seront décrites plus loin.

Quant à la faune sauvage, l'évolution démographique des espèces les plus caractéristiques de la jungle est en relation directe avec la quasi-disparition de la forêt tropicale. Parmi ces espèces : le jaguar, que Starker Leopold (1977 : 527-529) signale encore dans la région au milieu des années 1950, le puma, le cerf à queue blanche, le pécarí à collier [ont tous disparu](#) vers

58 Pour ce qui est des identifications botaniques dans la suite du texte, j'ai suivi le catalogue ethnobotanique de la Sierra de Puebla (Martínez Alfaro *et al.*, 2001) – notamment pour remonter des noms totonaques à l'appellation scientifique. Etant donné la forte variabilité des noms vernaculaires, des erreurs de correspondances ont pu se glisser dans le texte, mais j'ai essayé de réduire celles-ci en montrant à Miguel Angel Martínez Alfaro un herbier des espèces pour lesquelles j'avais un doute.

le milieu du vingtième siècle. L’extinction du singe araignée (*Ateles geoffroyi*, ou **muxni** en totonaque), pourtant très présent dans l’imaginaire totonaque est sans doute bien plus ancienne. Le *temazate* (*Mazama americana*, ou **stakgan** en totonaque), petit cervidé caractéristique des forêts tropicales est absent du territoire de Huehuetla depuis les années 1960, et se trouve en voie d’extinction dans l’ensemble de la Sierra. Le jaguarondi **tankgawi** (*Felis yagouaroundi*), le petit léopard ocelote ou **staku misin** (*Felis pardalis*), le *tigrillo* (*Felis wiedii*), le fourmilier **sukuná** ou *brazo fuerte* et les agoutis (**tuspan**) ont encore une faible présence dans les gorges escarpées. Fait rare d’après les Totonagues, qui sont nombreux à ne pas connaître l’animal, j’ai pu entrevoir en plein jour un jaguarondi (**tankgawi** en Totonaque, *norpa* en espagnol local) traversant subrepticement un sentier aux abords du village de Putlunichuchut. Le félin était sans doute attiré par les proies faciles que représentent les volailles domestiques, conformément aux habitudes alimentaires de ce prédateur (Leopold, 1977 : 548).

Par contre, les tatous (*Dasybus novemcinctus mexicanus*, **kuyu** en totonaque et *armadillo* en espagnol), ratons-laveurs (*Procyon lotor*, **mapachin** ou *mapache*), coatis (*Nasua narica*, **xkuti** ou *tejon*), opossums (*Didelphys marsupialis*, **xtan** ou *tlacuache*) et coyotes (*Canis latrans*, **xuwa chichi’**) sont assez fréquents, ainsi que de nombreuses espèces d’oiseaux dont différents perroquets et colibris. Le toucan a pratiquement disparu et le toucanet vert est rare. Il existe aussi de nombreuses espèces de serpents, dont certaines comme le *mazacuate*⁵⁹ ou **jukiluwa**, un type de boa (*Boa constrictor mexicana*), jouent un rôle particulièrement important dans les mythes et rituels totonaques.

2. Croissance démographique et habitat semi-dispersé

Je l’ai déjà souligné, la Sierra Nord de Puebla appartient aux régions rurales les plus densément peuplées du Mexique. La densité démographique du municipe de Huehuetla (16 099 habitants en 2000), avec 269 habitants par km², figure parmi les plus hautes de la région. La croissance démographique est notoire au cours du dernier siècle car, en 1920 la population de Huehuetla (sans San Juan Ozelonacaxtla et Caxhuacan) était de 2700 habitants environ selon les archives paroissiales d’Olintla, soit une densité de l’ordre de 50 habitants au km². Le tableau 1 ci-dessous montre que le phénomène s’est amplifié au cours du dernier demi-siècle, la population ayant presque triplé en soixante ans.

⁵⁹ Espagnol local dérivé du nahuatl *mazacoatl*, de *mazatl* « cerf » et *coatl*, « serpent », de même en totonaque **juki** : « cerf », **luwa** : « serpent ».

Tableau 1. Croissance démographique de Huehuetla 1940 - 2000.

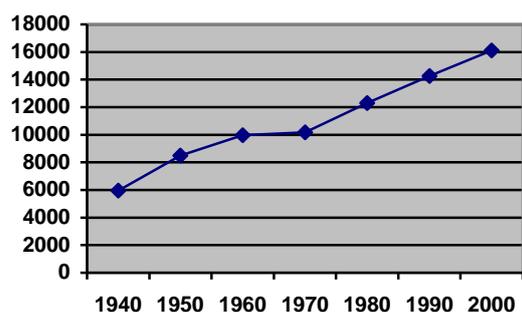
Année	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Population totale	5 954	8500*	9 963	10 170	12 290	14 272	16 099
Densité par km ²	99	142	166	170	205	238	269

Source : Kelly 1953 et INEGI, 1970 et 1996.

* Pour 1950 il s'agit d'une estimation, nous disposons seulement du chiffre de 11 284 habitants qui inclut le village de Caxhuacan qui se sépare en 1951 du municiple de Huehuetla (le chiffre de 1940 est pour Huehuetla seul).

Toutefois l'expansion démographique ralentit progressivement : la croissance annuelle moyenne, qui était de plus de 4 % entre 1940 et 1950, est descendue à 1,2% entre 1990 et 2000.

Graphique 1. Evolution de la population de Huehuetla 1940-2000.



Sur 16 099 habitants de plus de cinq ans en 2000, près de 90% parlent une langue indigène, principalement le totonaque⁶⁰. Huehuetla est ainsi un des municipes à plus forte concentration de population indienne de la Sierra Norte de Puebla. Le territoire se caractérise aujourd'hui par une polarisation entre la population métisse - essentiellement des commerçants et des éleveurs de bétail – qui réside au centre du chef-lieu et la population totonaque des 11 villages, dont un, Ocelonacaxtla, situé dans une enclave, a le statut de *junta auxiliar* (voir l'explication chapitre précédent et carte 4, et tableau 2 ci-dessous).

Ces villages sujets sont officiellement appelés *ranchería* (et, moins souvent, *comunidad*) par contraste avec le chef-lieu (*cabecera municipal*) qui a le statut de *pueblo*. Les Totonagues établissent eux-mêmes cette distinction en utilisant le terme **kinpulataman** (litt. « mon lieu de vie ») pour dire « ma communauté », le terme **kachikin** (litt. « là où il y a des maisons ») n'étant

⁶⁰ Il existe cependant un phénomène de trilinguisme totonaque-nahuatl-espagnol, notamment dans la communauté de Chilocoyo de Guadalupe et dans une moindre mesure dans le chef-lieu de Huehuetla.

appliqué qu'au chef-lieu ou de manière générale aux regroupements importants de maisons en dur, correspondant plus à l'idée de bourg.

Les « communautés » totonaques présentent à Huehuetla la caractéristique d'un habitat semi-dispersé. Elles regroupent un nombre d'habitants élevés (entre 500 et 1900 habitants), comme l'indique le tableau 2 ci-dessous, qui révèle aussi le phénomène de scissipartition des communautés villageoises.

Tableau 2. Répartition de la population entre villages du municpe de Huehuetla 1970 – 1990

	1970	1990	2000
Huehuetla (chef-lieu)	1195	2022	2065
Xonalpu		1858	1963
*Putlunichuchut	2082	1170	1293
Ozelonacaxtla (S.Juan)	1730	1782	1690
F.I. Madero			744
*Kuwik Chuchut	1057	1257	731
Leakaman	1049	1358	1851
Lipuntahuaca	1016	1304	1581
Chilocoyo Carmen		871	1005
*Chilocoyo Guadalupe	982	429	500
Cinco de Mayo	959	1373	1798
Putaxcat	100	845	909
Total du Municpe	10170	13469	16130

* = Village résultant d'une scission. Sources : INEGI 1970, 1990, 2000 et H. Ayuntamiento Huehuetla 1998.

Au-delà de leur situation géographique, l'appartenance territoriale des ménages est définie socialement par les règles de parenté et par la participation aux fêtes religieuses et aux travaux collectifs liés à la chapelle de la communauté. De ce fait, bien que certains ménages habitent parfois sur des terrains limitrophes considérés comme appartenant à une autre communauté, ils revendiquent leur affiliation à la communauté la plus proche dans laquelle ils envoient leurs enfants à l'école primaire et participent aux travaux collectifs et aux fêtes. Ce genre de situation est souvent lié à une indéfinition relative des limites entre villages sujets (*rancherías*), notamment pour ceux créés récemment par scissiparité (entre Kuwik Chuchut et Madero, entre Chilocooyo del Carmen et Chilocooyo Guadalupe, entre Putlunichuchut et Xonalpu).

En raison de la dispersion de l'habitat, le terme de village peut paraître inadapté pour ces localités : leur « place centrale » ne regroupe qu'une dizaine de maisons autour de la chapelle, de l'école et de son terrain de basket. Ce qui peut leur donner un aspect de hameau, terme que je considère toutefois inadéquat pour ces communautés constituées de plusieurs centaines de maisons. Celles-ci sont pour la plupart dispersées **dans les collines**, entre caféières et champs de maïs. Il s'agit pour la plupart (au moins 60%) de huttes aux parois en planches ou en palissade et au toit couvert de tôle métallique ou de carton goudronné (photo 10). Les autres habitations sont des maisons en pierre et en planches au toit de tuiles ou quelques maisons en blocs de ciment auxquelles une dalle de béton sert de toit, élément fort pratique pour faire sécher le café et le poivre (voir photo 37), mais particulièrement inadapté pendant les chaleurs de mars à mai. La technique coloniale de cuisson des tuiles romaines, abandonnée depuis les années 1950, est aujourd'hui considérée par les jeunes comme une technique « traditionnelle des Totonagues » car les « grands-pères faisaient leur propres tuiles », comme ils élaboraient aussi leurs propres habits, etc. En contraste, dans la région totonaque septentrionale étudiée par Ichon dans les années soixante, les maisons au toit de tuile étaient considérées comme « modernes ».

Au cours des dernières années se dessine une tendance vers la concentration en habitat nucléé en raison de l'actuelle densité de population et la construction de pistes et de routes arrivant jusqu'aux *rancherías*, processus qui accélère la stratification sociale au sein des communautés (voir chapitre 10).

La formation de l'unité domestique (*chiki'*)

Dans le cadre d'un système de filiation patrilinéaire, l'habitat est organisé par la règle de résidence patri-virilocal. Il en résulte des regroupements de maisons ou de huttes par « sections » qui correspondent aux noms de familles et réunissent frères et cousins d'une même lignée (voir l'étude détaillée de Sánchez Olvera 2006). A Huehuetla ces sections sont appelées **paks xtapuxnimat**, soit « tous cousins ».

Selon la règle de patrilocalité appliquée à la formation des nouveaux ménages (**chiki** : la maison, la maisonnée), après une phase initiale de cohabitation sous le toit paternel (résidence

virilocale initiale), les fils aînés mariés construisent leur maison à côté de celle de leur père qui leur a attribué pour cela une partie de son terrain. Le plus souvent, l'installation du jeune couple dans une nouvelle maison se fait peu après la naissance du premier enfant, à l'exception du couple du fils cadet qui reste dans la maison paternelle dont il hérite selon la règle d'héritage par ultimogéniture. Il incombe au cadet de s'occuper des parents lorsqu'ils seront âgés.

Il arrive parfois, principalement pour des raisons économiques, que les jeunes époux fassent le choix de la résidence uxorilocale.

L'héritage est masculin égalitaire, sans exclusion systématique des femmes. En effet, une fille peut éventuellement hériter d'une parcelle si les terrains sont suffisants, s'il n'y a pas d'héritier ou si celui-ci s'est détaché de la communauté, par exemple s'il s'est définitivement installé en ville. Ces cas de propriété féminine ne concernent que 10 à 15% des ménages (à Lipuntahuaca la taille de ces terrains variait entre 1250m² et 0,9 ha). Ces terrains restent la propriété des femmes quand elles se marient, et elles en gardent en général le contrôle. En effet ils ne sont presque jamais cultivés par les hommes, ce qui signifierait qu'ils passeraient *de facto* sous leur contrôle. L'usage attribué à ces terrains est presque toujours celui d'un petit bosquet de réserve d'où la propriétaire pourra obtenir du bois pour sa cuisine, ainsi que différentes plantes sylvestres comestibles ou médicinales.

En raison des règles d'héritage égalitaire entre hommes, les terrains correspondant à chaque maisonnée, appelés *sitio* ou **tawilh**, sont de plus en plus exigus à chaque génération et les nouvelles habitations sont construites de plus en plus près les unes des autres : en général, ces terrains correspondent aujourd'hui tout juste à un jardin autour de la maison ou de la hutte et à la surface de la caféière (soit un demi hectare en moyenne). Dans l'actuel contexte de pénuries de terres, il est également fréquent de voir des jeunes couples construire leur hutte sur un terrain loué ou prêté, ou sur une micro-parcelle achetée à cette fin. Le café, en tant que culture pérenne, est bien sûr planté sur la propriété, autour de la maison. Au contraire, les champs de maïs sont souvent des terrains loués ou achetés et donc plus ou moins éloignés de la maison, se trouvant parfois à une heure de marche (rarement plus loin).

La taille moyenne des unités domestiques est de 6 à 7 membres, c'est-à-dire, outre la famille nucléaire, souvent les parents du chef de famille et éventuellement un oncle ou une tante du côté paternel (célébataire ou veuf/veuve). Ces règles de résidence et d'héritage correspondent à un schéma classique pour les communautés indiennes de Mésoamérique selon le modèle des

« patrilignes limitées localisées » que propose Robichaux (1996 et 2005) en s'inspirant des travaux de Georges Augustins.

Les règles d'alliance ne sont pas strictement définies, si ce n'est qu'il est interdit de se marier entre cousins portant le même patronyme. Plus pour des raisons socio-économiques qu'en raison d'une règle explicite, une tendance à l'endogamie entre Totonagues prévaut à l'intérieur de la micro-région. Au niveau de la communauté villageoise, il est fréquent de chercher épouse dans une communauté voisine, sans que l'exogamie soit une règle. La polygynie en communauté de résidence, commune chez les Totonagues de la plaine jusqu'aux années 1950 à l'époque de l'enquête de Palerm et Kelly⁶¹, est exceptionnelle. Il existe toutefois chez les Totonagues de Huehuetla des cas de « polygamie cachée », c'est-à-dire où une ou deux autres « épouses » et leur descendance sont maintenues par le chef de famille sous différents toits (un exemple est décrit au Chapitre 6.3, voir aussi Sánchez Olvera 2006).

Les données concernant la densité démographique appellent à s'interroger sur les usages de l'environnement et sur les systèmes de production et les stratégies économiques des familles paysannes qui permettent de maintenir une telle densité de population. Néanmoins, comme l'a montré Boserup (1965), la densité, même relativement forte, n'exclut pas la possibilité d'un certain équilibre entre population et écosystème. De plus, dans un contexte socio-économique de migrations pendulaires vers la ville et de forte incidence des subsides publics, la densité démographique ne peut être considérée comme dépendant seulement des ressources naturelles mobilisables et de la gestion du terroir (systèmes de techniques agricoles, etc.). Par ailleurs, nous verrons comment la polarisation socio-économique et spatiale entre métis et Totonagues s'exprime aussi par des modes d'usages des ressources naturelles divergents. C'est ce que montrent d'emblée les statistiques concernant les usages du sol. Le panorama agraire de Huehuetla révèle une claire opposition entre l'élevage extensif et une petite production paysanne combinant la production de café et une agriculture de subsistance. Cette opposition est économique - entre éleveurs-commerçants et agriculteurs-paysans - et socio-culturelle entre métis et Totonagues.

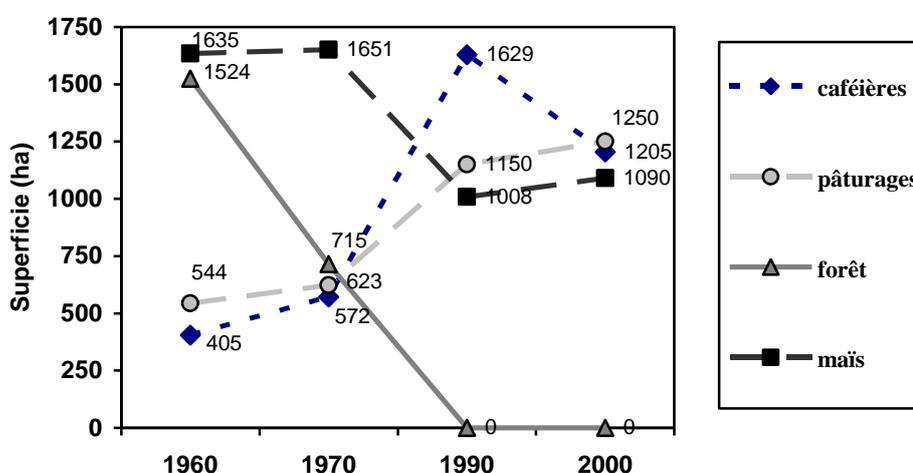
61 Chenaut (1990) analyse un cas récent de polygamie dans une communauté du Veracruz.

3. La disparition de la forêt : la confrontation entre modes d'usage des ressources naturelles

Un premier fait significatif concernant l'écologie de Huehuetla est l'absence actuelle de forêt. Seuls quelques îlots dans les ravins escarpés témoignent de la présence d'une forêt tropicale qui couvrait la majeure partie du territoire au début du vingtième siècle et qui représentait encore au moins 35% de la superficie il y a seulement 40 ans (voir graphique 2 ci-dessous).

La croissance démographique et la pression agraire ne suffisent pas à expliquer cette rapide déforestation. Plusieurs facteurs ont contribué à la quasi disparition des espaces forestiers non cultivés. Les données des recensements officiels révèlent effectivement entre 1960 et 1990 une croissance de 28 % de la superficie des terres cultivées (de 2309 hectares à 2946 hectares). Toutefois, la superficie cultivée en maïs, sur l'ensemble de la période, n'a pas augmenté, elle a plutôt diminué (voir tableau 3 et graphique 2.).

Graphique 2. Usages des sols, municipe de Huehuetla 1960-2000



Sources : Secretaría de Comercio 1960, INEGI 1970, 1991 y 1996 (données 1980 non disponibles).

Comme le signale Velázquez (1995) à propos de l'ensemble de la Sierra, cette déforestation s'est principalement effectuée pendant la « modernisation » de l'agriculture mexicaine (1971-1986). Au cours de cette période l'État incita à l'essor de modèles d'usage « mono-spécifique » (Toledo, 1993) des ressources naturelles, notamment l'élevage bovin et la monoculture de café. C'est ce que montre bien le graphique 2 : disparition de la forêt et diminution modérée de la superficie de maïs sont accompagnées d'une forte augmentation de la superficie des pâturages et des caféières (pour une illustration dans le cas du terroir de Lipuntahuaca, voir cartes 8 et 9,

chapitre 8, *infra*).

En effet c'est au cours des années 1970 que se sont formées de nouvelles propriétés destinées à l'élevage extensif et à la généralisation de la caféiculture.

« *Des barbelés dans la Sierra* »⁶² : l'expansion de l'élevage

Au cours des années 1960-70 la superficie dédiée à l'élevage extensif s'est accrue en grignotant progressivement les zones boisées, et donc la superficie agricole à disposition des familles paysannes. Ainsi, selon les recensements officiels, la superficie dédiée à l'élevage bovin est passée de 524 ha en 1960 à 1150 ha en 1990. Cette expansion représente une croissance de 119% en trente ans (voir tableau 3).

L'expansion de l'élevage pendant les années 1970 s'est souvent réalisée grâce à l'achat et à la spoliation des terres des paysans totonaques par le biais du système de prêts usuraires pratiqués par les commerçants du chef-lieu. Certes, certaines des propriétés formées par les commerçants du centre de Huehuetla sont le fruit de transactions foncières légales. Mais en général ces terres ont été accaparées, soit en profitant de la privatisation forcée des terres communales, soit par le biais des mécanismes usuraires. La pratique de prêts usuraires est encore bien établie aujourd'hui mais semble moins abusive : il y a encore peu d'années, les intérêts imposés aux requérants étaient si prohibitifs (de l'ordre de 20% mensuels) que le commerçant finissait souvent par accaparer les titres de propriété laissés en garantie de paiements par le paysan démuné.

Tableau 3 : Evolution de l'élevage bovin en superficie et en cheptel et production 1960-1997.

Année	Surface	Nombre de têtes
1960	524	145
1970	617,3	557
1990	1150	n.d.
1995	1205	2809
1997		2922

Source : INEGI

Notons cependant que le développement de l'élevage à Huehuetla est plus tardif que dans la plupart des municipalités voisines. Ainsi alors qu'en 1960 l'élevage n'occupe à Huehuetla que 12% de la surface agricole utile, Córdoba (1968 : 59) signale que sur 13 municipes de la région, 32,5% de la superficie lui était déjà consacrés en 1965, et que seuls 13,7 % de la forêt subsistaient, alors qu'il en restait encore 35 % à Huehuetla.

62 Ce titre fait allusion à l'ouvrage d'Hubert Cochet (1991), dans lequel l'auteur montre comment, de l'époque coloniale à nos jours, l'élevage bovin a progressivement expulsés les indiens Purépecha de leurs terres.

Une des explications de cet essor légèrement plus tardif de l'élevage à Huehuetla, vu la corrélation qui existe entre la construction des voies routières et la reconversion des commerçants à l'élevage, réside sans doute dans l'éloignement de Huehuetla par rapport aux routes. En 1965, Huehuetla ne disposait pour toute voie d'accès carrossable que d'une mauvaise piste provenant de Zozocolco (Veracruz) qui était impraticable par temps de pluie (c'est à dire près de la moitié de l'année). Le principal moyen d'accès à Huehuetla était alors l'ancien *camino real* de l'époque coloniale, un chemin muletier reliant Papantla, Zozocolco, Huehuetla, Hueytlalpan, Tepango et Zacatlán (Velázquez 1995 : 69). Le commerce à dos de mule, qui réunissait des caravanes de plusieurs dizaines de bêtes, y avait une importance particulière, Huehuetla étant une place de marché intermédiaire au croisement de plusieurs des principaux itinéraires commerciaux vers la plaine côtière depuis Zacatlan et depuis Zacapoaxtla. Ce commerce ne commence à décliner réellement qu'à partir de la fin des années 1970 quand une piste carrossable arrive à Zozocolco de Guerrero à quelques kilomètres de Huehuetla et que la recomposition du commerce régional pousse les commerçants à se reconvertir dans l'élevage ou à agrandir leur cheptel.

Sur le plan écologique du rapport entre production et surface occupée, cet élevage bovin est peu efficient. En effet, il y a peu de fourrages cultivés⁶³ et la moyenne de viande produite par hectare en 1995 est de seulement 127 kg ! (INEGI, 1996). La charge moyenne par hectare est de 2,44 têtes de bétail. Ces chiffres signalent une tendance au surpâturage. En effet, il est généralement admis dans la région qu'un hectare ne peut bien soutenir que deux bêtes au maximum. Ce type d'exploitation, bien que peu efficace, est tout à fait profitable en termes de rationalité économique : cette production, de faible qualité, est destinée à un marché local captif et peu exigeant. D'autre part, le coût de la production est faible, ce qui assure la viabilité économique malgré de bas rendements. Mais la raison principale de la viabilité de l'élevage de Huehuetla est sa spécialisation dans la vente de veaux aux grands éleveurs des terres basses de Veracruz, spécialisés dans la production de viande.

Une question qui pourrait cependant préoccuper ces éleveurs est de savoir quelles seront les conséquences de l'amélioration de la route de Zacapoaxtla. Comme dans nombreux autres municipes de la Sierra, les éleveurs et commerçants de Huehuetla se sont d'ailleurs longtemps opposés à la construction ou l'amélioration des routes : celles-ci affaiblissent les bases économiques de leur hégémonie politique.

⁶³ Récemment de nouvelles espèces fourragères ont été introduites comme le *zacate « Taiwan »*, mais il ne s'agit encore que d'une production d'appoint sur des superficies minimales. Pendant la période sèche de mars-avril, les éleveurs de Huehuetla importent de grandes quantités de fourrages produits dans la plaine côtière.

L'amélioration rapide de cette piste carrossable en route goudronnée rapproche significativement Huehuetla du marché de Zacapoaxtla (de 4 à 5 heures au début des années 1990, la distance est actuellement parcourue en 2h 30). Or, celui-ci est desservi par la production non seulement régionale mais aussi nationale (arrivages du Tamaulipas) de viande bovine de meilleure qualité et de prix moindre. Il est pensable qu'à terme cette concurrence remette en cause la production locale de viande bovine, à moins d'un important effort en investissements pour une transformation de celle-ci en élevage intensif. Il semble plus probable que ces producteurs poursuivent la voie de spécialisation dans la reproduction des veaux.

La structure foncière régionale

L'élevage représente actuellement plus du quart (28%) de la surface agricole utile (soit 4095 ha. officiellement enregistrés, la superficie dédiée à l'élevage incluse). Il occupe en tout plus d'un cinquième (1250 has de 5980) de la superficie totale du municiple, pour seulement 44 exploitations, ce qui correspond à une moyenne de 26 hectares de pâtures. Cette taille est certes modeste comparée à d'autres régions du Mexique, mais à l'échelle de Huehuetla, les *ganaderos* correspondent à des *terratenientes*, c'est-à-dire à de « grands propriétaires ». Presque tous ces éleveurs sont métis. Sur l'ensemble du municiple, seule une dizaine de ménages totonaques possède entre 2 et 10 vaches. En excluant ces petits « éleveurs », la superficie moyenne des pâturages atteint les 34 hectares.

En outre, il convient de souligner que plusieurs familles d'éleveurs possèdent aussi des pâturages dans les municipes voisins de Zozocolco, Coxquihui, Ixtepec et Hueytlalpan, voire, pour certains, dans toute la région de la Sierra et de la plaine côtière de l'État Veracruz. Le cas d'une de ces familles, qui posséderait des pâturages jusque dans la région de la plaine de Poza Rica et est réputée posséder 2000 têtes de bétail sur un nombre équivalent d'hectares, incarne aux yeux de la population totonaque l'image des grands propriétaires *ganaderos*, ou *terratenientes* ou **xalanka luwan** (« grand métis »). Ces derniers sont par ailleurs identifiés aux caciques, des « patrons » connus pour acheter les votes des Indiens lors des élections locales. Au moins deux autres familles métisses possèdent plus de 100 ha sur Huehuetla. Aux yeux des paysans totonaques, qui possèdent en moyenne moins de deux hectares, cela correspond à de très grandes propriétés. Comme je l'ai déjà souligné au chapitre précédent, cette propriété foncière s'accompagne d'autres moyens de pression politiques et économiques qui renforcent l'asymétrie des rapports socio-économiques entre métis et Totonèques.

À l'opposé de ces pâturages, la superficie restante, soit les trois-quarts du territoire, se répartit entre un peu plus de 2000 « exploitations » familiales, travaillées par des paysans-

caféiculteurs totonaques. Celles-ci sont comptabilisées officiellement comme des « unités de production agricole », mais étant donné la pluriactivité qui caractérise les économies paysannes, je préfère appréhender les ménages paysans comme des « exploitations familiales » (Chayanov, 1990) ou encore comme des « unités domestiques paysannes » (Oliveira *et al.*, 1989)⁶⁴.

Selon le recensement de 1990, 2097 « unités de production » se partageaient un total de 4096 has, ce qui correspond à une moyenne de 1,95 hectare. Cette moyenne descend à 1,43 hectare si l'on exclut les pâturages (on a alors 2946 ha répartis entre 2053 unités). Ces chiffres ne prennent en compte que les propriétés se situant à l'intérieur du municipio de Huehuetla, alors que plusieurs grands éleveurs possèdent d'importantes propriétés dans d'autres municipes.

La conséquence de la croissance démographique et de la tenure inégale est la prédominance de la « micropropriété »⁶⁵ au sein des villages totonaques. La tenure paysanne se caractérise à Huehuetla par une croissante fragmentation des parcelles, de génération en génération (l'héritage est, en général, égalitaire masculin). En parallèle, il y a eu aussi un processus de redistribution foncière par le marché de la grande et moyenne propriété vers la micro-propriété. Ainsi de 1960 à 1990 le nombre total d'unités agricoles possédant moins de 5 hectares est passé de 950 à 1979, et la superficie moyenne de 4,29 à 1,95 hectares.

Or ces moyennes ne prennent en compte que les familles ayant effectivement accès à la propriété de la terre. En incluant la population sans terre (ignorée par les statistiques de l'INEGI), la moyenne de surface disponible par chef de famille s'avérerait bien inférieure. Selon mon estimation, en comparant le nombre d'« unités de production » des recensements avec la population totale de Huehuetla, la proportion de familles sans terre correspondrait approximativement à 15%, ce qui est confirmé par l'enquête statistique réalisée dans six villages du municipio (voir chapitre 7).

Les hommes de ces ménages travaillent le plus souvent comme journaliers la plus grande partie de l'année ou pratiquent régulièrement la migration « pendulaire » vers les villes ou les régions d'agriculture de plantations (agrumes dans le Veracruz, horticulture dans les États du Nord-Ouest). Ce phénomène de migration est abordé dans les chapitres 7 et 8, *infra*.

⁶⁴ L'analyse de l'économie des ménages paysans de Huehuetla est abordée dans les chapitres 7 et 8. Pour la définition de l'approche socio-économique en termes d'« unités domestiques paysannes » dans le contexte du Mexique, voir d'une part les travaux d'Oliveira *et al.* (1989), et d'autre part l'ouvrage de Lozada Vázquez (2002) pour leur application dans la région d'étude.

⁶⁵ Le terme de « micropropriété » doit être préféré à celui de « minifundisme », dans la mesure où parler de *minifundio* implique l'existence du *latifundio* et de la relation d'interdépendance inhérente au couple minifundio-latifundio, ce qui n'est pas le cas dans notre région. Je remercie Jean-Christian Tulet pour m'avoir donné ces indications concernant le vocabulaire agraire.

Il existe donc actuellement à Huehuetla une sévère pénurie de terres, ce qui implique des périodes de friche de plus en plus courtes, voire inexistantes, et une baisse inévitable des rendements. Or il n'y a plus de réserve de forêt pour y défricher de nouvelles parcelles.

Du point de vue de l'usage des ressources naturelles, cette forte pression agraire et le régime foncier privé limitent les possibilités de stratégies de dispersion de la production en plusieurs parcelles réparties sur différentes niches écologiques. En effet, la plupart des producteurs n'ont accès qu'à un terrain, au plus à deux terrains (loués dans plus de 60% des cas). Cette situation a aussi incité une partie de la population à la migration définitive, non seulement en ville mais aussi vers de nouveaux fronts pionniers dans d'autres régions du territoire national, comme le révèle l'exemple des familles de Xonalpu qui se sont installées dans la région de forêt d'Uxpanapa dans le sud du Veracruz (López Castro, 1999 : 82).

4. Le modèle local d'usage multiple des ressources et le « développement »

L'agriculture des familles totonaques repose d'une part sur la production de maïs et de haricots (la *milpa* ou **xawat** en totonaque), de fruits et de quelques légumes, production vivrière destinée à l'autoconsommation et d'autre part sur la caféiculture commerciale.

La production de poivre « quatre-épices » (*Pimenta dioica*), de la canne à sucre et de quelques espèces d'arbres fruitiers (oranges, mamey, zapote notamment) complètent parfois les revenus. Certaines familles pratiquent l'apiculture⁶⁶ (principalement à Leakaman), destinée à la consommation locale de miel et la vente [sur la place du marché de Huehuetla](#). La canne à sucre, principale culture commerciale de l'époque coloniale à la seconde moitié du XIX^e siècle dans la plaine côtière et jusqu'au milieu du xx^e dans la Sierra, avait pratiquement disparu pendant la période de l'INMECAFE (années 1970-80). Suite à la crise du café, cette culture connaît un certain regain d'intérêt en tant que petite production familiale de pains de sucre brun (*panela*) destinés à l'autoconsommation et la vente locale.

Une autre source éventuelle de revenus provient de la coupe de bois précieux. Les petits propriétaires vendent l'arbre sur pied à des prix dérisoires (par exemple 250 pesos le *cedro*). Cette ressource économique par prédation de l'écosystème a cependant atteint ses limites : l'acajou (**aksan**, *Swietenia macrophylla*) est devenu très rare et les *cedro* (**puksnankiwi**,

⁶⁶ Il s'agit là d'une production apicole obtenue à partir d'abeilles européennes (*sirah* ou **xakuxta sirah**, *Apis mellifera*) à vérifier mais il existe aussi une faible production issue des petites abeilles sylvestres autochtones sans dard (**taxkat**, *Melipona sp.*) qui ne piquent pas. Ces essaims sont « semi-domestiqués » (on coupe par exemple le tronçon de bambou dans lequel est niché l'essaim pour le ramener à la hutte). Ce miel sylvestre est principalement employé à des fins médicinales.

Cedrela odorata) de bonne taille commencent à manquer. La coupe de bois précieux a fait l'objet d'un commerce important au cours des années 1970 de la part de compagnies entrant à Huehuetla à partir des municipes voisins de Zozocolco et Coxquihui, dans l'État de Veracruz. Elle représente encore une source de revenus assez importante à Tuzamapan, dont le territoire situé au bord des gorges du Zempoala est encore relativement boisé. Mais même à Huehuetla, bien que l'exploitation soit interdite par la réglementation de l'État de Puebla, le trafic de bois précieux persiste. En fait les grands propriétaires peuvent obtenir des dérogations auprès des autorités locales.

En revanche, les paysans totonaques ont souvent des démêlés avec l'armée, les différentes polices et les autorités locales quand, pour construire leur hutte, ils coupent quelques arbres (ce qui est autorisé par la réglementation) et en vendent une partie pour payer les bûcherons ou d'autres travailleurs employés à la construction de la demeure. Dans ces cas, sous menace d'emprisonnement, le bois est confisqué et une « amende » doit être payée en liquide aux représentants de l'autorité. Pourtant les petits propriétaires peuvent en théorie bénéficier eux aussi de dérogations pour la coupe d'arbres destinés à la construction de leur maison, mais, dans le contexte local de factionalisme politique et parfois de discrimination des autorités métisses à l'encontre des paysans totonaques, la démarche est souvent infructueuse.

Cette situation a poussé les organisations indiennes à exiger une solution négociée avec le gouvernement de l'État de Puebla. À Huehuetla, dans le cadre de la création d'un « tribunal indigène » en 2004, c'est désormais le juge totonaque qui donne les permis de couper des arbres aux habitants des communautés⁶⁷.

L'agriculture d'autoconsommation : la *milpa*

La production d'autoconsommation dans la *milpa* (**xawat**), repose sur la culture du maïs et inclut également plusieurs variétés de haricots et différentes espèces d'herbes comestibles appelées *quelites* ou **kaka**. Ces dernières sont des plantes adventices, généralement d'origine sylvestre, semi-cultivées ou favorisées lors des sarclages du champ. À ce titre, il est séduisant de les comparer aux « herbes cultivées » de nos vignes, à l'instar de ces asperges sauvages et autres « salades » jadis favorisées entre les rangées de ceps (voir Amiel 1985 : 60).

La parcelle fait donc l'objet d'un usage multiple qui livre un apport à l'alimentation au-delà de la production du maïs et de haricots. L'apport alimentaire des plantes adventices comestibles

⁶⁷ Pour une analyse plus détaillée de la négociation des droits forestiers et sa répercussion sur la répartition des souverainetés entre humains et esprits-mâtres, voir Ellison 2007.

est surtout qualitatif en ce que celles-ci fournissent des minéraux et vitamines absents du maïs et des haricots.

Alors que la Sierra était exportatrice de maïs à l'époque coloniale et jusqu'à la première moitié du xx^e siècle, dans les conditions foncières et écologiques actuelles, la production de maïs d'une famille ne suffit presque jamais à couvrir la consommation de l'année, et ce malgré la possibilité qu'offre le climat d'obtenir deux récoltes à l'année. La majorité des familles doit acheter du maïs au moins la moitié de l'année. Ce maïs, acquis [sur la place du marché hebdomadaire](#), n'est pas produit dans la Sierra mais principalement issu de la production mécanisée de la plaine côtière de l'État de Veracruz.

La *milpa* est fondamentalement destinée à l'autoconsommation, les rares surplus de maïs sont éventuellement vendus au marché local ou entre voisins à faible prix. Sa superficie varie en général entre 0,25 et 1 hectare. Les Tonaques de Huehuetla ne pratiquent pas l'abattis-brûlis. Vu l'absence de réserve en terres boisées et la forte déclivité des pentes cultivées, il s'agit d'un choix prudent rendu possible par un climat chaud et humide qui facilite une décomposition rapide de la végétation défrichée.

Actuellement, lors de l'ouverture d'une nouvelle *milpa*, ou lors du débroussaillage et du sarclage d'une parcelle laissée en friche, les arbustes et herbes abattus à la machette sont laissés éparpillés sur le terrain. Ils pourrissent progressivement, ce qui constitue un apport en humus et contribue à la protection du sol contre le lessivage par les pluies, qui, on l'a vu, sont abondantes dans la région.

L'absence de la pratique du brûlis dans le passé, alors qu'existait encore une réserve de terres boisées est plus étonnante : en effet les témoins les plus âgés ne se rappellent pas que cette pratique ait existé, ni pendant leur jeunesse ni à l'époque de leurs parents, ce qui nous fait remonter à la fin du XIX^e [siècle](#), époque à laquelle le territoire de Huehuetla était encore fortement boisé. Les témoignages recueillis auprès des anciens font plutôt référence à une intervention minimale : lors du défrichage, seul le sous-bois était défriché, les grands arbres étant laissés sur pied. Quoiqu'il en soit, des brûlis sont par contre pratiqués occasionnellement au mois de mai pour les semences de haricots lorsque ceux-ci ne sont pas cultivés en association avec le maïs mais sur de petites superficies séparées (rarement plus de 0,25 ha, en général moins).

Un autre fait remarquable de la *milpa* totonaque est l'absence de la « triade mésoaméricaine » (maïs-haricots-courge). Certes, les paysans de Huehuetla plantent souvent différents types de haricots entre les plants de maïs, mais ce n'est pas une règle générale (comme c'est le cas dans

d'autres régions mésoaméricaines, dans les Altos de Chiapas, par exemple). La courge est rare dans la *milpa*. Elle est parfois plus fréquente dans les jardins domestiques. La courgette, en revanche, y est occasionnellement cultivée. Antérieurement elle était fréquemment combinée au maïs, comme le sont encore les haricots. Aux dires des informateurs âgés, sa rareté actuelle serait due à la baisse de la fertilité de la terre.

La *milpa* commune de Huehuetla n'en est pas moins un système de culture diversifié associant jusqu'à une vingtaine de plantes cultivées ou semi-cultivées, relevant de ce que Toledo (1993) appelle « la stratégie d'usage multiple » (voir tableau 4 et figure 3 ci-dessous).

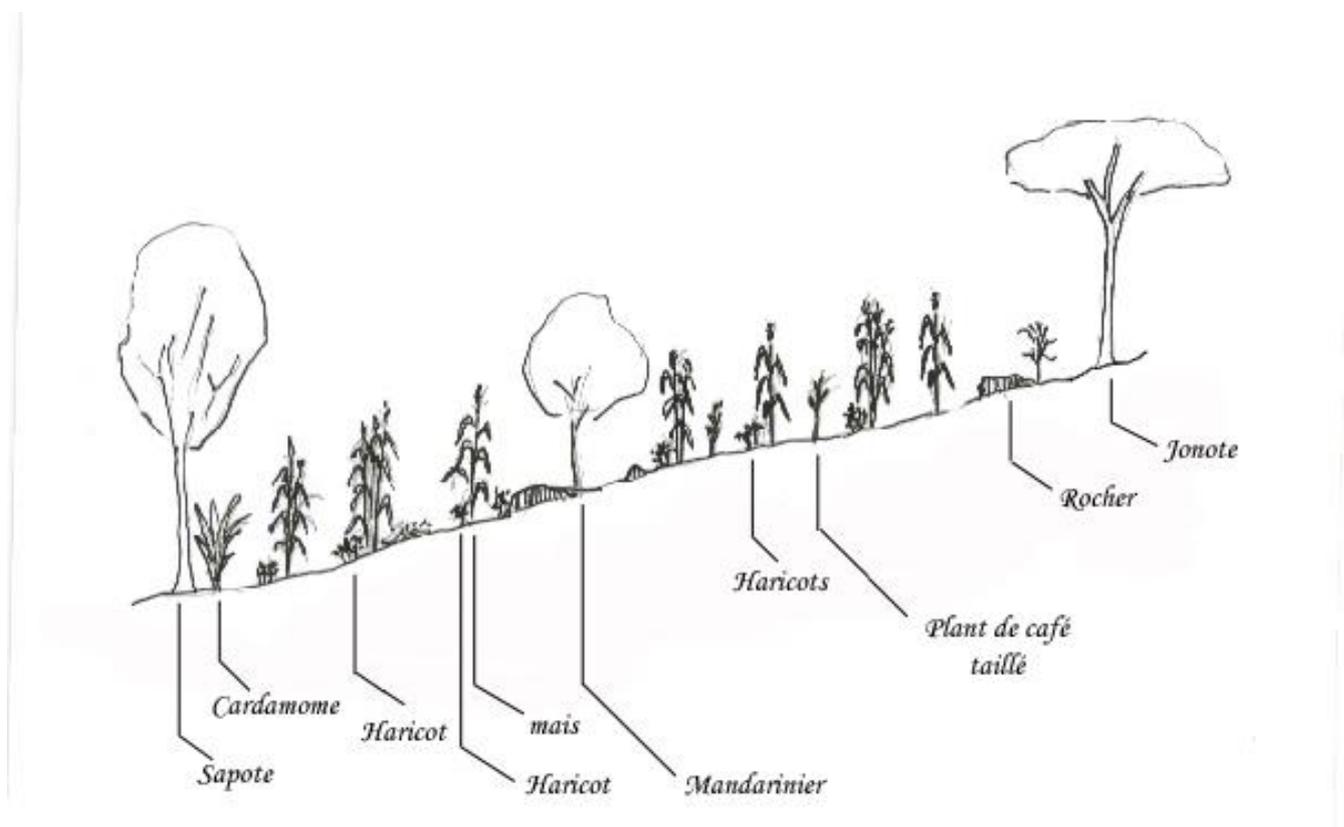
Tableau 4. Principales espèces utiles observées dans les *milpas* de Huehuetla

Fré- quence d'usage	Nom vernaculaire (signification)	Nom courant en Français + (espagnol local en italique)	Identification botanique
Cultigènes à usage alimentaire			
C	akalukut	<i>equizote</i>	<i>Yucca aloifolia</i>
C, co	jaka	zapote Mamey	<i>Pouteria sapota</i>
C	ko'chkgawi	manioc	<i>Manihot esculenta</i>
C	kukuta	avocatier	<i>Persea Americana</i>
B	kulim	sésame (<i>ajonjoli</i>)	<i>Sesamum indicum</i>
A	kuxi	maïs	<i>Zea mays</i>
B	lalhni	<i>gasparo</i>	<i>Erythrina caribaea</i>
C, co	laxux	oranger	<i>Citrus sp.</i>
C	<i>mandarina</i>	mandarinier	<i>Citrus reticulate</i>
C	manta	patate douce (<i>camote</i>)	<i>Ipomea Batatas</i>
C	<i>melon</i>	melon	<i>Cucumis melo</i>
B	nipxi	courge (<i>calabaza</i>)	<i>Cucúrbita moschata</i>
A	stapu	haricot	<i>Phaseolus vulgaris</i> ,
	-kiwistapu	<i>frijol de arbol</i>	<i>Cajanus cajan</i> ,
	-stapuluwa		<i>Senna papillosa</i>
	-lukutstapu	<i>frijol de hueso</i>	<i>Vigna unguiculata</i>
C	xukut	citron vert	<i>Citrus aurantiifolia</i>
Plantes comestibles non cultivées favorisées et/ou sylvestres			
	chapululh	<i>tomatillo</i>	<i>Physalis gracilis</i>
	kalhtunit	<i>quintonil</i>	<i>Amaranthus hybridus</i>
	chikichi	<i>papatla</i>	<i>Heliconia schiedeana</i>
	kgá'kgni	<i>mala mujer</i>	<i>Urtica chamaedryoides</i>
	kgantsililh	<i>bigotes de cosole</i>	<i>Smilax spp.</i>
	killhtak	<i>pata de gallo</i>	<i>Tinantia erecta</i>
	lilekg	<i>guaxi</i>	<i>Leucaena pulverulenta</i>
	mujut	<i>capulin morado</i>	<i>Conostegia xalapensis</i>
	mustulut	<i>hierba mora</i>	<i>Solanum spp.</i>
	paxni kaká	<i>barbaron</i>	<i>Xanthosoma robustum</i>
	tsuwa pakglcha	<i>jitomate de rancho</i>	<i>Lycopersicon lycopersicum</i>
	xkijit	Cardamome sylvestre, <i>mizontle</i> ou <i>tapicon</i>	<i>Renalmia alpinia</i>
Plantes médicinales			
	pulhnankiwi	<i>palo de grado</i>	<i>Croton draco</i>
	tokgxiwa	<i>sauco</i>	<i>Sambucus mexicana</i>
	tusun	<i>chaca</i>	<i>Bursera simaruba</i>
Autres plantes utiles			
	kasmalh / akasmalh		<i>Commelina diffusa</i>
	kujula	<i>totomoxtillo</i>	<i>Myriocarpa longipes</i>

	“nescafé”	<i>nescafé</i>	<i>Mucunu prurien</i>
	pawas	Igname bulbifère (<i>papa de monte</i>)	<i>Dioscorea bulbifera</i>
	siyu	<i>soyo</i>	<i>Ipomoea spp.</i>
	xtuyu	<i>acahual</i>	<i>Bidens odorata</i>

A : cultigène de base (usage quotidien)
 B : cultigène d’usage courant
 C : cultigène d’usage épisodique ou saisonnier
 co : commercialisé

Figure 3. Association de cultures dans une *milpa* de la région de Huehuetla. Dans le schéma, la mention du rocher est bizarre



Ainsi, à titre de premier exemple sommaire, l’inventaire non-exhaustif d’une *milpa* ordinaire d’un demi-hectare dans la communauté de Putlunichuchut réunit neuf espèces cultivées ou utiles, sans compter les arbres utiles délimitant le terrain, comme le *jonote* (*Heliocarpus spp.*), dont l’écorce sert à élaborer différents articles artisanaux. Soit, outre le maïs:

a) plantes cultivées :

- quatre variétés différentes de haricot (*blanco, pinto, criollo, hueso*)
- des plants de sésame (une quinzaine de sillons)

- quelques plants de café, témoins de l'usage antérieur du terrain, et laissé sur place pour une éventuelle reconversion

b) plantes sylvestres ou semi-cultivées conservées dans la *milpa* :

- deux espèces d'herbes comestibles (*quelites* ou **kaka**), le *barbaron* ou **paxnikaka** (*Xanthosoma robustum*) dont la grande feuille se mange bouillie, et le **mustulut** (en totonaque, *hierba mora* en espagnol, *Solanum spp.*) qui accompagne souvent les plats de haricots. Les herbes comestibles (*quelites* ou **kaka**), sylvestres ou semi cultivées, sont épargnées lors des sarclages successifs. On en consomme pratiquement tous les jours, ce qui permet de relever le goût du plat quotidien de haricots et de *tortillas* (galettes de maïs, **chu**).
- quelques plants d'une espèce de liane comestible, **kgantsililh** (*Smilax spp.*).
- la plante *papatla* ou **chikichi** (*Heliconia schiedeana*) qui sert à préparer les différents *tamales* (pâte de maïs avec différents complément de légumes ou de viande cuite enveloppée dans une feuille, voir Lozada Vázquez 2008 pour leur rôle en tant qu'offrande pour les morts).
- un arbuste capulin ou **mujut** (*Conostegia xalapensis*) dont les baies sont comestibles

Un rapide sondage des espèces utiles dans le petit jardin (200 m²) autour de la maison du propriétaire de cette *milpa* est tout aussi révélateur : 20 espèces au moins, dont huit espèces comestibles (banane, citron vert, *chayote*, *gasparo*⁶⁸ et différents *quelites*) et 12 espèces utiles à différents titres, la plupart médicinales. Notons cependant qu'il existe des *milpas* combinant plus de 30 espèces utiles, dont une dizaine d'espèces cultivées. L'exemple choisi est cependant plus proche de la moyenne observée. Le rapport entre la diversité des parcelles et l'économie familiale sera analysé à partir d'études de cas au chapitre 8.

Les rendements

D'après le diagnostic régional effectué par l'INI et le Programme Indigène de Développement (PID) en 1991, les rendements de maïs à l'hectare seraient de l'ordre de 600 à 1500 kg par récolte (avec en général deux récoltes à l'année). Les mesures que j'ai réalisées à Huehuetla ont permis de calculer un rendement moyen de 814 kg par récolte, soit 1628 Kg à l'hectare par an. Ce calcul est basé sur la superficie effectivement cultivée lors d'un cycle et ne tient pas compte de la superficie laissée en friche. Par contre, en termes de rendement par hectare nécessaire à la production, il conviendrait de faire le calcul en tenant compte de l'ensemble des terres nécessaire au maintien de la production : non seulement les terres cultivées

⁶⁸ *Erythrina caribaea*, arbre fort commun dont la fleur rouge est communément cuite avec les *frijoles*.

mais aussi la réserve de terres nécessaire pour effectuer la rotation. Etant donné que les terres sont laissées au repos pendant six mois en moyenne, puis à nouveau cultivées pendant six mois, ce rendement annuel devrait donc être divisé par deux puisque, pour cultiver un hectare à chaque récolte, il faut disposer d'un autre hectare afin de pouvoir alterner entre les deux terrains. Le rapport entre quantité de maïs récolté et superficie nécessaire au maintien de la reproduction est alors de 814 kg par hectare et par an :

un rendement insuffisant pour alimenter un ménage de taille moyenne, qui consomme près de 2400 kg à l'année⁶⁹.

Le tableau 5 ci-dessous permet de comparer plusieurs valeurs de rendements moyens pour différentes régions mexicaines et différents modèles d'agriculture. Notons que pour la basse-huastèque autour de Tantoyuca dans un écosystème relativement proche de celui de la Sierra basse, Ruvalcaba fournit le chiffre de 3000 kg par hectare pour 1981 ce qui était toutefois considéré comme un rendement exceptionnel correspondant à une très bonne récolte (*loc. cit.* 1991 : 104).

Tableau 5. Comparaison de rendements du maïs.

Région	Type de culture	Rendement annuel moyen en kg.	Sources
Huehuetla Région chaude-humide (en dessous de 900 m)	maïs de pluie en pente (deux récoltes) et en association de cultures	1628	Données de terrain 2000- 2002
Tantoyuca (basse-Huastèque) Région chaude-humide	maïs de pluie en terrain plat (deux récoltes)	3000	Ruvalcaba (1991 : 104)
Zones chaudes- subhumides	maïs de pluie en pente	600 à 900	Toledo <i>et al.</i> (1993 : 74 et 83).
Zones chaudes- subhumides	maïs de pluie en terrain plat	850 à 1600	<i>ibid.</i>
Tabasco	culture traditionnelle inondée (<i>marceños</i>)	6000 à 9000	<i>ibid.</i>
Tabasco	culture traditionnelle en champ surélevé ou <i>chinampa</i>	4000	<i>ibid.</i>
Mexique en général	système « moderne » : maïs hybride en irrigation avec fertilisant	3891	<i>ibid.</i>
Mexique en général	système « moderne » : maïs hybride en irrigation sans fertilisant	2450	<i>ibid.</i>

⁶⁹ Pour l'alimentation annuelle d'une unité domestique moyenne de six membres, il faut compter 2365 Kg (voir chapitre 8). Même en cultivant un hectare les rendements moyens sont donc insuffisants pour alimenter un ménage, or la taille moyenne des semis de maïs est de 0,64 hectare.

En comparaison avec ces données, les rendements relevés à Huehuetla paraissent moyens ou même relativement bas. Ceci s'explique en grande partie par la faible densité du semis⁷⁰, la forte pente de la plupart des parcelles, le port haut des variétés de maïs cultivées (jusqu'à plus de 3 mètres!), et bien sûr l'épuisement progressif des sols en raison de la réduction, voire la disparition, des périodes de repos aboutissant à une restitution insuffisante d'éléments fertiligènes.

En effet, actuellement, le plus grand problème de la production d'autoconsommation de la *milpa* réside en l'impossibilité de laisser la terre en friche pendant des périodes adéquates. Ce phénomène provoque une perte de fertilité des sols qui doit être compensée, ce dont les paysans de Huehuetla sont bien conscients. Il convient ici de souligner qu'actuellement la majorité des paysans de Huehuetla emploient au moins occasionnellement des engrais chimiques dans la *milpa* (soit 75% des chefs de familles sur les six villages étudiés à Huehuetla). Mais seuls 16% en font un usage permanent (pour chaque cycle de maïs). Cette application d'engrais chimique dans la *milpa* est très ciblée, surtout dans les terrains en pente : une faible quantité est enfouie manuellement à la cuiller (!) au pied de chaque plant. Cette pratique d'usage minimum permet de cultiver des haricots en association avec le maïs, alors qu'une dispersion généralisée de l'engrais de synthèse exclurait *de facto* la culture des haricots (selon l'expression en espagnol local, l'engrais les « brûle »).

En conséquence de l'épuisement des sols et de perte de fertilité, le plus grand défi de l'agriculture des familles totonaques est d'avoir à produire plus (en raison de la croissance démographique) avec moins de terres (non seulement parce que celles-ci ont en partie été accaparées, mais aussi à cause de la fragmentation des propriétés et des difficultés d'accroissement de la productivité de la parcelle).

Les plus âgés, et parfois même des personnes d'âge moyen, se rappellent comment, il y a 40 ans, chaque plant de maïs produisait jusqu'à deux ou trois épis volumineux. Une partie seulement de ces interlocuteurs [expliquaient la baisse actuelle des rendements du maïs par l'impact au long terme de l'usage des fertilisants sur la fertilité naturelle de la terre](#). Par contre, la disparition ou le rendement bien moindre d'autres espèces encore fort communes il y a une quarantaine d'années est souvent expliquée par l'usage d'intrants externes, en particulier l'usage des herbicides. Ainsi, les témoignages concordent sur le fait que les tomates rustiques semi-cultivées (**tsuwa**

⁷⁰ L'espacement est d'un mètre entre les plants. Il faut donc relativiser la faiblesse des rendements à l'hectare par le rapport en grains récoltés par graine semée : soit dans le village de Lipuntahuaca un rapport de 116 grains pour une graine semée, ce qui est proche des chiffres donnés par Kelly et Palerm pour El Tajin : de 100 à 150 pour une graine semée. Or ces rendements dans les terres basses au cours des années 1930 étaient obtenus grâce à une réserve de 12 hectares de friche ou de forêt secondaire pour une *milpa* de 1,5 hectare. Vu la faible disponibilité en terres de réserves à Huehuetla, les rendements sont donc même plutôt élevés dans le cadre des techniques traditionnelles.

pakglhcha, *Lycopersicon lycopersicum*) étaient fort abondantes à Huehuetla, « elles poussaient toutes seules au milieu de la *milpa* ». Aujourd'hui, il est rare de voir un plant de tomate dans la *milpa* et il s'agit d'un des principaux produits achetés le jour du marché.

Il y a donc eu une véritable perte non seulement en fertilité de la terre, mais encore en biodiversité. C'est un appauvrissement qui s'est aussi répercuté sur le régime alimentaire. Les témoignages d'observateurs extérieurs (Troiani, comm. pers.) et ceux des Totonagues eux-mêmes coïncident sur ce point : la diversité de l'alimentation a été réduite à partir des années 1970. En parallèle au soutien de la production de café, l'État implante en effet à cette époque des magasins de la Compagnie Nationale des Subsistances Populaires (CONASUPO) dans les chefs-lieux et dans nombre de communautés isolées (non accessibles par voie carrossable). Ces magasins permettent l'achat de denrées de base, ou considérées comme telles, à partir des revenus monétaires de la vente du café. L'accès facile à une alimentation industrialisée, non seulement à la farine de maïs et aux haricots mais aussi à une série de nouveaux produits (sucre en poudre, conserves, boissons gazeuses et tout type d'« aliments » bon marché et de mauvaise qualité) a introduit de nouvelles habitudes de consommation, modifiant aussi les pratiques traditionnelles d'association de cultures. La culture de la canne à sucre a été pratiquement abandonnée. Celle de la *milpa*, sans être abandonnée s'est réduite en surface et surtout en diversité. Le complexe système d'association de cultures et de mise en valeur des plantes adventices centré autour du maïs devenait rare. L'usage des engrais et surtout des herbicides de synthèse subventionnés éliminait différentes associations de cultures. Il excluait aussi la présence de plantes adventices comestibles qui jouaient jusque là un rôle important dans le régime alimentaire.

Ainsi, à partir des années 1970, l'action croissante des programmes gouvernementaux a induit une attitude de dépendance prononcée de la part des paysans totonaques. Cette dépendance envers le marché, les revenus monétaires et les subsides officiels s'est accompagnée d'une certaine dévalorisation du travail agricole et des connaissances qui y sont associées. Pendant la même période se multipliaient les symptômes d'une crise culturelle : abandon de certaines danses rituelles (notamment celle des *Voladores*), abandon pour certains aussi de l'habit traditionnel, voire même de la transmission de la langue totonaque, alcoolisme croissant, violences intracommunautaires. Nous verrons plus loin (chapitre 4, *infra*) que cet appauvrissement de la production de subsistance et cette crise d'identité est interprétée par les Totonagues du point de vue religieux. Ils considèrent cela comme une conséquence du fléchissement de la foi et des manquements aux obligations dues aux divinités dans le cadre du culte des saints.

Néanmoins, depuis une quinzaine d'années on observe un retour à des modèles d'usages plus

diversifié de la *milpa*, mais aussi des jardins de café en sous-bois. Les fluctuations des politiques de développement agricole et des prix du café ne sont pas étrangères à cet aller-retour entre diversité et autoconsommation d'une part et spécialisation de l'usage des parcelles et dépendance monétaire de l'autre.

La caféiculture : incitation à la spécialisation vs. usage multiple

La culture du café est ancienne dans la région. Le café arabica y est introduit au cours du dernier quart du XIX^e siècle. Il est présent à Huehuetla au moins depuis les années 1880 pour les premières plantations aux mains de propriétaires métis principalement. Les paysans totonaques aussi adoptèrent vite cette nouvelle culture, entretenant d'abord pour l'autoconsommation quelques plants dispersés en sous-bois ou dans les jardins sylvestres autour de leurs huttes. De ces premiers plants d'*Arabica* est issu un café acclimaté et rustique appelé *criollo*.

Ce n'est qu'à partir des années 1940, après l'abandon de la vanille, que la caféiculture commerciale commence à être pratiquée par les paysans totonaques, mais elle reste alors une culture secondaire à côté de la canne à sucre et de l'agriculture de subsistance. Elle se généralise à partir des années 1960, suite à l'incitation de l'Institut Mexicain du Café (INMECAFE, créé en 1958).

Comme je l'ai évoqué au chapitre précédent, les années soixante-dix et quatre-vingt furent marquées, dans la Sierra de Puebla comme ailleurs au Mexique, par l'intervention de l'État. Celui-ci installa, par l'intermédiaire de l'INMECAFE, des « centres récepteurs » pour acheter le café des petites unités de production paysanne.

Le soutien de l'État fédéral aux petits producteurs encouragea l'extension de la caféiculture aux dépens de la forêt. L'établissement de l'INMECAFE permit ainsi d'améliorer la situation économique des petits producteurs, mais sur le plan écologique, l'impact des politiques productivistes de l'Institut Mexicain du Café fut assez ambivalent.

Sur le plan économique, la caféiculture encadrée par l'État paternaliste se présentait comme une production relativement sûre et viable même sur des micro-parcelles. Il s'agit avant tout d'une production intensive en main d'œuvre et peu exigeante en superficie. Elle offrait donc une solution aux principales limitations de l'économie familiale des communautés totonaques.

Sur le plan agro-écologique, en revanche, les techniciens de l'INMECAFE diffusaient un « paquet technologique », inspiré de la « Révolution verte », qui était fondé sur l'usage intensif d'intrants chimiques et l'introduction de nouvelles variétés (*Bourbon, Catura, Mundo Novo*). Là

où les conditions le permettaient, l'INMECAFE favorisait la caféiculture en monoculture dite « de soleil » (*café de sol*, sans couverture forestière) plus productive à l'hectare sous condition de forts apports en intrants.

À Huehuetla, où le café *criollo* était traditionnellement cultivé en sous-bois, la caféiculture se limitait, comme aujourd'hui encore, à la petite production paysanne avec une superficie moyenne des jardins de café (ou caféières, **kakapejni**) de 0,5 hectare par unité familiale. Il n'y avait pas de plantations en monoculture « de soleil », à la différence d'autres municipes de la Sierra comme Cuetzalan, Caxhuacan, Jonotla, Ixtepec. Cependant, les ingénieurs de l'INMECAFE poussaient à la réduction du couvert forestier à seulement quelques espèces (notamment le *chalahuite*, *Inga spp.*) et prônaient la coupe des autres espèces sylvestres ou cultivées, à savoir différents arbres fruitiers. Comme pour la *milpa*, cet appauvrissement en biodiversité pour augmenter la productivité, n'était pas sans conséquence sur le régime alimentaire qui tirait nombreux apports de la forêt.

De plus, l'INMECAFE distribuait du fertilisant de synthèse et des herbicides à bas prix ou à crédit sur la récolte. Les paysans employaient ensuite les mêmes produits dans leurs *milpa*, bien que les fertilisants pour la caféiculture ne soient pas adaptés au maïs.

Dans les faits, le modèle uniformisateur de l'INMECAFE n'a été que partiellement appliqué : les paysans totonaques pratiquant une caféiculture en sous-bois ont le plus souvent conservé un couvert forestier assez diversifié. Malgré une certaine perte en biodiversité, l'impact écologique de la croissance de la superficie destinée à la caféiculture au détriment de la forêt naturelle ne peut être mis sur un pied d'égalité avec la déforestation causée par l'élevage bovin. Il y a substitution à la forêt d'un espace agroforestier (même appauvri) dans le premier cas et disparition de tout couvert dans le second. Il en résulte que, en dehors des ravins les plus inaccessibles, les seules zones boisées correspondent actuellement aux petits « jardins de café » (ou caféières) qui couvrent plus du quart de la superficie du municipe, soit 29% de la superficie recensée en 2000 (ou 39% en 1990, il semble que la différence corresponde à la superficie de caféières à l'abandon, plus qu'à un déboisement).

Le démantèlement de l'INMECAFE en 1989 fut une dure épreuve sur le plan économique, mais il eut aussi des conséquences positives en termes agro-écologiques et de nouvelles formes d'organisation (Paré 1993). En effet, l'annulation de l'Accord International du Café et de son système de quotas et le retrait de l'État qui se traduisit pas la disparition de l'INMECAFE, laissa les petits producteurs exposés à la fluctuation des prix du café sur le marché international des matières premières. La surproduction entraîna les prix dans une baisse continue et la même

année les caféiculteurs de la région se virent doublement pénalisés car une vague de froid⁷¹ provoqua le gel de 50 à 60% des caféiers.

Cette crise de la caféiculture poussa de plus en plus de chefs de famille à chercher des salaires en ville. Elle entraîna aussi un retour à des modèles plus diversifiés d'usage des ressources naturelles, où la production maximale de café n'était plus l'objectif premier. La remontée des prix du café en 1994 provoqua un retour à cette activité, mais aussi un retour aux formes antérieures de culture diversifiée en sous-bois sans intrants chimiques. Ainsi, à Lipuntahuaca 90 % des producteurs interrogés (en 2000) n'utilisaient jamais d'engrais chimique pour le café (et les 10 % restants n'en faisaient pas un usage permanent), ce qui confirme que la production de café y était essentiellement de type « naturel ».

La réaffirmation d'un usage agroforestier original

Actuellement, la production des caféières est certes encore destinée à la vente de café, mais elle remplit aussi de nombreuses autres fonctions qui correspondent à l'usage diversifié des ressources à des fins d'autoconsommation. Les caféières de Huehuetla font l'objet d'un traitement pratique semblable à celui accordé à la forêt : le **kakapejni** ou *cafetal*, comme les bois (**kakiwin**, ou *monte*), est source de combustible pour le foyer, de bois de construction, et lieu de cueillette de nombreuses plantes utiles, qu'il s'agisse de plantes comestibles, médicinales ou à usage rituel et ornemental sylvestres ou semi-domestiquées (voir tableau 6, *infra*). C'est aussi le lieu d'une petite chasse aux oiseaux, pratiquée surtout au lance-pierre par les petits garçons qui y trouvent un espace ludique de prédilection.

Souvent, la caféière et l'espace immédiat autour de la maison ou de la hutte ne sont pas clairement séparés, étant donné que la demeure se trouve fréquemment au milieu des caféiers. Une partie de l'espace immédiat de l'habitation (le *sitio*), délimitée par un enclos de piquets, est réservée au potager familial, un espace de quelques mètres carrés où se trouvent quelques plants de piment, quelques courgettes ou tomates, de la ciboule et quelques herbes comestibles de la famille des amarantacées. Le reste de l'espace proche de la demeure, dans un rayon d'une dizaine de mètres, est une sorte de jardin sylvestre où se concentrent certaines espèces cultivées ou semi-sylvestres consommées de manière courante comme la chayotte (*Sechium edule*) ou les

71 Ces vagues de froid, appelées *nortes* sont fréquentes au mois de décembre. Celle de décembre 1989 fut particulièrement sévère, il a effectivement gelé. Les habitants de Huehuetla parlent de « neige » (**miki**) au dessus de 900 m : « les arbres et les caféiers étaient tout blancs », on peut penser qu'il s'agissait plutôt d'une gelée blanche.

bananes (quatre variétés), le *guaje* (*Leucaena pulverulenta*)⁷² ou occasionnelle comme l'avocatier, l'ananas, le manioc (*Manihot esculenta*), d'autres encore employées pour l'alimentation de la basse-cour comme la « Trompette des Anges » (*Brugmansia sanguinea*) et différentes espèces utiles à divers titres.

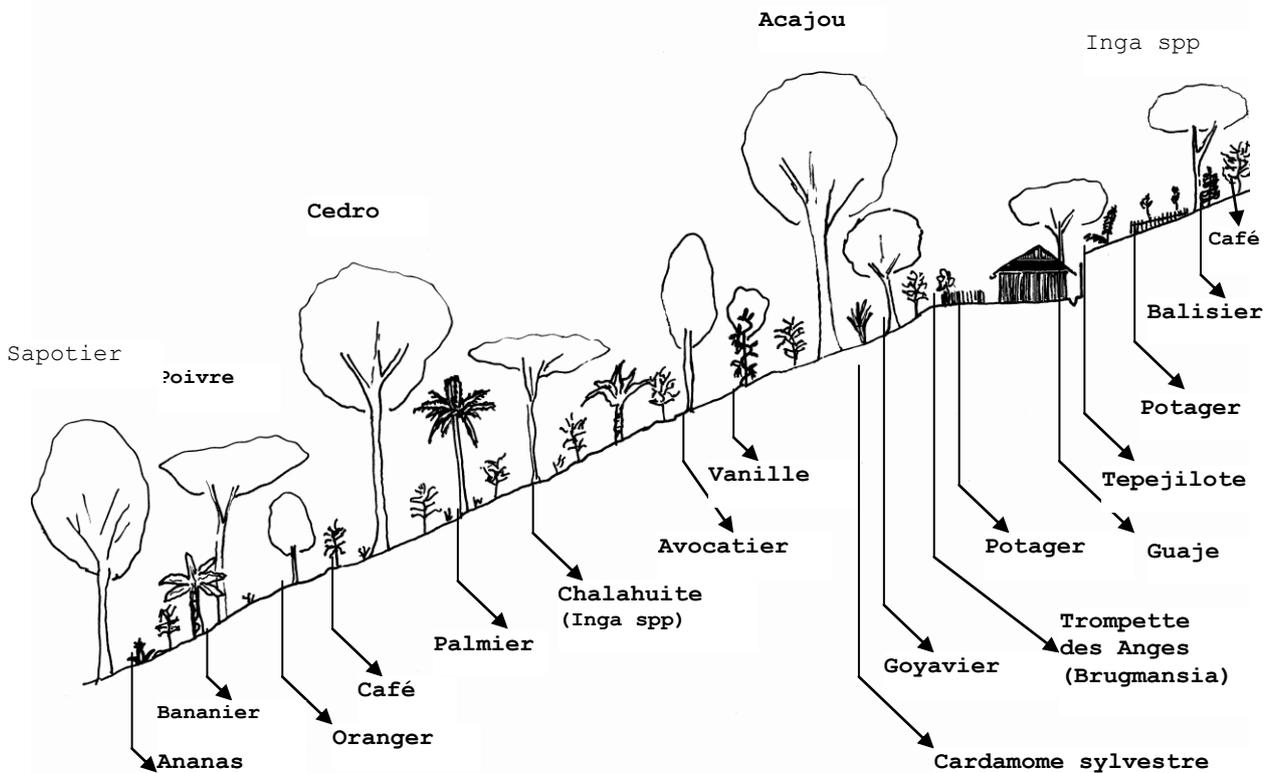
Cet espace proche des maisons qui appartient déjà à la caféière contribue donc à enrichir la liste des plantes utiles présentes dans l'espace agro-écologique de la culture du café en sous-bois. Nonobstant, nombreuses plantes utiles sylvestres ou semi-sylvestres se trouvent aussi réparties dans l'ensemble de la caféière. Ici, encore plus que dans la milpa puisque le café est une culture pérenne, s'impose le parallèle avec l'usage qui perdura jusqu'au milieu du xx^e siècle de conserver des « salades sauvages » dans les vignes d'Europe méridionale (Amiel 1985).

À l'étage herbacé de la caféière, on trouve différentes herbes comestibles (*quelites*) et médicinales. À l'étage intermédiaire du sous-bois, à hauteur des caféiers, se trouvent certaines espèces comestibles comme par exemple un type de cardamome sylvestre, la zingibéracée **xkijit** (*Renealmia alpinia*), dont on prépare un plat très parfumé du même nom, ou des espèces à usage ornemental et rituel comme les balisiers **xkatiyawat** (*Canna indica*). L'étage supérieur compte différents arbres fruitiers sylvestres ou plantés et des espèces employées pour la construction comme le *cedro* (*Cedrela odorata*).

La caféière traditionnelle en sous-bois de Huehuetla peut donc être qualifiée d'« écosystème sylvestre cultivé » (voir figure 4).

⁷² Les fruits (sous forme de gousses) de cet arbre qui appartient à la famille des légumineuses contiennent de petites graines tendres que les Tonaques apprécient. Ces graines sont consommées telles quelles, soit en accompagnement des repas soit comme une friandise au cours de la journée.

Figure 4. Structure des caféières en sous-bois dans la région de Huehuetla
(exemple basé sur un terrain de Xonalpu, altitude 600 m, pente : 43%)



D'après une étude régionale effectuée par l'Institut National Indigéniste (INI), les rendements du café sont satisfaisants : entre 1000 et 1400 kg de café cerise à l'hectare pour l'ensemble de la région, et jusqu'à 2300 kg à Huehuetla (FIDA 1991)⁷³.

La caféiculture telle qu'elle est pratiquée actuellement par les paysans totonaques de Huehuetla s'inscrit parfaitement dans l'usage diversifié des ressources et remplit plusieurs fonctions qui vont au-delà de la production de café pour la vente. On peut ici parler d'un modèle agro-forestier complexe et intégratif pour employer l'expression de Juan-Carlos Garavaglia (1995 : 1346) à propos des agrosystèmes mésoaméricains. La production des différents arbres fruitiers que l'on y cultive ou favorise (voir tableau 6 ci-dessous) n'est qu'occasionnellement destinée à la vente mais contribue de manière significative à l'alimentation des membres du ménage. Parmi ceux-ci, on trouve différents types de sapotiers (quatre espèces), de bananiers, d'orangers et d'autres agrumes, mais encore des goyaviers, des papayers etc.

⁷³ Ce chiffre est élevé par rapport à nos propres données basées sur la récolte réelle (c'est-à-dire sans compter la production des fruits laissés sur pieds ou tombés au sol). Le document n'indique pas le mode de mesure de ces rendements, mais il s'agit sans doute aussi de la récolte effective, la différence pouvant s'expliquer par la baisse des prix du café au kilo qui a immédiatement entraînée une exploitation moins intensive des caféières.

Tableau 6. Liste des principales plantes utiles présentes dans les caféières.

Fré- quence d'usage	Nom vernaculaire	Nom courant en Français + (espagnol local en italique)	Identification botanique
Cultigènes à usage alimentaire			
C	akalukut	<i>equizote</i>	<i>Yucca aloifolia</i>
C	akchitkiwi	<i>chirimoya</i>	<i>Annona cherimola</i>
C	asiwit	goyavier	<i>Psidium guajava</i>
C	<i>canela</i>	cannelle	<i>Cinnamomum zeylanicum</i>
C, co	jaka	<i>zapote Mamey</i>	<i>Pouteria sapota</i>
	- akgchichit jaka	<i>zapote cabello</i>	<i>Licania platypus</i>
	- skukulu jaka	<i>zapote chico</i>	<i>Manilkara zapota</i>
	- smukuku jaka	<i>zapote mante</i>	<i>Pouteria campechiana</i>
A, co	<i>kapen</i>	café	<i>Coffea arabica</i>
C	kawin	<i>platano blanco</i>	<i>Musa acuminata</i> var.
C	ko'chkgawi	manioc (<i>yuca</i>)	<i>Manihot esculenta</i>
C	kukuta	avocatier	<i>Persea americana</i>
C	kukutlilh	avocatier (<i>cocotlil</i>)	<i>Persea schiedeana</i> var.
B	kulim	sésame (<i>ajonjoli</i>)	<i>Sesamum indicum</i>
B	lalhni	<i>gasparo</i>	<i>Erythrina caribaea</i>
C, co	laxux	oranger	<i>Citrus</i> spp.
C	lhpu	<i>pagua</i>	<i>Persea Schiedeana</i>
C	<i>limoxnix</i>	<i>lima</i>	<i>Citrus aurantiifolia</i>
C	<i>mandarina</i>	mandarinier	<i>Citrus reticulata</i>
C	manta	patate douce	<i>Ipomea Batatas</i>
C	<i>papaya</i>	papayer	<i>Carica papaya</i>
C	pija	<i>zapotillo</i>	<i>Couepia polyandra</i>
C	pilxku	pêcher	<i>Prunus persica</i>
C, co	sekgna	bananier (<i>platano</i>)	<i>Musa acuminata</i>
	kgolo'sekgna	plantain	<i>Musa paradisiaca</i> ?
	tapala sekgna	<i>platano rojo</i>	<i>Musa acuminata</i> var?
C	suwalh	<i>zapote negro</i>	<i>Diospyros digyna</i>
co	ukum	poivre	<i>Pimenta dioica</i>
C	xukut	citron	<i>Citrus aurantiifolia</i>
Plantes comestibles non cultivées favorisées et/ou sylvestres			
B	chikichi	<i>papatla</i>	<i>Heliconia schiedeana</i>
	kga'kgni	<i>mala mujer</i>	<i>Urtica chamaedryoides</i>
B	lilekg	<i>guaxi</i>	<i>Leucaena pulverulenta</i>
	mujut	<i>capulin morado</i>	<i>Conostegia xalapensis</i>
C	paxni kaká	<i>barbaron</i>	<i>Xanthosoma robustum</i>
	talaxka	<i>talaxquillas</i>	<i>Inga paterno</i>
C	xkijit	cardamome sylvestre <i>mizontle</i> ou <i>tapicon</i>	<i>Renealmia alpinia</i>
Plantes médicinales			
	akachokg xanat	<i>flor de mayo</i>	<i>Plumeria rubra</i>
	akglhtantulunkx	<i>tochumutillo</i>	<i>Hamelia patens</i>
	akgtzitipuskat	<i>vara negra</i>	<i>Solanum nudum</i>
	jinana	<i>omequelite</i>	<i>Piper auritum</i>
	limanin	<i>muitle</i>	<i>Justicia spicigera</i>
	pini mayak	?	?
	pulhluku	<i>hoja santa</i>	<i>Eupatorium morifolium</i>
	pulhnankiwi	<i>palo de grado</i>	<i>Croton draco</i>
	tokgxiwa	<i>sauco</i>	<i>Sambucus mexicana</i>
	sinaxkiwi	<i>tinajillo</i> ,	<i>Trichilia havanensis</i>
	xpipilekg kiwi	<i>pata de vaca</i>	<i>Bauhinia divaricata</i>
Espèces ligneuses (bois de construction, bois de feu)			
co	aksan, xkakat	acajou (<i>caoba</i>)	<i>Swietenia macrophylla</i>
	kalam	<i>chalahuite</i>	<i>Inga</i> spp.
	kukat	chêne (<i>encino</i>)	<i>Quercus eleoides</i>
	makgxuxut kiwi	noyer	<i>Swietenia macrophylla</i>
	matlhuk	bambou	<i>Guadua amplexifolia</i>

co	puksnankiwi xkgoyutkiwi xunik	<i>cedro</i> <i>carboncillo</i> <i>jonote</i>	<i>Cedrela odorata</i> <i>Persea sp.</i> <i>Heliocarpus spp.</i>
Autres plantes utiles			
B	kasmalh / akasmalh kujula lhkga'nit muwis lilhtampan pawas	<i>totomoxtillo</i> <i>pita</i> <i>flor de San Salvador</i> <i>tepejilot</i> Igname bulbifère, <i>papa de monte</i>	<i>Commelina diffusa</i> <i>Myriocarpa longipes</i> <i>Agave sp. (sisalana ?)</i> <i>Psittacanthus calyculatus</i> <i>Chamaedora oblongata</i> <i>Dioscorea bulbifera</i>
B	xkgatiyawat	balisier	<i>Canna indica</i>

A : cultigène de base (usage quotidien)

B : cultigène ou plante sylvestre d'usage courant

C : cultigène ou plante sylvestre d'usage épisodique ou saisonnier

co : commercialisé

Il convient de souligner que les fruits sont considérés comme des « friandises » et ne font pas partie des repas. Ils sont par contre consommés à longueur de journée, cueillis au passage lors des déplacements ou des travaux dans la caféière (ou dans la *milpa*). On garde souvent un régime de bananes suspendu au toit de la maison, ou encore quelques oranges ou mandarines, « pour les enfants » (mais en fait tout le monde se sert), ou pour les offrir aux visiteurs.

De ces fruits, seuls le sapote *mamey* (*Pouteria sapota*) et éventuellement l'orange sont parfois commercialisés sur le marché régional⁷⁴. Depuis une vingtaine d'années, il faut y ajouter le poivre « quatre-épices » (**ukum** ou *pimienta gorda* en espagnol local, *Pimenta dioica*) qui est commercialisé pour l'exportation. Mais seule une minorité des familles en cultivent, généralement autour de la hutte ou dans la caféière. On y trouve aussi parfois des plants de vanille (voir photo 12). La production de cette orchidée rencontre un regain d'intérêt et une forte hausse des prix sur le marché régional depuis 2000-2001⁷⁵ suite à l'ouverture à Papantla d'une usine de la compagnie Coca-Cola, qui raccourcit ainsi sa chaîne d'approvisionnement en matière première pour ses nouveaux produits à la vanille naturelle.

En plus de ces plantes d'usage direct, il faut mentionner les différentes espèces d'arbres laissés sur pied pour l'ombrage qu'ils offrent aux arbustes de café et la production d'humus qu'ils procurent. Parmi ces arbres, les différentes variétés de *chalahuite* (*Inga spp.*, **kalam** en totonaque) fixatrices d'azote, jouent un rôle important en tant qu'« engrais vert » dans cette culture sans emploi d'intrants chimiques.

⁷⁴ Les commerçants de l'*altiplano* achètent le sac de jute plein de sapotes (autour de 30 kg) à seulement 20-25 pesos. Pour ce prix là les consommateurs ne peuvent acheter que 3 fruits sur les marchés urbains de Puebla ou Mexico ! Certains commerçants achètent la récolte « sur l'arbre » pour 200 ou 300 pesos et envoient des journaliers pour ramasser tous les fruits.

⁷⁵ On évoquait en 2002 des prix d'achat allant jusqu'à 1500 pesos le kilo de gousses de vanille séchée. Cette hausse des prix reflète la tendance internationale (en mars 2003 le prix de la vanille sur le marché international était de 200 dollars le kilo, soit 2000 pesos) et s'explique en partie par le lancement mondial d'une nouvelle boisson à la vanille naturelle par la compagnie Coca-Cola.

L'usage agroforestier des caféières présente des caractéristiques écologiques qui méritent d'être soulignées. Cet agrosystème à usages multiples se rapproche de la forêt « naturelle » par sa production de matière sèche et donc d'humus, étant donné que le seul prélèvement significatif effectué se limite aux fruits ; production comparable en raison de la ressemblance entre la structure du *cafetal* et celle de la forêt subtropicale, comme le montre Jiménez Avila (1982) pour le cas de Coatepec (voir tableau ci-dessous).

Tableau IV. La production de matière organique dans la caféière comparée à l'écosystème d'origine, région de Coatepec.

Ecosystème	Production de matière organique en kg. par ha. et par an
Caféière en sous-bois (ou <i>cafetal</i> mixte)	9260
Plantation de café exposée (<i>cafe de sol</i>)	5686
Forêt tropicale caduque	8090

Source : Jiménez Avila, 1982

Les résultats obtenus par Jiménez Avila révèlent même une production de matière organique plus élevée dans la caféière en sous-bois que dans la forêt d'origine. Si ces résultats peuvent être employés à titre indicatif concernant les zones hautes (au-dessus de 900 mètre) de la commune de Huehuetla (villages de Chilocoyo Guadalupe et Carmen, de Leakaman et les parties hautes de Lipuntahuaca), une étude spécifique à la forêt tropicale subpérenne ou subcaducifoliée des zones basses fait défaut. Il est en effet bien possible que cet écosystème d'origine, particulièrement prolifique, produise plus de matière organique que la caféière en sous-bois qui en dérive. Toutefois, la caféière mixte en sous-bois correspond bien à une formation agroforestière proche de l'écosystème d'origine. Cela se reflète dans la biodiversité animale, au moins concernant l'avifaune, comme le montre Aguilar Ortiz (1982) en comparant le nombre d'espèces d'oiseaux entre les caféières en sous-bois (136 espèces), la forêt tropical caduque (138) et la Forêt tropicale subpérenne (133) sur le même territoire de Coatepec.

À ma connaissance, il n'existe pas d'étude de ce type concernant la caféière et la forêt subtropicale de la région de Huehuetla, ou de la Sierra basse en général. Cependant, les observations ornithologiques occasionnelles effectuées sur le terrain, certes limitées, tendent à

confirmer la diversité de l'avifaune dans les caféières. Les chiffres présentés par Jiménez me semblent cependant correspondre à une situation particulièrement favorable, où, à côté des caféières, subsiste suffisamment de forêt non cultivée permettant une certaine continuité de la fréquentation de la faune entre les deux types d'écosystèmes. Dans le sud de la Sierra Norte de Puebla, et particulièrement dans la commune de Huehuetla, cette coexistence des caféières et d'une réserve de forêt est limitée, étant donné la quasi absence de la forêt sauvage. Quoiqu'il en soit, les caféières y remplissent certainement une fonction d'habitat de refuge, comme l'observe Jiménez dans la région de Coatepec.

La caféière totonaque de Huehuetla, forme semi-sylvestre d'association de cultures, joue donc un rôle important, non seulement comme facteur de conservation d'une importante superficie boisée et de la biodiversité associée mais aussi comme lieu de conservation des plantes sylvestres utilisées par les familles totonaques. Cette proximité écologique entre la caféière en sous-bois et la forêt, ainsi que l'ambiguïté dans le traitement pratique de cet espace, à la fois source de revenus monétaires et de produits sylvestres d'autoconsommation, se traduisent dans les représentations symboliques en termes d'une ambiguïté classificatoire accordée au **kakapejni** (voir chapitre 5).

Les politiques officielles de développement, et notamment le soutien à l'essor de la caféiculture, ont laissé une trace profonde dans le paysage agro-écologique et socio-économique de la région de Huehuetla. En l'espace de trois décennies, des années 1960 aux années 1980, les villages totonaques sont passés d'une agriculture de subsistance, avec une participation marginale aux échanges marchands, à une agriculture centrée sur la production commerciale du café (et de quelques autres produits). En même temps, la forêt tropicale « sauvage » a pratiquement disparu.

L'État a joué un rôle incitatif important dans cette transition, par laquelle s'est surtout imposée la dépendance envers les revenus monétaires. Le rôle de médiation politique des institutions gouvernementales s'en est sans doute trouvé accru. Par contre, du point de vue agro-écologique, c'est la continuité, ou le retour - une fois révolu l'encadrement paternaliste - des modèles locaux d'usage multiple des ressources naturelles qui prévaut dans les pratiques des paysans totonaques.

Conclusion de la première partie : la rémanence des représentations

L'interprétation des changements économiques en termes de confrontation entre différents modes d'usage des ressources naturelles a permis d'aborder la configuration coloniale des espaces sociaux dévolus aux Indiens et aux non-Indiens dans le sud de la Sierra totonaque, la province de Gueytalpa (chapitre 1 et 2). Dans cette formation des « paysages de la Conquête », la région d'étude, bien qu'évangélisée de façon précoce, apparaît comme une zone de refuge. Le caractère accidenté et peu hospitalier, mais aussi l'absence de richesses minières, constituaient les conditions d'une insertion en marge de l'édifice colonial. Cette région a donc bénéficié d'une autonomie relative sur le plan des modes de production et des structures locales de gouvernement.

À partir de la fin du XVIII^e siècle cependant, les enjeux territoriaux ont pris de nouvelles proportions avec la pénétration progressive de *rancheros* et de commerçants espagnols et métis. Cette colonisation s'est d'abord effectuée dans la haute Sierra, en périphérie du haut plateau central, puis, sous l'impulsion d'un capitalisme dirigé à l'époque de la dictature de Porfirio Díaz (*porfiriato*), de plus en plus à l'intérieur des terres nahua et totonaques. Pourtant, pendant une première période (de l'Indépendance aux années 1870) ce mouvement a été freiné par l'équilibre politique qui s'est établi entre les communautés indiennes et les groupes politiques dominants, notamment avec les libéraux pendant la guerre civile et l'intervention française. Ces derniers garantissent un certain respect des territoires des communautés en échange d'un effort de soutien actif à leurs mobilisations militaires. La stabilité politique retrouvée sous Porfirio Díaz, sonne le glas de ce pacte en donnant libre cours à la privatisation des terres communales au profit des minorités métisses ou créoles, et accessoirement, de quelques indiens mieux lotis. Cette spoliation progressive aboutit à la disparition de la gestion communale des terres qui étaient restées en possession indienne, déstabilisant ainsi les bases du gouvernement communautaire « traditionnel ». Dans un tel contexte, les mobilisations agraires, manipulées et déjouées par les représentants locaux des différents groupes de pouvoir régionaux et nationaux, mènent inévitablement à la désarticulation de l'organisation sociale basée sur le système traditionnel des charges politiques et religieuses, le pouvoir politique étant monopolisé par la minorité non indienne. Cette disjonction entre les charges politiques et les charges religieuses⁷⁶ ouvre le champ à la recherche de nouvelles formes de participation politique et d'organisation sociale sous l'impulsion de l'Église.

⁷⁶ Ces dernières se reproduisant au sein de la pratique locale du catholicisme renouvelée par une néo-évangélisation à partir des années 1950.

En même temps, les politiques de développement de la production et de la commercialisation du café détournent partiellement les accapareurs métis du contrôle du commerce régional et intègrent plus que jamais l'économie indienne dans une dépendance monétaire. D'un côté, cette politique inspirée de l'idéologie de la « Révolution verte », ouvre la possibilité d'un nouvel espace politique et en même temps elle est concomitante et sans doute liée à la crise de l'identité collective. Les deux phénomènes se trouvent aux fondements de la création de l'Organisation Indépendante Totonaque au cours des années 1980.

Cette intégration accélérée dans le « développement » national, provoquée par l'intervention directe de l'État dans la promotion de la caféiculture mais aussi de l'élevage bovin, a profondément transformé les modes d'usage des ressources naturelles. Ce processus a rendu plus aiguë l'opposition entre Indiens et métis autour de l'accès à la terre et du pouvoir socio-économique et politique local. Cette confrontation se manifeste aussi dans les modes d'usage des ressources, fortement contrastés, entre l'élevage extensif des commerçants du chef-lieu d'une part et la petite caféiculture en sous-bois et l'agriculture d'autoconsommation diversifiée des paysans totonaques d'autre part⁷⁷.

Enfin, ces premiers résultats invitent à quelques considérations générales concernant les discussions classiques sur le développement rural dans les pays en développement. La dégradation des conditions de vie dans de nombreuses régions rurales est fréquemment liée à l'exploitation économique et politique dont elles font l'objet plutôt qu'à des conditions internes aux sociétés paysannes. La menace réelle de la pénurie et de la famine dans certaines régions paysannes paupérisées s'explique souvent plus par ces processus d'exploitation que par des déterminismes naturels, par la pression démographique ou une supposée inadéquation technologique des pratiques paysannes.

Du moins, sur ce point de l'adéquation des techniques, comme l'illustrent les exemples de la Sierra de Puebla, les pratiques agricoles des populations rurales du Mexique paraissent souvent bien plus adaptées que les « paquets technologiques » que leur proposent les programmes de développement. La situation de subordination socio-économique et les limitations imposées à l'agriculture des communautés paysannes indiennes sont surtout le résultat d'un long processus historique de contrôle colonial de leurs territoires et de leur économie.

⁷⁷ Pour une analyse plus générale de ces processus dans la région totonaque du Veracruz voir Ortiz Espejel (1994) pour ce qui est des dynamiques agro-écologiques et l'ouvrage de Ramírez Melgarejo (2002) pour ce qui est des politiques de développement.

L'exemple de la caféiculture paysanne de la Sierra de Puebla semble donc confirmer l'hypothèse de Geertz sur « l'involution agricole » (1963) : un système agraire s'appuyant sur l'intensification en main d'œuvre permet « d'absorber » une impressionnante pression démographique. À priori, ce phénomène atteint nécessairement une limite écologique, liée au seuil agrotechnique et à la capacité fertile de l'écosystème. Toutefois, la problématique est bien plus complexe dans le cas de sociétés rurales intégrées à un système colonial ou à une société nationale, car le maintien d'une population croissante dans les campagnes s'associe souvent aussi à des activités non-agricoles, par exemple la production artisanale ou proto-industrielle, voire les migrations pendulaires d'une partie de la population. Comme le montrent les villages totonaques, une fois adoptée la caféiculture, le système agraire peut être maintenu relativement semblable à lui-même selon le processus d'involution agricole, alors que les activités économiques de la population se diversifient.

La pression démographique n'entraîne donc pas automatiquement un passage à un nouveau système agraire, voire à un nouveau mode d'usage des ressources naturelles comme par exemple le passage à l'agriculture capitaliste. Au contraire, de manière paradoxale, on observe souvent l'essor de nouvelles activités – comme notamment les migrations pendulaires – dans une logique de reproduction ou de recherche de l'équilibre. C'est-à-dire que ces activités sont déployées afin de maintenir un certain système agraire et les formes de vie sociale dont il fait partie⁷⁸. Nous verrons en troisième partie de ce travail qu'une telle dynamique semble être à l'œuvre dans le rapport entre agriculture, migration et reproduction sociale dans les villages totonaques de Huehuetla.

Une telle orientation vers la reproduction - qui, dans un contexte de changements socio-économiques passe par une recomposition - dans les rapports des hommes entre eux et avec la nature, suppose l'existence d'un système de représentations collectives qui rende suffisamment légitimes ces rapports pour que la société mobilise les énergies nécessaires à leur reproduction. Du point de vue restreint des modes d'usage des ressources naturelles, nous avons précédemment observé la continuité de certains modèles d'usage multiples des ressources dans un contexte socio-économique et politique mouvementé. Il convient donc de s'interroger sur les représentations de l'environnement qui sous-tendent ces pratiques.

À ce titre il est intéressant de mentionner ici la proposition que formulait Georges Bertrand à l'encontre de l'hypothèse d'un déterminisme naturel sur la culture : « *Les sociétés paysannes ne sont pas directement influencées par leur environnement agro-écologique du moment, mais par*

⁷⁸ Cette réflexion rejoint la proposition de S. Gudeman (1986) concernant ce qu'il appelle les « modèles locaux » de développement, ou les « modèles de vie sociale » (*modes of livelihood*).

la projection sur ce dernier de tout l'héritage écologique, de tous les fantasmes et de toutes les cosmogonies façonnées au cours des siècles. » (Bertrand 1975 : 109).

En somme, tout comme Lévi-Strauss évoquait une « rémanence des mythes » (Lévi-Strauss 1962 : 88), les représentations de l'environnement perdureraient au-delà du milieu écologique de référence dans lequel elles se sont initialement formées⁷⁹. L'existence d'un tel trait de la mémoire sociale semble se vérifier en ce qui concerne les conceptions totonaques de l'environnement naturel. En effet, en ce qui concerne la culture du café en sous-bois, nous verrons comment le rôle symbolique de la forêt, en tant qu'espace habité par des êtres surnaturels, est transposé à la caféière (cf. chapitre 5).

⁷⁹ Dans le contexte donné, il est tentant de qualifier ce phénomène d'« hystérésis des représentations », en s'inspirant du vocabulaire écologique. Il convient cependant de souligner que les représentations écologiques sont plus le produit des relations sociales que celui de l'état de l'environnement.

II

Les cycles de la fertilité

Introduction II :

L'appréhension de l'environnement

La représentation d'une nature comme sphère autonome de la société est une construction plutôt récente et proprement occidentale. Cette conception naturaliste qui oppose la culture à la nature s'est cristallisée au début du XVII^e siècle. En effet, le rationalisme mécaniste extrait l'homme de la nature pour mieux exploiter celle-ci, ce qui exige de l'ériger en catégorie autonome de la pensée, fondement conceptuel de la relation particulière de l'Occident moderne à son environnement (Descola 2005 : 91-131). La dichotomie nature-culture a joué un rôle central dans le développement des sciences – en définissant la répartition des rôles entre les sciences « naturelles » et les « humanités »- mais aussi au sein même de l'anthropologie. L'étude de la « culture » comme attribut distinctif de l'Homme définissait l'objet même de l'ethnologie, tandis que la dichotomie nature-culture résumait une série d'oppositions binaires de la « pensée sauvage », ou du moins offrait une perspective heuristique comme grille de lecture de cette pensée (Lévi-Strauss 1962 : 294).

Toutefois, à la suite des débats provoqués par les courants « matérialistes », surtout autour des thèses de l'« écologie culturelle », plusieurs auteurs, tout en rejetant ces interprétations construites sur des déterminismes écologiques simplistes, ont été amenés à remettre en cause la place du dualisme nature-culture au sein de la discipline (Descola 1986; Ingold 1989; Descola et Pálsson 1996, Escobar 1999 et Descola 1999 et 2001). L'émergence de ce dualisme s'avère en effet être le résultat de contingences propres à l'histoire de la pensée occidentale (Cronon 1995 et Descola 2005).

Le dépassement de ce dualisme naturaliste comme axe structurant des relations entre une société et son environnement, appelle donc à la formulation de nouvelles catégories d'analyse. En quels termes convient-il d'appréhender l'étude des rapports pratiques et symboliques d'une société à son environnement ? Dans la première partie, j'ai présenté une lecture agro-écologique de l'histoire de la région d'étude à partir du concept de « mode d'usage des ressources naturelles ». Cette approche laissait entendre que les différences de pratiques d'usage des ressources naturelles seraient liées à des conceptions de l'environnement distinctes, comme je l'ai suggéré à propos de l'écart entre les modèles d'usage des ressources dans les caféières totonaques et les pâturages métis présentés ici. Des analyses historiques suivant un argument similaire ont été menées à propos des conséquences de la conquête. Citons l'exemple de la vallée de Mexico et des divergences dans le rapport à l'eau entre Européens et Aztèques étudié

par Musset (1989). Arnold (2001) a sans doute révélé le mieux en quoi ces usages diamétralement opposés reposaient sur des conceptions cosmologiques ou religieuses du paysage propres à chaque tradition culturelle.

Il ne suffit cependant pas, pour l'analyse des interactions entre économie paysanne et perception de l'environnement, de compléter la pratique en y « additionnant » la pensée. Comme le soulignait Lévi-Strauss en parlant de « science du concret », pensée et pratique sont elles mêmes inséparables, non pas « enchâssées » comme deux rouages mécaniques, mais plutôt tissées l'une dans l'autre comme une toile d'interactions entre les éléments de l'une et de l'autre qui forment ainsi la *praxis*. L'acte n'est pas séparable du « penser l'acte » et inversement, de même que la pratique s'impose elle-même comme un système de connaissance (Bourdieu 1972), tout acte est aussi un signifiant.

Quelles sont les catégories à adopter à l'heure d'aborder l'ensemble des pratiques d'appropriation symbolique et matérielle de l'environnement ? Descola (1996, 2001, 2005) distingue d'un côté les « modes d'identification » dans le rapport aux non-humains, comme le sont par exemple le totémisme, l'animisme ou le naturalisme, et d'autre part les « modes de relation », compris comme schèmes d'interaction avec autrui (humain ou non).

Si les différents modes d'identification dans le rapport aux non-humains se fondent généralement sur des catégories anthropocentriques, seul le naturalisme de l'Occident moderne conçoit cette relation comme une césure⁸⁰. Les systèmes de classification animistes, par exemple, ne peuvent être interprétés comme la « projection » sur la nature des représentations structurant les rapports sociaux puisque ceux-ci s'établissent sur la croyance en l'existence de principes de communication qui seraient partagés entre les humains et les non-humains.

Conformément à la proposition pionnière avancée par André Haudricourt (1962) relative à l'éventuelle correspondance entre le traitement des animaux et des plantes et le traitement d'autrui, Descola suggère la notion d' « analogisme » comme un mode d'identification entre humains et non-humains intermédiaire entre le totémisme australien et l'animisme (Descola 2001, 2005). Illustré par le principe du « tonalisme » établissant une corrélation entre une personne et son double animal, l'analogisme porte sur des collectifs hiérarchisés et « l'idée que les propriétés, les mouvements ou les modifications de structure de certaines entités du monde

⁸⁰ La conception naturaliste est anthropocentrique : la nature s'y définit idéalement par l'absence de l'homme. Toutefois, dans la pratique des « modernes » la séparation nature-culture n'est pas toujours aussi nette, et tendrait à devenir plus floue, notamment à partir du développement de la pensée écologique d'une part, et de l'essor des biotechnologies d'autre part. Mais ce qui importe, c'est la prégnance de cette séparation ontologique dans nos catégories du sens commun et que c'est à partir d'elles que nous analysons celles que d'autres peuples ont produites (Descola 2001 : 94). Ingold montre comment cette conception naturaliste aboutit à un rapport d'extériorité dans la relation à l'environnement insinué par la représentation de la terre comme une sphère sur et autour de laquelle nous déployons nos vies quotidiennes, comme des « habitants extérieurs » (*ex-habitants* par opposition à l'anglais *inhabitants*, Ingold 2000 : 209-218).

exercent une influence à distance sur la destinée des hommes ou sont elles mêmes influencées par le comportement de ces derniers » (Descola 2001: 99). Cette idée rejoint d'ailleurs les notions de « co-essence » et de « répliques » définies par López Austin (1997) pour qualifier la relation entre les collectifs humains et les divinités en Mésoamérique (voir *infra*).

Les « modes de relation » correspondent à des schèmes d'interaction avec le monde, comme le sont la prédation ou la réciprocité pour ne citer que deux logiques opposées présentes dans différents systèmes animiques. Un autre schème d'interaction serait la protection, illustrée dans le rapport au bétail au sein de nombreuses sociétés pastorales.

Or « c'est par la médiation des modes de relation ou schèmes d'interaction que les modes d'identification deviennent significatifs » (Descola, 2001 : 89). Au risque de multiplier les termes **techniques**, je propose l'expression de « modes d'appréhension écologique » pour résumer cette idée de médiation entre les représentations de l'environnement (les modes d'identification de Descola) et l'expérience pratique dans l'environnement. Car la notion de mode de relation au monde et à autrui à partir de laquelle Descola aborde cet engagement pratique dans l'environnement se situe encore au niveau des catégories cognitives de classement des formes d'interaction en un nombre limité de possibilités logiques. Or, comme le souligne Ingold (2000 : 13-26) une telle approche reste intrinsèquement dualiste. La notion d'appréhension écologique permet de subsumer à la fois l'expérience pratique, la perception et les représentations symboliques de l'environnement. Cette définition s'appuie sur l'étymologie du verbe appréhender, du latin *apprehendere* : « saisir, concevoir », dans le sens de saisir autant par l'esprit que par le corps ; ce qui inclut indistinctement l'usage et la conception de l'environnement. Certes ainsi traduite, l'expression accorde encore une prépondérance à l'appropriation de l'environnement ou du moins à la préhension. Je me réfère toutefois de manière plus générale à l'interaction ou à l'« engagement » dans l'environnement au sens où Ingold emploie ce terme (Ingold 2000 : 46-47) en s'appuyant sur l'idée d'*affordance* de Gibson. Ce dernier terme fait référence aux propriétés phénoménales des éléments constitutifs de l'environnement et aux propriétés pratiques que peuvent présenter les objets du monde pour un organisme spécifique, selon la physiologie et les besoins spécifiques de celui-ci. L'environnement offrirait donc des qualités pratiques spécifiques pour chaque organisme selon l'activité précise dans laquelle celui-ci se trouve engagé, par exemple une pierre peut servir de refuge à un crabe ou de projectile pour l'humain voulant se défendre d'un attaquant (voir en particulier Ingold 2000 : 166-168). Or, de mon point de vue et à la différence de la position plus matérialiste d'Ingold, pour l'espèce humaine, ces caractéristiques de l'*affordance* incluent l'activité symbolique : divers objets ou existants peuvent aussi être « bons à penser ».

Les chapitres suivants analysent divers aspects symboliques et pratiques de l'appréhension écologique des Totonagues de la région de Huehuetla. Il est toutefois plus simple pour l'analyse des données d'exposer d'abord les représentations cosmogoniques et cosmologiques (chapitre 5), puis les représentations de l'environnement telles qu'elles se manifestent dans les pratiques thérapeutiques, le rapport aux plantes et les représentations de l'espace (chapitre 6), et enfin de préciser comment ces représentations et pratiques s'expriment dans l'organisation du temps. Car le temps cérémoniel, le temps agricole et le rythme social restent unis dans le calendrier de la vie villageoise totonaque. Les cycles (réels et symbolique) de la fertilité rythment tout autant le rapport aux forces cosmologiques (ou « naturelles » et « surnaturelles », à la terre et aux divinités) que les rapports sociaux. Cela se manifeste notamment lors des fêtes en l'honneur des saints qui impliquent souvent une forte dépense aux incidences directes sur l'organisation du travail et l'emploi des ressources locales et extérieures. Ce point sera traité dans la troisième partie.

Chapitre 4.

L'ordre cosmologique : hiérarchie et réciprocité

1. Une socialisation de la nature ancrée dans la cosmogonie.

Bien que souvent fortement marqués par le catholicisme, les éléments cosmologiques présentés ci-dessous évoquent une forte rémanence du substrat cosmologique mésoaméricain à partir duquel la tradition chrétienne a été interprétée et progressivement intégrée. Dans un premier temps les analyses de la cosmologie mésoaméricaine seront présentées ici comme une grille de lecture permettant de comprendre les références symboliques mobilisées autant dans les récits que dans les pratiques rituelles et agricoles totonaques. Je m'appuierai pour cela sur les analyses proposées par López Austin (1997) et Florescano (1999) pour la pensée préhispanique, mais aussi sur celles concernant les groupes voisins contemporains, Totonèques munixkan (Ichon 1969), Otomi (Galinier 1997) et Teenek (Ariel de Vidas 2002) notamment.

Afin de connaître la signification de ces pratiques, il est utile d'étudier d'abord les principaux récits de la tradition orale à Huehuetla concernant la cosmogonie totonaque. Les mythes de la création et du déluge nous livrent en effet l'explication de l'essence divine partagée par l'ensemble des êtres vivants, principe de co-essence qui se révèle être au fondement du rapport aux non-humains dans l'appréhension écologique totonaque.

La cosmologie fera l'objet de la seconde partie de ce chapitre. Bien que sur place le culte indigène soit en net retrait par rapport au catholicisme, notamment dans ses manifestations collectives (fêtes de fertilité, rituels dans les grottes, usage rituel du temazcal...) qui ont été abandonnées, l'omniprésence des éléments catholiques, notamment dans la sphère publique du culte, cache ou recouvre nombreux éléments « païens ». En fait, il semble que la force même du catholicisme soit associée à la vigueur des conceptions autochtones laissées sur le plan de l'implicite. Car, comme le montrent plusieurs exemples d'interprétations indigènes du catholicisme, cette séparation n'existe pas pour les Totonèques.

Ce ne sont pas seulement les pratiques rituelles quotidiennes, qu'elles soient liées à la fertilité agricole ou à la santé humaine, mais aussi les croyances concernant les différents Saints et Esprits-Maîtres (**Xmalana** ou *Dueños*) qui révèlent la vitalité d'une conception propre de l'environnement dont les conséquences pratiques sont observables dans les actions quotidiennes. Le rapport totonaque à l'environnement peut-être défini comme un rapport tutélaire aux

divinités et esprits-mâtres qui exercent une tutelle sur les espaces, les animaux ou les végétaux.

L'étude du rapport aux plantes, et notamment du cas particulier du maïs et de la personnification dont il est l'objet, permet de rendre manifeste les implications de cette conception tutélaire dans les pratiques rituelles liées aux cycles agricoles et à la santé humaine, illustrant ainsi l'idée de la « co-essence » qui existerait entre les êtres terrestres et les divinités.

La cosmologie mésoaméricaine et les représentations de l'environnement

La vision du monde, ou la cosmologie, peut être appréhendée dans différents domaines de l'activité sociale. Elle s'exprime notamment par le rituel et le récit mythologique (le premier reproduit parfois le second, ou en tout cas le mobilise souvent). Mais, dans le sud de la Sierra totonaque, une partie du culte et des rituels collectifs est aujourd'hui perdue, alors même que plusieurs éléments, notamment certaines danses rituelles (*Negritos*, *Quetzales*, *Santiagueros*, *San Migueles*, *Huehues*, *Tejoneros*...) se perpétuent, et que d'autres, comme la danse des *Voladores*, constituent des traits majeurs du processus de revitalisation de la culture et de l'identité totonaque.

Dès les premières semaines de mon séjour sur le terrain, il m'était clairement apparu que la plupart des Totonasques maintenaient une conception bien précise de leur relation à l'environnement, qui leur permettait d'abriter, pour ainsi dire, divers éléments cardinaux de la « vision du monde » totonaque. Les jeunes qui travaillent la terre perpétuent cette vision⁸¹.

En ce sens, on considère ici que les danses, les rituels, les pratiques agricoles et les récits mythologiques s'imposent comme autant de facettes d'un ensemble structuré relativement cohérent, qui, bien qu'inégalement partagé au sein de la population, correspond néanmoins à « une unité culturelle produite à partir de la logique de la communication » (López Austin 1997 : 14).

Tout autant que l'interprétation des matériaux ethnographiques, les récits recueillis nous permettent de rendre compte de la vitalité de certaines conceptions spécifiques du rapport à la nature, souvent liées à l'héritage mésoaméricain. Mais, il ne s'agit pas d'essayer de montrer en quoi les croyances religieuses des Totonasques du sud de la Sierra présenteraient encore une

⁸¹ Elle se perd par contre parmi ceux qui se distancient de leur culture par les migrations temporaires vers la ville de plus en plus fréquentes et prolongées. Le processus ne semble toutefois pas automatique, et notamment la qualité du lien personnel entre les jeunes et tel grand-père, grand-mère ou parrain ayant transmis ces connaissances contrebalance parfois l'expérience déstabilisante de la vie en ville.

continuité « résiduelle » avec les croyances mésoaméricaines. Car « les religions indigènes, religions nouvelles, issues à la fois de l'ancienne religion mésoaméricaine et de la religion chrétienne, ne sont identiques ni à l'une ni à l'autre cependant » mais le produit de cinq siècles « d'une vie coloniale aussi intense que rude » (López Austin 1997 : 11).

La plus forte acculturation dans le sud et la plus grande interaction inter-ethnique dans les hautes terres (Ahuacatlan) et le nord (Mecapalapa-Pantepec) expliquent en quoi celles-ci se différencient culturellement de la région de Huehuetla. Il est important de souligner ce point, car le pays totonaque n'a jamais été un espace homogène, constituant au contraire une région d'interaction culturelle et de superpositions ethniques. Un autre élément de différenciation déterminant serait la plus forte pénétration évangélisatrice dans le sud de la Sierra depuis l'époque coloniale (Stresser-Péan 2005). On ne doit donc pas être surpris par l'absence, à Huehuetla et dans les municipes voisins, de certains éléments, en particulier rituels, caractéristiques de la région haute d'Ahuacatlan comme la « fête des compères », *compadres-tlacuas*, d'influence nahua comme le montre Castro (1986) ou de celle du nord comme la fête de fertilité du *Tawilate*, décrite par Ichon. Par contre, en ce qui concerne la cosmologie, et malgré la forte acculturation, il existe de nombreuses [preuves](#) d'un fonds commun totonaque en parfaite adéquation avec la matrice cosmologique méso-américaine. C'est notamment le cas de la répartition dualiste des forces cosmiques entre les divinités régissant la sphère céleste, chaude, sèche et lumineuse et celles liées à la partie inférieure du cosmos, la moitié chthonienne, froide, humide, féconde et sombre. En raison de cette concordance avec le schéma d'interprétation des religions d'influence mésoaméricaine proposé par López Austin (1997), j'adopte ici certaines catégories de son analyse, notamment l'idée de circulation des « essences divines » et la notion de « répliques » qui y est associée.

Dans son analyse de *Tamoanchan* et *Tlalocan*, les « paradis de brume » dans la tradition préhispanique nahuatl, l'historien mexicain [explique que ces deux lieux sacrés recouvrent divers aspects des cycles de forces divines](#). *Tamoanchan* est la source des essences vitales, les « germes animiques » (López Austin 1997 : 7) à l'origine des êtres terrestres et *Tlalocan* est le lieu de régénération de ces forces d'origine divine. [Les deux paradis serait ainsi reliés entre eux par un « jeu des essences »](#) et la circulation permanente des essences entre ces paradis permettrait la régénération du cosmos.

L'auteur résume cette « théorie des essences » dans l'explication de l'origine des êtres dans l'ultime cycle de création du monde :

Les dieux étaient morts dans le mythe pour perdurer à l'intérieur des êtres de la création. Leur substance divine, « morte », était le fondement de la création de chacun des êtres terrestres. En mourant, ils étaient devenus les essences - les « âmes » - des pierres, des

arbres, des plantes, des hommes, des astres... Le grand agent de leur mort était le soleil, qui avait par ses rayons emprisonné la substance divine sous une lourde écorce. (López Austin 1997: 24).

Il en résulte que ces êtres terrestres participent de la nature divine, dont ils partagent l'essence en vertu de la division de la substance divine. Cette idée de la co-essence entre différentes entités terrestres et certaines divinités entraîne López Austin à reformuler la notion de « réplique » employée par Vogt (1970) à propos de la religion des Tzotziles de Zinacantan. Le terme s'applique par exemple à la co-essence entre l'idole et la divinité, entre l'être humain et son alter ego animal (*tonal*), la maison et le cosmos (dont elle est la représentation), le village et la montagne sacrée (*op.cit.* : 120). Il existe d'ailleurs une co-essence entre les êtres du monde puisqu'ils sont de la même essence divine. C'est cette co-essence qui rend donc possible un certain degré de communication entre humains et non humains à travers, notamment, les rêves, les prières et les rituels thérapeutiques.

Quelques éléments de la cosmogonie totonaque

À l'époque de l'enquête d'Ichon parmi les Totonas septentrionaux (le groupe linguistique *munixkan* autour de Mecapalapa), la vision du monde totonaque formait un système ordonné pouvant être représenté sous la forme d'un schéma dessiné directement par certains informateurs⁸² et complété par l'ethnologue grâce à l'interprétation des mythes et des rituels.

Alors qu'Alain Ichon était parvenu à relever en détail l'orientation des différentes divinités dans l'espace cosmologique et la symbolique associée des chiffres et des couleurs, je n'ai obtenu dans la région de Huehuetla que très peu de précisions relatives à ces aspects, même s'il faut reconnaître que la symbolique des chiffres (surtout le quatre et le cinq) et des couleurs (les couleurs du maïs par exemple) demeure récurrente dans certaines pratiques quotidiennes, agricoles ou rituelles. C'est sans doute en partie par le déclin de ces rituels, voire leur disparition dans certains cas (la fête de la fertilité, le rituel des semailles, l'abandon progressif d'une partie de la thérapeutique autochtone face à la médecine occidentale...) que l'on expliquera l'absence d'un système aussi élaboré dans la région d'étude.

Il reste que les éléments de cosmologie relevés à Huehuetla montrent encore une grande similarité par rapport au schéma cosmologique présenté par Alain Ichon (1969 : 12), avec certes quelques différences dans la nomenclature des déités dues aux variantes dialectales, ainsi que dans les associations respectives entre saints catholiques et divinités ou esprits totonaques. De

⁸² Notamment la « Vision du monde de Guadalupe Gaspar », Ichon 1973, p. 34.

telles variations révèlent plutôt une différenciation régionale et les similitudes d'ensemble (hiérarchie entre les divinités, division cosmologique de l'espace, rapport à la perte de l'âme etc.) suggèrent l'existence antérieure d'une cosmologie pratiquement identique dans sa structure, mais aujourd'hui partiellement désarticulée.

Parmi les divinités centrales nous retrouvons les « Pères » et les « Mères » (ici les grands-pères, **laktatajni**, et grands-mères, **laknanajni**), considérés comme les ancêtres génériques, et Dieu-Soleil (**Kinpuchinakan**, assimilé au saint-patron *San Salvador* ou Jésus Christ le Saint Sauveur).

La Vierge de Guadalupe **kimpaxkatzikan** (« notre mère sacrée ») représente le principe féminin de la fécondité, associée aux « Grands-mères » qui, depuis leur résidence marine, envoient le souffle de vie aux nouveaux nés.

Dans ce panthéon des divinités centrales nous retrouvons aussi *San Juan Aktsini'*, qui s'apparente à la figure mésoaméricaine du dieu de la fertilité (Ichon 1969: 115). Ce *Tlaloc* totonaque, dieu du tonnerre et de la pluie revêt cependant aussi un caractère destructeur puisqu'il menace l'humanité d'un nouveau déluge. Sans adopter une explication strictement écologique de l'importance de cette divinité dans la région, on peut souligner que les pluies violentes annonciatrices des dépressions cycloniques destructrices venues du Golfe du Mexique (l'un des dernières en octobre 1999)⁸³ donnent quelque crédit à cette perception. Mais à la différence des Totonagues du nord, ceux du sud de la Sierra reconnaissent un partage du pouvoir sur la pluie et les tempêtes entre **Aktsini'** et *San Miguel*, dieu de l'eau et de la pluie bienfaisante, à tel point que le mythe du déluge de *San Juan Aktsini'* se raconte dans la région indifféremment comme mythe de *San Juan* ou de *San Miguel*.

Parmi les divinités et esprits secondaires, **Kiwi Kgoło'** (« arbre vieux »), Maître des bois (**Xmalana Kakiwin** ou *Dueño del monte*) joue un rôle semblable à celui des *chaneques* parmi les Nahuas du sud-Veracruz (Blanco, Paré et Velázquez 1992), et à celui du *Montizon* de la région totonaque munixkan. Il punit ceux qui abattent des arbres sans avoir pris les précautions rituelles nécessaires et enchante les chasseurs pour les perdre dans la forêt. Nous verrons qu'on l'associe aussi à Saint Jean (*San Juan*).

⁸³ Des pluies torrentielles ininterrompues pendant les premiers jours d'octobre 1999, avaient alors causé de graves inondations et glissements de terrains dans les États du pourtour du Golfe du Mexique (Tabasco, Veracruz, Puebla, Hidalgo) provoquant plusieurs milliers de morts et des dégâts matériels considérables. A Huehuetla, s'il y eut quelques victimes dues à l'ensevelissement d'habitations sous les coulées de boues, c'est surtout la période de pénurie provoquée par la destruction des routes d'accès qui a marqué les esprits.

Pourtant, il semble très difficile actuellement de rencontrer un habitant de la région de Huehuetla qui exposerait sans reconstruction un tel « schéma cosmologique ». Non seulement je n'ai pu recueillir, même parmi les membres du Conseil des Anciens, un exposé d'ensemble d'un schéma cosmologique cohérent et détaillé (ce n'était certes pas mon objectif), mais, de plus, les récits relevés apparaissent comme des fragments incomplets si nous les comparons à ceux qui furent recueillis auparavant par Ichon dans le nord de la Sierra et même par d'autres auteurs ayant travaillé aux alentours de Huehuetla (Oropeza Castro 1947, Münch 1992).

Sans doute une reconstruction assez cohérente était-elle cependant possible et le résultat d'une telle tentative est présenté dans la figure 5, *infra*. Construit à partir de mes données ethnographiques, ce schéma reprend la structure proposée par l'informateur d'Ichon mais n'expose que les éléments clairement identifiés à Huehuetla. Il est donc forcément incomplet par rapport à une vision du monde cohérente construite consciemment par un informateur spécialiste⁸⁴. Il m'a pourtant semblé plus honnête de renoncer à un exercice d'interprétation et de synthèse excessive de l'information ethnographique afin de laisser en filigrane ce schéma unificateur qu'une comparaison avec les sources préhispaniques et coloniales d'autres régions mésoaméricaines nous permettrait d'ébaucher plus précisément⁸⁵. Car ce qui importe ici n'est guère la reconstruction ordonnée d'un héritage « érodé » à partir d'une mémoire indienne fragmentaire, mais au contraire le constat qu'une partie au moins des traditions orales et des conceptions cosmologiques sont encore actives dans la compréhension du monde dans le quotidien des Totonagues de Huehuetla, et de manière pratique dans leur rapport à l'environnement. Une étude complémentaire menée en ce sens est celle de Sánchez Olvera sur la cosmogonie de la demeure totonaque et les référents cosmologiques de l'architecture vernaculaire (notamment Sánchez Olvera 2006 : 65-68). L'auteur s'appuie certes principalement sur des données issues de la région de Papantla, mais il incorpore aussi certaines observations réalisées dans le village de Lipuntahuaca à Huehuetla.

⁸⁴ Mes données s'appuient sur les témoignages les plus divers, autant ceux de jeunes bilingues de moins de vingt ans que ceux de personnes âgées de plus de 70 ans, ainsi que de classes d'âge intermédiaires. Je n'ai pas spécialement cherché à obtenir de témoignage d'un spécialiste (guérisseur, sage-femme), cherchant au contraire une certaine représentativité parmi les différentes classes d'âge.

⁸⁵ De telles comparaisons sont développées par Ichon (1973) et plus systématiquement par Gruzinski (1988), López Austin (1997) et Florescano (1999).

**Figure 5. Rôles, domaines et répartition verticale des divinités et esprits-maîtres,
(à partir des données ethnographiques)**

Laktatajni, Grands-Pères, Veillent sur les Hommes	Laknanajni : Grands-mères : Conçoivent les nouveaux êtres	Kimpaxkatzikan, Vierge de Guadalupe : veille sur la fécondité et la santé des femmes, maître du travail du café
---	---	---

Kinpuchinakan San Salvador

DIEU CREATEUR,

Maître du maïs, des plantes, Garant de la
croissance et de la force des êtres vivants
avec l'aide du Soleil **Chichini'**

Tanchipxni, Pléiades : Aident le
Soleil

Papa', Lune : Responsable des
menstruations, action sur les cycles
reproductifs

Matanku, Vénus : Aide le soleil et les
hommes contre les monstres de la nuit et
de l'inframonde

Kinpuchinakan San Mikilh,

Saint Michel : Dieu de l'eau d'en haut et
des éclairs

San Migueles :

font la pluie et l'éclair protège les
hommes en punissant les arbres
habités par le diable

HAUT / Est/ Sud ?

BAS / Ouest/ Nord ?

S. Juan Aktsini' :

responsable des déluges,
maître des rivières en crue
(eau d'en bas)
maître des morts noyés

Kiwi Kgolo', « Vieil arbre» :

Protège les arbres, punit les bucherons
excessifs, enchante les promeneurs

Taskgoyut (ou duendes) : lutins ou
esprits maléfiques de la forêt

Xmalana tiyat, Xmalana chuchut

Maître de la terre, Maître de l'eau
peuvent provoquer la perte de l'âme

Xmalana Takgalhinin

Maître des animaux : protège les
animaux, punit les chasseurs excessifs

Tlajana, le Diable :

maître de l'eau de vie

Jukiluwa, « serpent-cerf »: garant

fertilité de la terre
source de richesse

Avant de tirer des conclusions plus poussées sur la vitalité actuelle de ces conceptions, il convient de présenter le corpus des récits mythologiques relevés dans la tradition orale de Huehuetla. Notons toutefois que l'enquête de terrain ne visait pas à plusieurs versions, les plus complètes possibles, de ces mythes, le constat de la présence de ces références cosmologiques dans la tradition orale actuelle et l'enregistrement de quelques versions, même fragmentaires, avaient été suffisants dans la mesure où un nombre important de variantes des principaux récits comme ceux relatifs au déluge ou à la naissance du soleil et l'origine du maïs avaient déjà été enregistrées dans la région du sud de la Sierra (notamment: Oropeza Castro 1947, Münch 1992, Oropeza Escobar 1998).

La création de *uyma kilhtamaku*, « ce temps, ce monde ».

Ichon (1969 : 44) signale que les Totonagues partageaient la conception cosmogonique des Nahuas sur la succession de quatre Mondes ou Soleils suite à différents cataclysmes. On ne retrouve pas à Huehuetla de référence explicite à l'existence préalable de « quatre soleils » ou âges et on se contente d'une référence plus générale à « un autre temps du monde, quand il n'y avait pas de lumière », antérieur à la création du soleil (et de la lune). Concernant la cosmogonie totonaque dans notre région d'étude, ce sont surtout les thématiques principales étudiées par Ichon qui s'imposent: 1) le mythe du déluge, 2) le mythe de la Création du Soleil et de la Lune, 3) le mythe du Dieu du maïs ; 4) le mythe de *San Juan Aktsini'* et 5) la Légende de Saint Joseph. Je n'aborderai ici que les quatre premiers thèmes.

La création du monde actuel : déluge et première aurore

Il existe en fait deux traditions traitant du Déluge : celle d'un déluge mettant fin à l'âge précédent, correspondant au mythe présenté par Ichon, et un déluge provoqué par Saint Jean - *San Juan Aktsini'*. Cette seconde version du déluge qui semble particulièrement vivace dans tout le sud de la Sierra et la région de la côte (Papantla) fait l'objet d'une étude détaillée de la part de Oropeza Escobar (1998), et elle sera analysée ici.

Ichon (1969) rapporte une version du mythe où prédominent les éléments indigènes : après les inondations mettant fin au quatrième soleil, les hommes antérieurs, transformés en poissons, meurent à la suite de la baisse des eaux. Un seul homme, qui coupait des arbres (pour ouvrir un champ de maïs), survit parce qu'il a été prévenu de l'imminence du déluge et s'enferme dans un

coffre ou une sorte de cercueil. Une fois l'eau redescendue, il allume un feu pour griller des poissons (donc en fait des hommes morts). Les dieux, dérangés par la fumée, envoient plusieurs oiseaux (le faucon, le vautour, la colombe) en émissaires afin de trouver le coupable. Celui-ci est alors transformé en singe : le singe était auparavant un homme, ce sont les dieux qui le transformèrent en anima. (Ichon, 1969: 46).

Par ailleurs le récit explique que les oiseaux émissaires ont pris leur forme et comportement d'aujourd'hui en fonction de leurs actes d'alors. Ainsi, le vautour, qui s'était arrêté pour manger un poisson mort, fut condamné à ne manger que de la charogne. De nos jours encore, il est recommandé de ne pas tuer les vautours, car ils peuvent incarner les esprits des ancêtres antédiluviens.

J'insiste sur cette fin du récit, car elle exprime explicitement une notion cosmogonique qui reste plus implicite dans d'autres récits de la région : les hommes antédiluviens sont transformés en animaux, donc les animaux actuels descendent des humains. Plus exactement, aux personnes indifférenciées des temps premiers succèdent ensuite un nombre croissant d'espèces, dont les humains. Cette idée est importante pour l'analyse de la conception totonaque du rapport à la nature.

Ichon a fort justement rapproché cette vision totonaque du déluge d'une version du mythe aztèque du quatrième soleil écrit en nahuatl dans une relation anonyme de 1558 (Ichon 1969 : 48). Certains passages de la version totonaque sont également très proches de la version reproduite dans le Popol Vuh des Mayas Quichés. Le mythe totonaque se situe donc dans une position intermédiaire entre les traditions cosmologiques propres aux deux pôles de la Mésoamérique, tout en révélant dans sa forme actuelle une certaine influence du christianisme. Ichon souligne que cette marque de l'apport européen se manifeste davantage dans les versions du sud de la Sierra. En témoigne le récit ci-dessous, recueilli à Xonalpu (Huehuetla), qui se réfère directement au Déluge biblique. José, un homme de soixante-dix ans, marié avec une sage femme, répondait à une question sur l'origine de tessons anciens trouvés dans une grotte de la région :

M1. Le Déluge 86

86 Les récits cités tels quels sont le fruit d'entretiens qui ont été enregistrés en totonaque par l'auteur – quelque fois seul, mais le plus souvent accompagné d'un traducteur - puis transcrits et traduits avec l'aide de différents étudiants bilingues du CESIK. Lorsque ce n'est pas le cas, la source est spécifiée à la suite de l'extrait, après le nom ou le pseudonyme du narrateur. **Les transcriptions en totonaque figurent en annexe.**

Il y a fort longtemps, rien n'existait, personne ne vivait dans ce monde et quand se termina le premier monde ou temps (**kilhtamaku**) commença ce qui est le monde actuel, mais ces grottes avec les vieilles céramiques existaient dès son origine. Quand commença ce monde il n'y avait personne, seulement de la forêt partout. C'est peu à peu que l'humanité commença à se multiplier.

Le monde ne disparut pas, les gens moururent. Le seul à s'être sauvé, c'est Noé.

Le monde antérieur se termina parce que les hommes commencèrent à vivre de manière désorganisée, ils ne se respectaient plus, ni même entre frères, ils ne croyaient plus en Dieu, ils vivaient et s'unissaient comme des animaux. Il y avait un homme qui s'occupait toujours des autres et qui pensait toujours à Dieu. Noé fut le seul à être averti pour qu'il se sauve du déluge en construisant une arche. Il ne l'a pas construite en deux ou trois ans, en effet trois cents ans passèrent pour sa construction. On lui dit aussi qu'il devait sauver tous les animaux qui existaient. Et les gens disaient de cet homme qu'il était fou. Mais Noé leur disait ce qui allait arriver, qu'il y aurait une tempête, le déluge, et c'est le seul homme qui s'est sauvé avec ses trois fils et tous les animaux qui existaient. Alors passèrent des milliers d'années pour que commence de nouveau un autre monde ou âge, jusqu'à l'an 1492, ici personne ne vivait, il y avait seulement du monde à Mexico.

(Entretien avec José. B., Xonalpu, mai 2001, voir transcription totonaque en annexe).

Malgré quelques détails confus ce récit montre une substitution presque entière aux motifs indigènes de ceux qui sont issus de la tradition judéo-chrétienne. Il est même très proche du passage biblique (Genèse 5,6) et révèle la marque du catéchisme, inculqué à partir des années 1950 et qui avait beaucoup marqué l'informateur cité.

Quelques éléments à l'interprétation incertaine se rapportent toutefois à la version totonaque du Déluge : il semble en effet que celui-ci a mis fin à un « premier monde », ou seulement à la première humanité - d'où les céramiques dans les grottes ? – alors même qu'il est dit que « personne ne vivait en ce monde ».

La dernière phrase surprend : quel sens donner à cette affirmation de l'absence d'humains dans la région de Huehuetla avant 1492 ? Cette date apprise à l'école marque-t-elle le début de l'Histoire ? Suite à ma demande de répéter, José précise qu' « il n'y avait presque personne, deux ou trois familles seulement, qui vivaient dans la forêt ». S'agit-il du souvenir flou de la dispersion de la population avant les « congrégations » coloniales ?

Cette substitution du Déluge biblique au mythe indigène de création n'est pas aussi complète dans l'ensemble du sud de la Sierra, comme le montre une variante intermédiaire recueillie par Oropeza Castro à Coatepec dans laquelle une séquence entièrement indigène fait suite à une première partie proche du récit de l'Ancien Testament. Dans cette version, après le déluge qualifié de « grand lavage du ciel » (**ti'akapu chankananka**) pendant lequel l'eau arriva jusqu'au ciel, l'unique survivant est un homme qui vénérât beaucoup Dieu (l'informateur emploie l'hispanisme **tyus**) qui, averti, s'était enfermé dans un coffre. Informé de la fin de l'inondation par sa colombe, l'homme sort de son refuge et découvre avec surprise un monde où

sont apparues les montagnes, jadis inexistantes. Les fourmis *arrieras* (**kixux**) lui révèlent la cachette du maïs (je reviendrai sur le mythe de l'origine du maïs). Accompagné de sa chienne, il s'installe dans une maison qui a survécu au cataclysme. Il plante les grains de maïs qu'il a pris avec lui. Pendant qu'il travaille dans sa *milpa*, sa chienne s'éclipse pour aller préparer les tortillas qu'il découvre toutes faites à son retour à la demeure ; il en va ainsi tous les jours. Un jour, soupçonnant la chienne, l'homme l'épie et la découvre en train de se défaire de sa peau animale avant de s'habiller en femme pour moudre le maïs. Il se saisit alors de la fourrure (**xuwa**, « la peau, le cuir ») pour la jeter dans les braises : la chienne gardera sa forme de femme et sera la compagne de l'homme. Le mythe s'achève sur une référence à des pratiques [anthropophages](#). La femme tombe enceinte et met au monde un bel enfant qui ne survit guère car elle le tue pour en faire des *tamales* (espèces de gâteaux de maïs bouilli fourrés). Ce drame est en fait dû à l'homme qui avait demandé un jour à sa compagne de préparer des *tamales* avec ses *tiernos* (« tendres », jeunes). Il faisait en fait référence aux courges qu'il venait de ramasser mais risquait en effet de provoquer cette confusion fatale. Il est intéressant de voir le maïs associé ici, sous forme de *tamal* de chair humaine, à un acte anthropophage envers l'enfant. Nous y reviendrons au moment d'étudier la pensée totonaque associée à la culture du maïs.

Cette version réunit le déluge, la création des montagnes, la découverte du maïs et la transformation d'une chienne en première femme. Or ces épisodes existent séparément dans les récits de Huehuetla. La référence à la version de Coatepec conduit à penser que les fragments de récits encore présents dans la tradition orale de Huehuetla formaient jadis des mythes entiers abordant les différentes thématiques de la création du monde. Cette version invite aussi à rattacher directement le mythe du déluge à celui de la naissance du soleil. En effet, l'épisode de la transformation de la chienne en compagne du premier homme de l'ère nouvelle (**xasasti kilhtamaku**) n'est pas inconnu dans la tradition orale de Huehuetla et on le retrouve dans un récit évoquant la disparition des hommes antérieurs au premier matin du monde. En fait, le thème du déluge semble être subordonné à celui, plus général, de la création du monde actuel, thématique regroupant différentes versions de la fin des « hommes d'avant » plus ou moins influencées par la vulgate chrétienne, associées ou non au Déluge ou seulement à la naissance du Soleil. Nous en avons pour preuve la version de la « création de la femme » recueillie à Huehuetla dans le cadre de l'édition du manuel d'éducation en langue totonaque (Morales Vázquez, 1998). Ici, point de référence au Déluge, mais seulement à l'apparition du Soleil. Dans ce texte, après avoir été avertis de la venue du nouveau Soleil qu'ils ignorèrent dans un premier

temps, les ancêtres décidèrent de fuir la première aurore en se cachant dans les montagnes. Tous ceux qui furent exposés au soleil moururent brûlés, sauf un homme qui travaillait dans la forêt et sa chienne (on notera sur ce point la correspondance avec la version du nord de la Sierra). Là encore, l'animal finit par se « déshabiller »⁸⁷ pour les mêmes raisons et voit disparaître sa peau originelle dans les braises. Mais la version se conclut sans mention de l'épisode du nourrisson ni référence apparente au catholicisme.

Il faudrait certes analyser un vaste corpus de récits circulant dans l'ensemble de la Sierra avant de conclure à une influence plus marquée du catholicisme dans les versions méridionales du mythe, mais telle semble bien être la tendance. Là encore se pose toute la question de la représentativité des quelques versions relevées puisque les traditions orales les plus diverses coexistent dans une même micro-région. Ainsi, dans la région de Huehuetla, où la marque du catholicisme fut et reste, *a priori*, plus forte que dans le nord de la Sierra, une version totalement indigène de la création du monde actuel côtoie encore la version du Déluge biblique. Cela incite à les considérer toutes deux comme les pôles extrêmes d'une tradition orale riche de nombreuses versions intermédiaires.

Le mythe de la naissance de Soleil (*Chi'chini'*) et Lune (*Papa'*).

Avec la création des astres solaire et lunaire, on retrouve l'idée d'un sacrifice par le feu de deux jeunes dieux ou jeunes hommes donnant chacun naissance à Soleil (**Chichini**) et Lune (**Pa'pa'**), selon un schéma proche du mythe aztèque bien connu relatif à la « naissance » du cinquième soleil : les dieux réunis à Teotihuacan désignent deux d'entre eux pour illuminer le monde : *Tecutzistécatl*, le riche, et *Nanauatl*, le pauvre. Ils doivent se précipiter dans un grand feu, mais *Tecutzistécatl* hésitant ne s'exécute qu'après que *Nanauatl* s'est immolé. *Nanauatl*, transformé en Soleil sort à l'Est alors que son adversaire devient Lune. Les astres demeurant immobiles, les dieux s'obligent à leur tour à l'auto-sacrifice pour que leur sang anime le Soleil.

Le court récit qui suit, recueilli à Lipuntahuaca auprès d'un membre du Conseil des Anciens, traite du premier matin du monde tout en faisant mention de céramiques abandonnées dans les grottes (comme dans la version du déluge citée plus haut). Il apporte des précisions sur le devenir des esprits des ancêtres :

⁸⁷ « **nchichí xtapuxtuma kxuwa chu luwa xa stlán tsumat wá** » : « la chienne enleva sa peau et c'était une très belle jeune femme ». Il n'est point fait état ici de l'habit de la femme, sans doute un rajout pudique dans la version de Coatepec !

M2. Les ancêtres enfermés dans les grottes

Soleil et Lune sont apparus ensemble, mais encore avant, Soleil et Lune n'existaient pas, tout était obscurité. On dit que la terre était penchée, jusqu'à ce que Dieu donne cette lumière du jour parce que Dieu était arrivé. Saint Michel (*San Miguel*) aussi aida à travailler jusqu'à ce qu'ils réussissent à réaliser ce qu'ils pensaient, ils éclairèrent le monde parce qu'il n'y vivait encore personne. Les ancêtres enterrèrent des meules, de petites cruches, de petites marmites, entre autres objets, ils avaient trouvé des morceaux de céramique, elle était très dure.

Avant, il n'y avait pas de soleil, tout était obscurité, quand arriva notre Dieu il nous donna la vie. Les gens qui vivaient ici étaient mauvais, c'est pour cela que ces gens furent enfermés dans les collines, dans les grandes grottes et on ne les laissa pas sortir. Si quelqu'un faisait quelque chose de mauvais là où sont les sommets, ils l'enfermaient aussi et ne le laissaient pas sortir.

Il était aussi dangereux de se promener dans les collines parce qu'ils étaient capables de vous attraper. Avant, oui, il y avait beaucoup de personnes mauvaises, mais maintenant on n'entend plus rien. Seulement, encore récemment, dans la forêt se promenait le maître, Kiwi Kgolo', on ne le voit pas, mais si on entend les bruits qu'il fait, des fois il faisait entendre sa voix, et si une personne le suivait, cette personne perdait son chemin...

(Entretien avec Miguel García G. membre du Conseil des Anciens, Lipuntahuaca, 7 février 2002).

Ce récit se réfère lui aussi à l'emprisonnement dans les montagnes des mauvais ancêtres lors de l'apparition du Soleil. En le recoupant avec les textes sur l'apparition des montagnes après le déluge (la transformation de la surface terrestre est évoquée ici indirectement sous la formule « la terre était penchée »), on est tenté d'en déduire la synthèse suivante : avant l'apparition du Soleil le monde était plat, ce sont les esprits des mauvais ancêtres, qui sont ici associés à l'esprit de la forêt **Kiwi Kgolo'**, qui soulevèrent les montagnes pour fuir la lumière solaire en se cachant sous terre. C'est exactement ce que rapporte la mythologie des Huastèques, voisins septentrionaux des Totonèques (Ariel de Vidas, 2002).

Miguel, auteur de ce récit, souligne par ailleurs que Saint Michel fut associé à l'œuvre de création du nouvel âge du monde. Cette précision est cohérente avec le fait que le saint qui préside le domaine de la pluie et de l'eau est considéré dans le cycle des festivités agricoles comme l'associé de *San Salvador* Jésus, le saint patron qui se confond avec Dieu le Père (**Kinpuchinakan**) et le soleil.

L'origine du maïs.

Il existe dans la tradition orale de Huehuetla deux versions de l'origine du maïs en rapport avec le début de l'humanité. Encore une fois, chacune tend à se rattacher à l'une ou l'autre des origines de la cosmologie totonaque contemporaine : soit à la tradition mésoaméricaine, soit au catholicisme et au culte du saint patron. Dans la première version, le maïs est enfoui dans une montagne et ce sont les *hormigas arriéras*, les fourmis ouvrières (**kixux**, *Atta ssp.*) qui en révèlent la présence à

l'homme (en la figure d'un chasseur perdu dans la forêt). Le pic noir à tête rouge (**chakan** ou *carpintero*, *Dryocopus lineatus* et *Campephilus g. guatemalensis*) aide les hommes à le récupérer en ouvrant la colline (voir récit M3 ci-dessous). La seconde version se rapporte au culte du saint patron Jésus *San Salvador* qui, déguisé en vagabond, offre un grain de maïs et une semence de tous les principaux cultigènes aux familles l'accueillant chaleureusement (voir infra, la section concernant le culte de *San Salvador*).

Le récit suivant, recueilli dans la communauté de Cinco de Mayo à Huehuetla, représente la version standard du mythe d'origine du maïs :

M3. Les fourmis et la découverte du maïs

Les grands-pères racontent que le maïs avait été trouvé dans une montagne d'où sortaient les fourmis muletières. Un homme qui passait vit qu'elles en extrayaient le maïs et mit un grain dans sa bouche, et en se rendant compte qu'il se sentait bien et qu'il n'avait plus faim, il dit à un autre homme : « C'est bon, ce que les fourmis emportent, c'est comestible et ça apaise la faim ». Plusieurs personnes se réunirent pour aller à la rencontre des fourmis et leur demandèrent : « D'où sortez-vous les grains de maïs ? ». Et les fourmis répondirent : « Là où on va le chercher, c'est très loin » et les hommes leurs demandèrent de les aider en leur montrant où se trouve le maïs.

« Vous ne pourrez pas y aller, c'est très loin », leur répondaient les fourmis, « attachez-vous à une corde et nous l'amènerons pour vous montrer que c'est loin ». Alors les hommes qui voulaient savoir où se trouve le maïs s'attachèrent à une corde et donnèrent l'autre bout aux fourmis. Celles-ci entrèrent dans la montagne et commencèrent à faire des nœuds dans le centre de la montagne, car en fait le maïs n'était pas très loin. Alors les hommes ne leur firent pas confiance et dirent aux fourmis : « Comme vous ne voulez pas nous dire où se trouve le maïs, nous allons vous attacher. » Et ils les ligotèrent très fort à la taille. On dit que c'est pour ça qu'aujourd'hui les fourmis sont toutes fines au niveau de la ceinture.

Et après ils allèrent de nouveau à la montagne et ils demandèrent au pic noir (**chakan** ou *pajaro carpintero*) de les aider. Il commença creuser la colline de son bec et elle s'ouvrit, mais il se blessa à la tête et commença à saigner. C'est pourquoi aujourd'hui, il a le dessus de la tête rouge.

Et les hommes se réjouissaient parce qu'ils pouvaient emmener le maïs. Les grains qu'ils ne purent rassembler restèrent dans la boue et le maïs commença à pousser. Vinrent alors des hommes qui n'étaient pas d'ici, ils venaient d'ailleurs, et ils emmenèrent ce maïs mais ne purent le semer. Alors les premiers qui avaient emmené le maïs leur dirent de faire bouillir les grains avant de les semer, et ils les trompèrent ainsi. Et ceux-là revinrent encore une fois car le maïs n'avait pas grandi, et cette fois on leur dit de moudre d'abord le maïs, car on ne voulait pas leur dire comment semer, bien qu'à cet endroit la *milpa* fût déjà très haute. Alors ceux qui venaient d'ailleurs s'énervèrent et se convertirent en air (en vent, **un**) et renversèrent toute la *milpa*. On leur dit : « Vous devez relever notre *milpa* d'abord si vous voulez qu'on vous dise comment semer ». Alors ils redressèrent les plants de maïs et on leur dit comment semer, c'est pour ça qu'aujourd'hui tout le monde sait semer le maïs et sait que le maïs est très important pour l'alimentation des hommes ».

(Manuel Méndez, Cinco de Mayo, février 2002. Récit recueilli en totonaque et traduit à l'espagnol par Antonio Mendez, étudiant du CESIK).

Nous sommes là peu éloignés du mythe nahua de l'extraction de la nourriture du *Tonacatepetl*

(« montagne des vivres » ou « montagne de notre chair ») qui situe l'origine du maïs et des autres aliments dans la montagne sacrée. Le dieu *Quetzalcoatl* les découvre et incite divers dieux à extraire les grains pour assurer la subsistance des hommes (*Leyenda de los Soles*, cité par López Austin 1997 : 49).

La proximité du récit de Huehuetla avec ceux de l'époque préhispanique (*Codice Chimalpopoca*, voir López Austin, 1990 : 329-330) et d'autres groupes actuels (en particulier chez les Teenek, Ariel de Vidas, 2002 : 408-409, mais aussi par exemple chez les Mixtèques, Katz 1995 : 127-139) mérite d'être soulignée.

Comme le note Florescano (1999) ce schème de la montagne de maïs, qui trouve son correspondant maya dans la « montagne primordiale des vivres » du Popol Vuh des Mayas Quichés, montre l'importance attribuée par ces peuples à la domestication de la céréale et s'inscrit dans une profonde tradition identifiant l'origine de la plante avec celle du cosmos, la naissance des êtres humains et le début de la vie civilisée. Ainsi :

Hun Nal Ye, le dieu de l'époque classique est la première déité américaine [connue] dont le corps même, l'épi, se transforme en [la matière constitutive](#) et en aliment des nouveaux êtres humains. Selon cette conception le dieu créateur et ses créatures ont la même origine et sont constitués de la même substance (Florescano, 1999 : 40, ma traduction).

Variantes

Dans certaines versions, le pic à tête rouge est seul à savoir comment cultiver le maïs et, de manière générale, les hommes sont trompés sur les procédés à employer à cette fin. La variante suivante, qui apporte une information sur l'alimentation de l'humanité avant la découverte du maïs, inverse le rôle des fourmis et de l'oiseau *chakan* et, tout en introduisant un troisième animal, le coati ou **xkuti** (*Nasua narica*, ou *tejon* en espagnol), elle rattache explicitement le mythe à la danse des *Huehues* encore pratiquée aujourd'hui :

M4. La découverte du maïs (variante) : le chasseur, le coati et le pic noir

Il y avait un homme qui se promenait avec son chien pour chasser les animaux. Mais comme, il n'avait rien eu, il retournait à sa maison. En chemin, il entendit les bruits du pic à tête rouge (*chakan*) et il vit aussi le coati (**xkuti** ou *tejon* en espagnol). L'homme fut très surpris et pensa leur tirer dessus, mais il ne le fit pas. Alors le coati s'enfuit, le chien le suivit, l'oiseau partit aussi. Mais, comme l'ascension de la montagne était difficile, le coati ne pouvait monter plus loin, encore moins le chien, ce fut donc l'oiseau qui arriva le plus haut. Alors l'homme attendit pour voir ce que faisait le pic. Il vit que celui-ci commençait à extraire du maïs du milieu de la montagne. Le coati voulut le rejoindre mais il n'y arriva pas. Alors l'homme retourna immédiatement à sa maison pour annoncer qu'il avait trouvé le maïs. Mais pendant ce temps le pic à tête rouge avait déjà ouvert une grande partie de la montagne. Le chasseur revint avec les siens, mais ils ne pouvaient pas monter. Celles qui purent monter pour extraire le maïs, c'étaient les fourmis « muletiers » [ou fourmis ouvrières]. Ce sont elles qui ont sorti tout le maïs. Ainsi se termine l'histoire, on dit aussi que c'est de là que commence la danse des *sitkam* (*Huehues*).

C'est ce qu'ils racontaient à propos du pic noir et de l'extraction du maïs. Avant, les gens ne connaissaient pas le maïs, ils vivaient des produits de la forêt, comme les pawas (ou *papas de monte*, *Dioscorea bulbifera*), les troncs de bananiers, et ils chassaient des animaux... un jour, un homme trouva dans la forêt le vieux maïs (ou maïs mâle, **kgolo' kuxi**), la graine se mangeait, elle avait la forme du capulin (*Conostegia xalapensis*), dans la fleur pendaient les graines. Et donc, avec cela les gens s'alimentaient.

(Entretien avec Miguel García G. Membre du Conseil des Anciens et José Juárez, Lipuntahuaca, 23/02/02).

Cette version permet de souligner que les danses rituelles pratiquées lors des fêtes totonaques font directement référence au passé mythologique et permettent, à travers leur chorégraphie mais aussi par la tradition orale qui s'y rattache, de réaffirmer la dimension cosmologique. De fait la danse *Sitkam*, aussi appelée *huehues* ou *tejoneros* (« chasseurs de coati »), raconte précisément cet épisode (voir Ellison 2006 pour une analyse détaillée). Elle est pratiquée lors de la fête patronale de Huehuetla (chef-lieu) mais aussi lors des fêtes patronales des villages sujets⁸⁸. Différents animaux empaillés sont hissés en haut d'un mât puis « descendus » par un chasseur, à l'exception du pic à tête rouge qui parvient au sommet. Le tronc est enveloppé de feuilles de bananiers, sans doute pour cacher le mécanisme de cordage destiné à hisser les animaux le long du mât et à faire jaillir de sa pointe un foulard rouge ou un drapeau mexicain au moment où le pic **chakan** atteint son but. Toutefois les exécutant de la danse, les *danzantes* ou **tantlinin**, expliquent que le mât et les feuilles « c'est le *monte* (la montagne, la forêt) ». L'extraction de l'étoffe au sommet du mât par le pic rappelle l'épisode de l'extraction du maïs par l'oiseau dans le récit mythique. Or les Totonagues attribuent une connotation solaire au pic (avec sa huppe rouge), de même qu'au foulard rouge et au drapeau national : dans une danse semblable décrite par Stresser Péan, c'est un soleil en papier qui émerge du mât (Stresser-Péan 1952). Cette association maïs-soleil est récurrente dans la cosmogonie totonaque et mérite une exploration plus poussée, car, comme nous le verrons plus loin, elle marque encore fortement les pratiques agricoles (dans leur association au calendrier des fêtes religieuses catholiques notamment).

Sur l'association entre maïs et soleil

Notons d'abord qu'elle ne surprend guère : non seulement Ichon l'avait mise en évidence chez les Totonagues du nord de la Sierra, mais on la retrouve aussi chez les Nahuas, les Tepehuas, et les Otomis. Comme le souligne López Austin, il s'agit en fait d'une constante mésoaméricaine :

⁸⁸ Fête de la Vierge de la Conception à Lipuntahuaca, fête de Notre Dame du Secours à Leakaman notamment.

« Le maïs entretient une relation de parenté significative avec le feu, le soleil et la fleur » écrit-il à propos du dieu aztèque de la nourriture humaine et du maïs, *Tonacatecuhtli* (López Austin 1997 : 29). Il est intéressant de noter que la fleur est également présente dans la danse totonaque des *huehues* : selon le « capitaine » de la danse de Leakaman, « le drapeau qui sort du mât à la fin de la danse, c'est les fleurs, c'est la forêt en fleurs pour honorer Dieu ». D'après un informateur de Lane (1981), antérieurement ce n'était ni un drapeau, ni un foulard mais une fleur de tournesol (**chichini-xanat**, « fleur de soleil ») en papier qui apparaissait, ce qui renforce encore le symbolisme solaire.

L'association entre fleurs, maïs et soleil s'impose dans nombreux rituels. Les offrandes de cierges en l'honneur des saints pour les remercier des récoltes de maïs représentent des soleils, des fleurs et des oiseaux, notamment le colibri qui relève du symbolisme solaire dans la tradition mésoaméricaine et que les Totonagues associent aujourd'hui au Saint-Esprit. De manière générale, toutes les offrandes offertes aux saints sont accompagnées d'ornements sophistiqués de colonnes de feuilles et de fleurs.

Münch (1992) a rapporté d'El Tajin (Papantla) une version très complète du mythe de la création du soleil et de la lune et de la naissance du jeune dieu du maïs. Cette variante permet notamment de comprendre le lien direct qui existe entre le Soleil et le Maïs. J'en propose ci-dessous un résumé car le récit réunit en un ordre chronologique et logique plusieurs thématiques qu'on ne trouve que de manière isolée dans la tradition orale de Huehuetla.

Les jumeaux du maïs (El Tajin).

Dans un autre âge, il n'y avait qu'une lumière très faible sur le monde, c'était le serpent lumineux, la Voie Lactée, dont la bouche était comme une grotte obscure. Quatre petits oiseaux, vieux et sages, libérèrent la « graine du soleil » qui était cachée sous la forme d'un jaune d'œuf dans une pierre. Ils jetèrent cette boule lumineuse dans une source où une jeune femme la ramassa et l'emporta entre ses dents. Elle l'avalait par accident et tomba enceinte. Neuf jours plus tard naquirent deux fils jumeaux, « l'un plus actif et léger, l'autre lent et fainéant ». Malgré les soins que lui donne sa grand-mère, la jeune fille mourut « comme la canne du maïs quand mûrissent les épis ».

Le Serpent Voie Lactée exigeait régulièrement qu'on lui livre une jeune fille (pour la dévorer). Les jumeaux le tuèrent en lui jetant à la bouche une pierre incandescente (métaphore du soleil ?). Il n'y avait donc plus de lumière et « beaucoup de gens se transformèrent en images de pierre ou en idoles ». La grand-mère allait souvent au pied de la colline Taj Win, où était tombé l'éclair pour la première fois. Les jumeaux l'épièrent : alors qu'elle disait qu'elle allait donner à manger à son époux dans les profondeurs de la forêt, ils virent la grand-mère monter sur un grand cerf blanc. Celui-ci se débattait, et au moment où il tomba au sol jaillit un terrible éclair créant un tel grondement que la terre trembla. La grand-mère et le cerf s'assirent ensuite pour manger. Ne pouvant croire que le cerf était leur grand-père, les jumeaux revinrent un jour pour le tuer, ce qu'ils parvinrent à faire après une difficile chasse. Ils furent alors convaincus que leur grand-père était un homme-éclair et que le cerf était son double nahual : « C'est pour ça qu'encore aujourd'hui les éclairs ont la forme des bois d'un cerf ».

Le premier jumeau, le plus vif, ressuscita son père (le grand-père devient ici le père) avec l'aide de *Kiwi Kgolo*, « son ami protecteur, l'arbre des profondeurs de la jungle, le Seigneur de la Forêt », qui l'aïda à retrouver les ossements. Le jumeau ramena son père - alors qualifié de « père du maïs - à la vie en exécutant quatre tours autour des os [une référence intéressant aux danses rituelles].(Résumé d'après Münch 1992).

Le premier jumeau qui deviendra par la suite le soleil est donc aussi le jeune dieu du maïs, comme dans la version rapportée par Ichon qui ne mentionne cependant pas de jumeaux mais constate l'existence de nombreuses analogies entre les exploits du jeune dieu du maïs et ceux des héros jumeaux du *Popol Vuh* des Mayas (Ichon 1969 : 75).

Ici, c'est **Kiwi Kgolo** qui dit au premier jumeau qu'il doit apprendre à semer le maïs. Le jeune « donne l'ordre aux animaux et aux arbres de l'aider pour sauver nos ancêtres de la grande obscurité et faire naître les nouvelles générations » (Münch 1992 : 289, ma traduction) :

Le jeune homme et futur dieu ordonne ensuite aux animaux de rassembler tous les grains de maïs dans une colline de El Tajin, car **Kiwi Kgolo** l'avait prévenu que la fin du monde des ténèbres approchait. Le premier jumeau fait alors préparer un grand feu. Il s'y jette et, s'embrasant complètement, se transforme et s'élève à l'Est. Un oncle jaloux essaie de faire de même, s'enroule dans les braises et prend le même chemin. Le jumeau fainéant et coureur de jupons, arrivé en retard, n'arrive qu'à se rouler dans les cendres et s'envole pour suivre son frère, mais selon les ordres du premier jumeau, les animaux lui donnent de fausses indications et il part à l'Ouest.

L'oncle jaloux revient alors pour prévenir « qu'ils réapparaîtront tous trois dans le ciel ». Pris pour un fou il est rossé, se transforme en chien et prend la fuite. C'est alors qu'il apparaît dans le ciel sous la forme de Vénus, l'Etoile du Matin. Tous les ancêtres meurent, le chien emporte leur âme au Soleil. Commence alors l'aurore, après « le jugement ». Les bons esprits des ancêtres sont envoyés par Dieu pour repeupler le monde en tant qu'hommes et femmes. Les moins bons sont réincarnés sous la forme d'animaux.

Suivent une série d'explications et de recommandations concernant la naissance et le rôle des sages-femmes, leur lien avec Vénus, puis l'histoire de la redécouverte du maïs, libéré de son rocher par le pic rouge (carpintero ou **chakan**) pour le bien de l'humanité.

Commentaires

Difficile de ne pas voir dans cette évocation du « jugement » une influence du catholicisme. Cependant nous retrouvons ici l'idée de l'origine humaine des animaux, réincarnations des esprits des hommes jugés moins bons.

Il faut noter le parallélisme entre la première étape de la création de la graine du Soleil et celle de la découverte du maïs : le jaune d'œuf, graine du soleil, fut libéré par quatre oiseaux qui tournent quatre fois autour de la pierre qui l'enfermait, le dieu du maïs ressuscite son père, le cerf-éclair, en sautillant quatre fois autour de ses os, de la même manière le maïs est libéré par le

pic à tête rouge qui vole quatre fois autour de la pierre. Le chiffre 4 apparaît donc intimement associé à l'acte de création. Si l'on prend en compte que l'élément central, c'est-à-dire respectivement la pierre contenant la graine du soleil, le tas d'os du cerf-éclair ou la colline cachant les grains de maïs, constitue le cinquième point, on peut avancer que chiffre 5 se trouve associé à la complétude de la création de la même façon que, aujourd'hui encore, le chiffre 5 représente la « plénitude », la « totalité » dans les rituels totonaques. Ainsi, à Huehuetla, lors des offrandes de cierges pendant les *mayordomías*, mais aussi lors de la veillée du corps d'un défunt, cinq cierges disposés en un carré et un point central représentent les quatre points cardinaux et le centre du monde, tout comme le font par exemple les cinq danseurs en haut du mât des *voladores*. Et pour affirmer le rapport étroit entre le dieu astral et le maïs, la population totonaque du municipe fait de son saint patron, *San Salvador*, associé au soleil, le garant de la fertilité en général et du maïs en particulier (voir *infra*).

Après avoir pris connaissance de la cosmogonie totonaque qui traite du rôle de plusieurs divinités dans la genèse du monde actuel, notamment celui du Soleil, de la Lune et du Maître de la forêt, **Kiwi kgolo'**, voyons maintenant quelles sont, dans la région d'étude, les croyances associées à ces divinités et esprits du panthéon totonaque.

2. L'exigence de respect : les divinités tutélaires et esprits-maîtres (xmalananin)

Comme dans le schéma cosmologique des Totonas septentrionaux, nous retrouvons, à Huehuetla, la même hiérarchie de divinités principales et secondaires où chaque esprit-maître préside à un domaine particulier (les plantes cultivées, la forêt, les animaux sauvages, les cours d'eau, selon les cas), à ce que nous appelons la « nature » (terme qui n'a pas d'équivalent en totonaque) et aux activités humaines associées. C'est pourquoi, et pour éviter toute sanction (accident, maladie, perte de l'âme) les Totonas prennent soin de demander au **xmalana**, à l'esprit-maître, l'autorisation d'intervenir dans la sphère qui lui correspond : au Maître des forêts (**Kiwi Kgolo'**) pour couper des arbres, au Maître de la Terre (**Xmalana Tiyat**) pour semer, au Maître des animaux pour chasser etc.

Parmi ces entités divines et esprits-maîtres, on distingue:

- Les astres :

- Le Christ-soleil assimilé au Dieu-patron *San Salvador*

- Les Etoiles – **Staku, Tanchipxni’, Matanku**
- La Lune – **Pa’pa’**
- Les Saints et les Esprits-mâîtres :
 - La Vierge de Guadalupe - **Kimpaxkatzikan**
 - Saint Michel (*San Miguel*), les Tonnerres et Saint Jean (*San Juan Aktsini’*)
 - Le Maître-Esprit de la forêt **Kiwi Kgoro’**, ou **Xwan xalak kakiwin**,
 - Le Maître des animaux – **xmalana takgalhinin**
 - Le Maître de la terre, **xmalana tiyat**, auquel est associé le serpent **jikuluwa**
 - etc.

Les astres

Le Dieu-Soleil ? Jésus San Salvador, *Kinpuchinakan*, garant de la production alimentaire

A propos de la place du Soleil dans la religion des Totonagues munixkan, Ichon écrit :

Le Soleil est le grand dieu totonaque, le Créateur, assimilé au Christ. (...) Le Dieu du maïs, « Maître de notre chair », est un aspect du dieu-soleil qui peut être comparé aux divinités nahuatl : Quetzalcoatl et Xochipilli. Si le Soleil créa le monde, le Dieu du maïs en sa qualité de héros culturel l’organisa. (Ichon 1973 : 104)

De même, les Totonagues de Huehuetla, associent le saint-patron **Kinpuchinakan** (*San Salvador*), donc le Christ, au Soleil et au Maïs. Il y a cinquante ans, les hommes lui adressaient une prière matinale en saluant le soleil par la formule « notre grand-père Dieu », **Kintata Tyus**. Córdoba, auteur de la première prospection ethnographique dans la région, écrit à ce sujet :

Comme le soleil « était un dieu ancien », de nombreux indiens ont encore la coutume de célébrer son apparition à l’aube en brûlant de l’encens. Actuellement, ils voient dans le soleil une manifestation du Tout-Puissant, même s’il peut aussi provoquer des maladies, des sécheresses et autres malheurs (Córdoba 1968 : 144, ma traduction).

Si ces prières saluant le soleil ne sont plus une **pratique courante**, on retrouve aisément la relation entre l’astre et Dieu dans l’exégèse des mythes, mais aussi, et surtout, dans le sens accordé à certaines pratiques agricoles. Par exemple, le maïs rouge (appelé **lhkgon**) est considéré comme le chef des espèces de maïs, car sa couleur est celle du sang du Soleil ou de Jésus (*San Salvador*). Le paysan appliqué veillera donc à ajouter des grains de maïs rouge dans ses semences à titre de

protection contre les bourrasques de vent (**ún**, ou *ventarrones*). Selon Kelly et Palerm (1952 : 115), le maïs rouge protège aussi le champ contre l'excès de soleil (sécheresse) et les éclipses.

Les caractéristiques de la divinité solaire sont aujourd'hui concentrées principalement dans la figure du Dieu-patron. En effet, *San Salvador* ne se contente pas du statut de saint-patron éponyme de Huehuetla (anciennement appelé « San Salvador Huehuetla »). Il se confond avec Dieu, **Kinpuchinakan**, dont il devient en quelque sorte la manifestation locale, associée au soleil (symbolisé par sa couronne **rayonnante**) et à la croissance des plantes cultivées, surtout alimentaires comme le maïs et le piment.

L'image de *San Salvador*, jalousement conservée sur l'autel principal est bien une « réplique », dans le sens attribué à ce terme par López Austin : il existe une « co-essence » entre l'image (ou l'idole) et la divinité qu'elle représente. Elle est en effet investie par l'esprit de **Kinpuchinakan**, et lorsque les précautions rituelles associées à son culte ne sont pas respectées, l'esprit de la divinité délaisse l'image. Afin de prévenir ce risque, il faut respecter l'image, lui apporter ses offrandes lors des fêtes, et seuls les *fiscales* ont le droit de la toucher et le devoir de la dépoussiérer. Elle est placée en haut de l'autel principal de l'église, dans une niche surplombant une réplique de la pyramide de El Tajin⁸⁹, et ne peut être déplacée (voir photo 15). On dispose d'une autre statue pour les processions. Celle-ci, conformément à la notion mésoaméricaine de division de l'essence divine, partage avec l'image principale les vertus de la divinité.

Dans la mémoire collective des Totonagues de Huehuetla, le Saint-Sauveur habitait originellement la grotte de Kgoyomachuchut, à côté de laquelle se trouvent des restes de temples préhispaniques. La tradition orale fait provenir ceux-ci de la première tentative de construction d'une église.

Comme le souligne López Austin (1997 : 120), les idoles indigènes ne sont pas qu'une représentation de la déité vénérée, mais elles en partagent l'essence et se voient ainsi dotées d'une faculté volitive.

« Les grands-pères avaient commencé à construire leur église à cet endroit [Kgoyoma Chuchut]. Mais les ingénieurs décidèrent d'abandonner la construction de l'église au Kgoyomachuchut, car l'endroit était trop petit. Et puis, il y avait une maladie. C'est pour ça que les monticules de pierres sont restés là, parce qu'ils n'avaient jamais fini de construire l'église.

Alors les gens transportèrent l'image là où est l'église maintenant. Mais Saint-Sauveur ne s'y plaisait pas et retournait toujours au Kgoyomachuchut. Quatre fois on l'avait déplacé, et quatre fois il était retourné au Kgoyoma. Jusqu'à ce que les grands-pères célèbrent les messes

89 Cette réplique a été construite au début des années 1990, dans la foulée de l'impulsion de la « Théologie indienne ». D'après le curé de l'époque, l'ancien autel datant de l'époque coloniale se trouvait en piteux état, une opinion qui n'est pas partagée par les métis qui virent d'un mauvais œil cette « indianisation » de l'église.

nécessaires en son honneur ». (Miguel García, membre du Conseil des Anciens, 01/06/01, Lipuntahuaca)

Cette tradition de la première tentative de construction d'une église à Huehuetla correspond-elle à une mémoire collective de l'abandon du site préhispanique de Huehuetla pour son emplacement colonial et la construction de l'église catholique ? C'est possible, et d'autres récits vont dans ce sens, mais c'est la divergence entre l'emplacement choisi par les hommes pour l'image physique incarnant la divinité et la volonté propre du saint patron et qui retient l'attention dans cet extrait.

Si l'esprit (**xlistakni**, « sa force de croissance ») de Saint-Sauveur abandonne l'image et quitte la communauté, il emporte avec lui ses bienfaits. Ainsi, la connexion du Saint Patron avec les semences et la fertilité est illustrée par l'explication que les personnes âgées donnent de la baisse de la production agricole aux cours des dernières décennies : il y a une quarantaine d'années, les *fiscales* auraient transporté l'image de *San Salvador* à un ruisseau pour la laver, ce qui offensa le dieu-patron, et depuis les récoltes ne sont plus les mêmes : « Avant il y avait beaucoup de tous les produits, depuis la terre s'est desséchée, elle recommence à peine à produire un peu plus ces dernières années » (entretien avec Bonifacio Vega Sánchez, 27/03/2000, Putlunichuchut).

Ainsi, **Kinpuchinakan** (Saint-Sauveur) confirme qu'il est la divinité à l'origine du don du maïs. Le récit suivant, dédouble celui de l'offrande du maïs extrait de la montagne sacrée :

M5. L'origine divine des semences

Mes grands-parents me disaient qu'ils savaient de leurs grand-parents que c'est Dieu (Kinpuchinakan) qui nous a donné la graine du maïs. Avant, il y avait un homme qui vagabondait par là, personne ne le connaissait mais c'était Kimpuchinakan, Dieu le Père, qui avait donné la graine du maïs. Il allait de maison en maison en demandant l'hospitalité. Si quelqu'un l'accueillait dans sa demeure, cette personne ne savait pas que c'était Dieu, car il avait l'air très pauvre et beaucoup de gens refusaient de lui accorder l'hospitalité. Mais ceux qui avaient de l'espoir, ceux-là lui offraient leur hospitalité et il voyageait avec beaucoup de graines de maïs, de piment, de tomates... et il en donnait une ou deux graines de chaque espèce, et il disait : « Plante la, il se peut que ça te plaise. » Il disait aussi : « Tu peux travailler peu, car ce n'est pas beaucoup de graines. » Mais la récolte se multipliait. Une personne avait semé les graines comme lui avait dit l'inconnu, et c'est alors que les gens comprirent qu'il ne s'agissait pas de n'importe qui, c'est là qu'ils comprirent qu'il s'agissait d'un dieu, et alors ils commencèrent à le recevoir très bien, et ils lui donnaient à manger car il s'habillait très simplement. Quand il arrivait à une maison et qu'on lui refusait le toit, alors il allait chez quelqu'un d'autre, on lui disait d'entrer, on le recevait bien en lui donnant à manger, et après avoir fini le repas, il donnait ses graines qu'il transportait dans une corbeille.

(Ent. avec Miguel G.G. et José García, Lipuntahuaca 07/02/02).

On reconnaît là facilement une interprétation indigène du Nouveau Testament : au lieu de proférer la Bonne Parole, Jésus Saint-Sauveur donne les graines des cultigènes aux plus humbles des familles qui le reçoivent dignement. Par ailleurs, il est dit que ce sont les gouttes de sang divin tombées sur la terre lors de la crucifixion qui ont donné naissance aux différentes plantes cultivées⁹⁰. Ce commentaire est à rapprocher du passage suivant du mythe totonaque munixkan de la Naissance du Soleil:

Au début le Soleil n'arrivait pas à s'élever dans le ciel et, comme il était très bas, ses rayons brûlaient tout. Après quatre jours d'attente, les oiseaux « lanceurs de flèches », primaveras, chachalacas reales, etc., lui tirèrent des flèches qui le firent saigner. C'est le sang du Soleil tombé sur la terre qui a engendré les plantes, les piments, les fruits... (Ichon 1973 : 67).

Pour les Tepehuas de Pisaflores, toutes les espèces de plantes naissent du sang de l'annulaire du Soleil coupé par les étoiles (Williams García 1963 : 232). Par comparaison, ces quelques exemples montrent à quel point les croyances de Huehuetla sont marquées par une plus forte prégnance du christianisme, elles qui font du sang divin répandu lors de la crucifixion le créateur de tous les cultigènes.

Les récits de l'esprit de Jésus Saint-Sauveur délaissant Huehuetla en raison d'une preuve de manque de respect ne manquent pas, comme celui qui rend explicites les conséquences d'un tel événement :

M6. Le saint patron emporte le pouvoir des semences

Ici personne n'est parfait dans le village. Mais quand ils ont construit l'église, il y a à peu près soixante dix ans, l'autre [chapelle] avait aussi ses images. Mais dans l'église se trouvait le Saint Patron et quand est apparue la nouvelle image, ils laissèrent l'ancienne derrière la nouvelle. Et la nouvelle était la plus adorée. C'est ainsi que le premier saint patron s'en est allé, car il pensait qu'on ne le respectait plus. Alors il est parti de notre village (Huehuetla). Bien qu'on le vît ici, ce n'était plus qu'une image. Mais de son esprit on disait qu'il était arrivé jusqu'au Veracruz, à Espinal. Alors, là-bas, à Espinal, commencèrent les bonnes récoltes, comme le piment, les tomates, le maïs, les haricots, comme il en était auparavant chez nous. Ce fut ainsi que le Saint Patron s'en était allé avec tout le pouvoir qu'il a. C'est pour cela qu'ici nous n'eûmes pas de bonnes récoltes.

Et c'est ainsi qu'il n'y eut plus de pluie. Bien que beaucoup de gens fissent leurs semailles, elles se séchaient immédiatement. Et ainsi la récolte était perdue, même si nous, qui sommes de ce pueblo, beaucoup de gens, priaient, ce ne fut plus jamais pareil.

(Entretien avec Miguel García, membre du Conseil des Anciens, Lipuntahuaca 20/02/01).

Une telle situation de famine obligea les gens à consommer les racines de bananiers, et divers tubercules, *camotes* (**manta**, soit *Ipomea batatas*) et ignames bulbifères (**pawas**, soit *Dioscorea*

⁹⁰ On retrouve la même tradition chez les Teenek à propos des plantes médicinales (Ariel de Vidas, 2002).

bulbifera). Or ces tubercules ne sont qu'occasionnellement consommés en temps normal, et ils revêtent une connotation négative : associés au monde sous-terrain et « froid », ils ne sont pas considérés comme une véritable nourriture, à l'opposé du maïs.

Pour remédier à cette situation, les *fiscales*, sur recommandation du curé, durent faire dire douze messes dans différents villages et bourgs de la région :

M7. Des messes pour redonner du pouvoir aux semences

Certains grands-pères savaient que le seul endroit où ils pourraient « donner foi en leurs semences » (leur rendre leur force), c'était là-bas, à Jalacingo. Et ainsi, chaque groupe de *fiscales* devait y aller chaque mois jusqu'à ce que tous les groupes de *fiscales* y soient allés. Alors, on leur a dit pourquoi ils souffrent ces conditions (de sécheresse).

Le curé leur a dit : « Ce qui vous arrive n'est la faute de personne si ce n'est de vous-mêmes, de la communauté, parce que vous n'avez plus eu foi en votre premier Saint Patron. Alors vint la punition. » Le curé leur a dit que même en faisant des messes ici en cette église, il ne serait pas si facile qu'ils arrivent à ramener le pouvoir du Saint Patron. Que ce qu'ils pouvaient faire, c'était de demander des célébrations eucharistiques en différents endroits où il y a des prêtres. Alors les *fiscales* lui dirent qu'ils reviendraient, mais que d'abord ils parleraient avec leurs gens pour leur dire qu'il fallait réaliser douze messes en différents lieux.

Et c'est ainsi qu'a pu revenir le Saint Patron, mais cela ne pouvait plus être comme avant. Ainsi, ils ne donnaient plus la foi aux récoltes, ou la force pour qu'ils aient de bonnes productions. Les gens commencèrent à s'inquiéter parce qu'ils n'auraient plus les mêmes récoltes. C'est ainsi que peu à peu, la pluie revint, après que le soleil s'était arrêté pendant quatre ou cinq mois. Et alors le maïs commença à pousser et donna ses épis, mais plus comme avant, bien qu'il pleuve de nouveau régulièrement (...). C'est comme ça que pour longtemps les gens étaient punis, peu à peu ils donnèrent du pouvoir à leurs récoltes et ainsi certains obtinrent de bonnes récoltes.

(Entretien avec Miguel García G., Lipuntahuaca 01/06/01).

On note ici avec intérêt que les semences accompagnent l'esprit du Saint Sauveur pour manifester le pouvoir fertile du Dieu-Patron jusqu'à Espinal, municipe situé dans les terres basses de Veracruz réputé pour ses bonnes récoltes de maïs et de piments, et où les paysans de Huehuetla allaient travailler comme journaliers pendant les années 1970. Le récit va même plus loin encore dans son interprétation de cette sécheresse (un fait avéré de l'histoire locale) en affirmant que l'absence du saint patron aurait eu pour conséquence tragique d'arrêter le soleil pendant plusieurs mois, la sécheresse étant ainsi perçue comme un arrêt du temps, ou plutôt de la course du soleil (le soleil « s'arrête », la saison sèche se prolonge anormalement au lieu de laisser place aux pluies).

Les villageois de Huehuetla suggèrent que c'est l'installation d'une nouvelle image qui a provoqué le départ de l'esprit du saint. Il n'est cependant pas anodin de remarquer que cette dernière « fugue » du Saint Patron coïncide aussi avec la période d'essor rapide de la caféiculture (un centre récepteur de l'INMECAFE est créé à Huehuetla en 1972), l'essor de

l'agriculture commerciale étant perçu par certains comme une offense envers le Saint Sauveur, maître du maïs.

D'autres récits font référence à d'autres offenses à l'encontre du saint patron, la dernière en date correspond à une modification de l'autel principal voulue par le curé contre l'avis des *fiscales*, et qui aurait provoqué cette fois des pluies torrentielles et la putréfaction du maïs. L'ensemble traduit une forme de complémentarité dans la conception des phénomènes météorologiques. Même si elles germent, les semences ne sont plus protégées contre les pluies torrentielles **que les Tonaques tiennent pour la manifestation excessive d'une force complémentaire à la force solaire de croissance de Saint-Sauveur**. Cela sera précisé une fois exposé le rôle attribué aux divinités associées à la pluie et à l'eau, *San Miguel* et *San Juan Aktsini'* (voir *infra*). On voit déjà se dessiner l'idée d'une polarité cosmologique entre forces divines complémentaires « chaudes » et « froides », classique dans la cosmologie mésoaméricaine. C'est en vertu de cette même logique, qui exige un équilibre entre forces cosmiques chaudes et froides, qu'en 2003 la sécheresse et la mauvaise récolte de maïs étaient expliquées comme étant dues à la guerre en Irak ! En effet, celle-ci représentait non seulement une offense envers Dieu (donc *San Salvador*) mais aussi une « surchauffe » du monde.

Ainsi, dans une commune association à la fertilité lors de la procession de la fête du Saint Sauveur (6 août) les deux images de *San Salvador* et de *San Miguel* sont décorées de colliers de piments verts et rouges en référence aux bonnes récoltes qu'ils ont favorisées (voir photos 13 et 14). L'idée de bonne récolte est en effet associée à l'abondance de piment et on se réfère parfois à la profusion de nourriture par l'expression « il y a beaucoup de piment » (**lhuwa anan pin**). La dernière partie du parcours de la procession autour de l'église est encadrée par deux haies de bambous de 6 à 8 mètres de haut ornés de feuilles de *tepejilote* ou palmier camedor (**lilhtampan**, *Chamaedora oblongata*) et de fleurs rouges (**xkatiyawat**, *Canna indica*) et oranges (de l'espèce **muwis**, *Psittacanthus calyculatus*, aussi appelée *Flor de San Salvador*). Cette haie est appelée **kutuj kiwi** mais aucune explication de cette coutume n'a pu être recueillie, si ce n'est l'idée qu'il s'agit « d'amener la forêt dans le chef-lieu ». Cette mise en scène végétale évoque aussi fortement l'idée de fertilité autour de laquelle tourne la fête du Dieu-Patron.

Les Etoiles

Associées au Soleil, les étoiles (**staku**) réitèrent chaque nuit l'action des rayons du Soleil au

premier matin du monde, quand les mauvais esprits furent enfermés sous une écorce pesante :

Les étoiles aussi ont leur travail, par exemple là où une pierre veut prendre vie, immédiatement elle est frappée par une étoile, pour qu'elle ne devienne pas vivante et c'est pour ça que nous croyons qu'on nous aide, car il se peut que la pierre se convertisse en animal qui peut nous dévorer, c'est pour ça qu'elle était dangereuse (Bonifacio Vega, Putlunichuchut, 04/06/03).

En l'absence du soleil, les pierres risquent de retourner à l'état animé, notamment sous la forme d'un jaguar ou d'un serpent, les étoiles sont donc les « gardiens » de l'humanité :

M8. Les étoiles, aides de Dieu

Les étoiles ont une fonction très importante pour la vie des hommes. L'étoile Matanku (Vénus) apparaît en mai, les étoiles de la constellation Tanchipxni (les Pléiades) cheminent aussi avec le temps, et les autres étoiles restent fixes dans leur position jusqu'à ce qu'arrive leur moment de tomber. Avant on disait beaucoup qu'il est dangereux de sortir quand il fait nuit. Une fois, je suis sorti la nuit pour aller pêcher vers Reyes, on ramenait beaucoup d'écrevisses, et là-bas il y avait des rochers énormes, mais ces pierres étaient tachées de rouge et j'ai vu comment une étoile leur est tombée dessus. Alors mes grands-parents m'ont dit que pendant la nuit, s'il n'y a pas d'étoiles, c'est dangereux parce que tout ce qui existe d'inerte dans ce monde peut à ce moment donner la vie. Peut-être se transformer en serpent, c'est pour ça que les étoiles surveillent ce qui se passe dans l'univers. Ce que j'ai vu dans le ravin en est un exemple, probablement la pierre commençait à donner la vie et c'est pour cela qu'une étoile l'a frappée. (Entretien avec Miguel G.G., 23/02/02, Lipuntahuaca, Huehuetla)

Vénus et les Pléiades sont les plus importantes de ces étoiles qui aident le Soleil. Or il est dit de la première, **Matanku**, qu'elle apparaît au mois de mai, alors que l'apparition des secondes, **Tanchipxni**, précède le solstice d'été : c'est pourquoi elles sont associées à la fois au soleil, dont elles annoncent le point culminant du cycle dans l'hémisphère nord, et à la fin de la saison sèche marquée par la fête de Saint Jean **Aktsini'**.

Notons enfin qu'une interprétation commune associe le Diable ou **Tlajana** (litt. « le vainqueur »), aux êtres terrestres inanimés dont il serait le Maître et qu'il voudrait réanimer pour qu'ils dévorent les hommes : l'opposition indigène entre forces célestes solaires et forces chthoniennes se double donc d'une réinterprétation de l'antinomie chrétienne entre Dieu et le Démon.

La Lune – Pa'pa'

Nous l'avons vu dans la cosmogonie, Lune - **Pa'pa'**- est le rival masculin de Soleil (**Chi'chini'**). L'astre est cependant étroitement associé à la fécondité féminine ainsi qu'à la croissance des plantes. Dans les différentes versions de la création du soleil et de la lune, le jeune homme ou

jeune dieu fainéant qui sera transformé en Lune, avait une réputation de coureur de jupons. « Lune » est étroitement associé aux cycles de la fertilité féminine. Responsable des menstruations, ses phases affectent autant la croissance des plantes que celle des fœtus. C'est d'après elles que l'on définit en partie les moments favorables pour les semailles et la récolte du maïs (voir *infra*, chapitre 7).

Opposé au Soleil, Lune se rapporte à la sphère obscure et froide du monde. Il court toujours après Soleil, et les éclipses (de soleil ou de lune) sont perçues comme la manifestation du combat entre les deux astres quand la lune a atteint le soleil : on dit que Lune « mange » (**wakam**) le soleil. Ce moment est particulièrement néfaste pour les femmes enceintes. Faute de s'être protégées à l'aide d'un miroir, d'une épingle à nourrice ou d'une bande de tissu rouge – voire d'une monnaie en cuivre à San Juan Ocelonacaxtla - glissés dans la ceinture, elles risquent de mettre au monde un enfant muet ou mal formé. Dans le nord de la région totonaque, on recourt à une aiguille ou une épingle à nourrice ; chez les Aztèques les femmes enceintes utilisaient une lame d'obsidienne (Ichon 1969 :97).

De même, les champs de maïs doivent être protégés contre le flétrissement dû à l'éclipse par des bandeaux (*listones*) rouges ou des petits miroirs. Ces parallèles entre la croissance du maïs et celle des humains seront analysés au chapitre suivant dans le cadre des pratiques agricoles.

Saints et Maîtres - Xmalananin

***Kimpaxkatzikan*, « Notre Mère sacrée », la Vierge de Guadalupe**

Pour les Totonques du sud, la Vierge de Guadalupe est **Kimpaxkatzikan**, « Notre Mère Sacrée », qu'ils traduisent en castillan plus souvent par *la Virgen Maria* que par *Virgen de Guadalupe*. Les métis préfèrent cette dernière dénomination de la Sainte Patronne nationale (et officiellement « impératrice des Amériques ») à qui ils confèrent une importance bien supérieure à celle du Saint Sauveur, *San Salvador*. Toutefois, si les Totonques ne sont pas aussi « *guadalupanos* » que les métis (à Huehuetla, les groupes de pèlerins se rendant au sanctuaire de Tepeyac sont presque exclusivement constitués de métis), leur culte à la Vierge Marie entre bien dans le modèle national proposé par Eric Wolf (1972). Ils l'associent en effet à la fertilité de la terre et à la reproduction humaine, dans la continuité de la figure de la Déesse-Mère *Tonantzin*, en même temps qu'ils se l'approprient comme un symbole d'identité national et local de manière distincte des métis.

Pour les Totonagues, « Notre Mère Sacrée » est étroitement associée à la naissance. D'après Ichon, elle synthétise une multitude de divinités féminines, les **Na'tsi'itni** (« Les Mères ») qui depuis l'Est envoient le souffle de vie aux nouveaux nés (Ichon 1973 : 120) et comme celles-ci, qui « demeurent à l'Est, dans la mer », elle relèverait également du monde aquatique. Dans certaines versions du mythe de *San Juan Aktsini*, c'est d'ailleurs un cheveu de la Vierge qui retient celui-ci au fond de la mer.

La Vierge est par ailleurs considérée comme la patronne du café et sa fête, le 12 décembre, est célébrée dans le chef-lieu comme la « foire du café ». Les commerçants métis du chef-lieu organisent à cette occasion une *feria* de plusieurs jours, avec des rodéos (*jaripeo*), différents concours sportifs et un bal, ainsi que le départ des membres de l'association du *Fuego guadalupano* désirant se joindre aux pèlerins qui se rendent chaque année au sanctuaire national de la Vierge à Tepeyac, aux abords de la ville de Mexico.

Les Totonagues célèbrent plusieurs *mayordomías* en l'honneur de la Vierge. En plus des processions et offrandes de cierges organisées par les *mayordomos*, les groupes de *fiscales* des différents villages ainsi que le Conseil des Anciens préparent chacun une offrande exposée sous un abri de feuilles devant le parvis de l'église (voir photo 18). Ces offrandes de fruits et de produits agricoles rappellent celles qui s'amoncellent sur l'autel domestique lors de la fête des morts et ne sont pas sans évoquer l'image mésoaméricaine du *tlalocan*, séjour des morts et pourtant lieu d'origine de la fertilité et du principe vital insufflé aux nouveaux nés (voir photos 15 et 16). Il n'est donc pas étonnant que, à Huehuetla, « Notre Mère Sacrée » présente certains aspects de la divinité patronne des sages-femmes, qui complètent sa qualité première de mère de Dieu (de **Kinpuchinakan San Salvador**). Par contre son identité avec la Vierge de Guadalupe, symbole religieux national et en tant que tel mis en avant par la population métisse et dans une moindre mesure par les curés, en fait un enjeu des relations entre métis et indiens en terme d'appropriation du symbole dans la sphère publique. C'est ce que révèle l'exemple de l'apparition de la Vierge sur le petit site préhispanique de l'« ancien Huehuetla » dans la communauté de Lipuntahuaca sur le lieu que les Totonagues tiennent pour le berceau fondateur de la communauté territoriale, le **chuchutsipi** de Huehuetla (voir chapitre 5).

***San Juan Aktsini'*, dieu du Tonnerre**

San Juan Aktsini' est la divinité de l'orage ou de la tempête. Alors que saint Jean Baptiste, est associé au feu dans les croyances européennes (les feux de la Saint-Jean), Aktsini' est en général assimilé au dieu totonaque du Tonnerre (Ichon 1973 : 123). Dans le nord de la Sierra,

saint Jean, lié aux « Tonnerres » (les quatre piliers du monde), possède une personnalité de chasseur, de paresseux et de grand buveur – point commun avec Tlaloc, l’ancienne divinité aztèque de la pluie, également patron de l’ivresse (Ichon 1973 : 123). Comme le souligne López Austin, « pour les Totonagues, chacune des forces cosmiques est régie par son gouvernant » (López Austin 1997 : 141) : alors que le Soleil gouverne la partie chaude et sèche du monde, *San Juan* commande la partie froide et humide. C’est pourquoi le sang du Soleil (ou du Christ) a donné naissance aux cultigènes qui poussent en surface à la chaleur de ses rayons, tandis que, pour les Totonagues du nord du moins, *San Juan* a engendré les tubercules et tout ce qui pousse sous terre grâce à la pluie (Ichon 1973 : 126). Le récit (M6) qui évoque les conséquences du départ de l’esprit du Dieu-Patron Saint-Sauveur semble indiquer l’existence d’une relation entre les tubercules et Saint Jean puisque, à la différence des autres cultigènes, les tubercules ne paraissent pas affectés par cette absence. Par ailleurs, dans toute la région totonaque, Saint Jean ou *San Juan Aktsini’* est le Maître des morts noyés, et se confond parfois avec le Maître du gibier (**Xmalana Takgalhinin**) ou le Maître de la Forêt (**Kiwi Kgolo’**) aussi nommé **Xwan xalak kakiwin**, « Jean de la forêt »⁹¹. À Huehuetla, on l’appelle aussi *Juan Loso* sans doute par influence de la tradition européenne autour de Jean de l’Ours (*Juan del Oso*)⁹². Il est réputé résider au fonds de la mer d’où il attend qu’on lui annonce sa fête (le 24 juin) pour provoquer un déluge. C’est sans doute pourquoi, une nuit de début juin, un orage d’éclairs suscita ce commentaire de la part de mon hôte Manuel : « *Juan Loso* commence à sortir de la mer, il veut qu’on lui fasse sa fête, il veut ses « poulets », c’est-à-dire ses chrétiens ». En effet, responsable des noyades, *San Juan Aktsini’* est avide d’âmes humaines et, dans ce contexte, les poulets sacrificiels deviennent une métaphore de la chair humaine. Les âmes des morts noyés l’accompagnent en tant qu’aides.

San Miguel, Dieu de la pluie et de l’éclair

91 Parmi les Nahuas de Cuetzalan, proches voisins des Totonagues méridionaux, l’esprit *Tepeyolo*, « cœur ou esprit de la montagne » est aussi appelé *Juan del Monte* en espagnol et occupe un rôle semblable à *Kiwi Kgolo’* l’est chez les Totonagues (Aramoni 1990 : 161).

92 Ce conte, dont différentes versions existent dans presque toutes les traditions orales européennes – en France on le connaît surtout dans les Pyrénées – évoque les épopées d’un géant, mi-homme, mi-ours, né d’une fille qu’un ours avait enlevée et enfermée dans sa caverne. Étrangement, il existe à Huehuetla une tradition orale parallèle où l’ours et l’enfant homme-ours sont remplacés par un singe et un enfant homme-singe, né dans la grotte du singe qui a enlevé une femme du village (Troiani 1989). Cette narration acquiert toutefois une profondeur symbolique particulière dans le contexte cosmologique mésoaméricain, car dans la tradition totonaque les hommes antédiluviens furent transformés en singes, et les grottes représentent un lieu de communication avec les ancêtres antédiluviens.

Les croyances totonaques autour de *San Juan Aktsini'* renvoient au complexe mésoaméricain du *Tlalocan*, le domaine de l'eau et des âmes des morts noyés, qui est aussi la montagne sacrée des richesses où sont générées les semences et les forces fertiles.

Pourtant les choses se compliquent dans le sud de la Sierra. Les fonctions attribuées à Saint Jean dans le nord y reviennent en partie à Saint Michel, qui prend l'ascendant dans la hiérarchie divine. C'est non seulement le cas à Huehuetla mais aussi dans les municipes voisins, notamment à Zozocolco où, d'après González Peralta (2001), le saint-patron éponyme *San Miguel* cumule les caractéristiques de Maître de l'éclair, de la pluie et des sources et celles de la divinité solaire.

À Huehuetla, *San Miguel* partage la vedette avec *San Salvador* dans la procession de la fête patronale. En totonaque, on l'appelle **Kinpuchinakan Mikilh**, « notre Dieu Miguel » ou « Notre Patron Miguel » parce qu'« il est aussi le chef, le patron du pueblo » (**nachuna xpuxko kachikin**). Il occupe donc une place hiérarchique pratiquement équivalente à celle du Christ-Soleil (*San Salvador*). En effet, la charge positive du Dieu de la Pluie unique du nord (**Aktsini'**) est ici réservée à saint Michel, alors que saint Jean **Aktsini'** n'en conserve que les caractéristiques les plus néfastes (les Totonagues du nord associent aussi **Aktsini'** au Diable).

De plus, saint Michel est principalement associé à la pluie, c'est-à-dire « l'eau d'en haut », alors que saint Jean ou *Juan Aktsini'* gouverne plus précisément les rivières, c'est-à-dire « l'eau d'en bas », ce qui renforce la proximité céleste de saint Michel avec la divinité solaire.

Au-delà de ces distinctions, saint Jean et saint Michel forment cependant un couple inséparable. *San Miguel* est le Maître de l'éclair (**xmalana makgaxkakanat**) et de la pluie que celui-ci annonce. Il est multiple, car les *San Migueles*, ou *Truenos* sont ses avatars chargés de déverser la pluie nécessaire à la croissance des plantes. Saint Michel est le **puxko**, le chef, et saint Jean, Maître de la mer, de la tourmente et des rivières en crue lui est subordonné : « Notre Dieu *San Miguel* est celui qui sait faire la pluie. Le patron saint Michel avait ses *mozos*, ses aides, comme Aktsini', le maître de la mer, de là commence la pluie et San Miguel leur fait faire tomber la pluie. Des fois quand tombe l'éclair sur les arbres, si quelqu'un vit à côté alors il peut aussi en être touché, mais c'est aussi lui qui nous aide pour vivre [grâce à la pluie] » (Entretien avec Miguel García García, Lipuntahuaca, 7 février 2002).

En fait, *San Miguel* et *San Juan* sont si étroitement associés à Huehuetla que le mythe

d'**Aktsini'**, populaire dans toute la région du sud de la Sierra et de Papantla y est connu comme *cuento de San Miguel* (voir transcription en annexe)⁹³.

Dans la version standard de ce mythe commun à toute la zone totonaque, un certain Juan est accueilli chez les Tonnerres. Ceux-ci vivent en général dans une montagne⁹⁴. Juan est soumis à différentes épreuves, comme dans la version de Huehuetla, puis il est chassé de la demeure des dieux après avoir provoqué un déluge. Une fois maîtrisé par les dieux-Tonnerres, il est ensuite enchaîné au fond de la mer, où il gît en position assise. À l'approche de la Saint-Jean (24 juin), il demande quand on fêtera son anniversaire, mais les Tonnerres le trompent sur la date pour éviter qu'il ne provoque un nouveau déluge, ils ne le lui disent qu'une fois la fête passée. C'est pourquoi on l'entend rugir du fond de la mer dès les semaines précédant la Saint-Jean, alors que la saison des pluies commence.

Ce dernier épisode manque dans la version recueillie à Putlunichuchut (voir M14 en annexe D), ce qui, de même que le caractère anonyme de l'homme transporté dans la demeure des tonnerres (et le fait que ceux-ci ne soient nommés qu'en tant que *San Migueles* et non comme « Tonnerres ») est commun aux versions plus fortement marquées par le catholicisme (Oropeza 1998 : 138, 148). Ainsi, dans la version de Huehuetla, Juan perd son nom et les vieux dieux deviennent des anges, les *San Migueles*, le mythe perdant une partie de ses références cosmologiques.

Cela ne signifie cependant pas qu'on ne retrouve pas à Huehuetla une version plus proche de la version standard énoncée à la fois dans l'œuvre d'Ichon et dans celle d'Oropeza. De fait, on y raconte aussi que Saint Jean veut connaître la date de sa fête et que les premières pluies torrentielles sont dues à sa colère quand il s'aperçoit que celle-ci est passée. Lors d'une conversation sur le calendrier, Manuel, qui ne parle que le totonaque précise : « **Aktsini'** est le Maître de la rivière, on l'appelle aussi saint Jean Baptiste (*San Juan Bautista*). Sa fête est le 24 juin et il ne pleut pas ce jour là, mais il demande le 10 et le 15 quand va être sa fête. Ces jours là, il pleut beaucoup ».

On retrouve aussi les croyances associées à *Juan Aktsini'* dans l'explication des dangers des rivières en crue. Pendant la saison des pluies, les eaux des rivières grossissent très vite. Ainsi, la petite rivière du Tehuancate qui reste en général souterraine peut, au cours de la saison des pluies, se transformer presque en un instant en une rivière tumultueuse entraînant dans sa course troncs d'arbres et rochers qui s'entrechoquent. Inutile de préciser que la gorge est alors infranchissable. Lors d'un tel orage, un adolescent de Lipuntahuaca m'expliqua ces bruits de

⁹³ Cette tradition orale est finement analysée par Oropeza Escobar (1998) à partir d'un vaste corpus.

⁹⁴ Dans une version issue de la communauté de El Tajín, leur demeure se trouve à l'intérieur de la Pyramides des Niches (Oropeza 1998 : 89).

roulements sourds : « Ce sont les morts noyés qui font la fête. Les âmes (*anima*) des noyés hantent les lieux de leur décès, quand l'eau monte il ne faut pas s'approcher de la rivière : on risque de s'y noyer, leurs âmes peuvent te tromper et tu vas tomber dans l'eau ».

Le bouillonnement tumultueux de l'eau de la rivière aurait un effet hypnotiseur et pourrait provoquer une chute fatale dans la rivière (Lozada Vázquez 2008 : 150). Ichon rapporte justement que les âmes des morts noyés vont rejoindre *San Juan* pour l'aider à creuser le lit des rivières et lui attirer de nouvelles victimes (Ichon 1973 : 131).

Si les âmes des morts noyés sont les aides de *San Juan*, pendant les orages qui précèdent la fête des morts (**Santujni**, la Toussaint), on dit que, quand il y a des éclairs, ce sont les « anges » ou « les esprits des morts » qui passent, « ils travaillent avec *San Miguel* ». Ce dernier aide les défunts à retourner au village pour leur visite annuelle parmi les vivants⁹⁵. La période de l'approche des esprits invisibles des morts est d'ailleurs périlleuse, car les esprits errent sous forme de « vents » ou de « souffles » néfastes (**un**, ou *mal aire* en espagnol). Il est alors dangereux d'utiliser certains objets associés aux éclairs et on doit éviter de faire du feu lorsque le tonnerre gronde. Une femme en train de moudre le maïs s'arrêtera et attendra la fin de l'orage pour terminer de préparer le repas, car sinon la foudre pourrait tomber sur la hutte. Il en est de même du travail avec tout objet métallique ou brillant. On dit que « les Anges n'aiment pas que l'on travaille quand ils passent »⁹⁶. A Lipuntahuaca par exemple, on explique par cette croyance la mort récente d'un voisin frappé de la foudre alors qu'il creusait la terre avec une pelle ou celle d'un enfant qui voulut écouter la radio.

La nécessité d'éviter ces activités ne répond pas en soi à une causalité électrostatique (éviter l'usage des objets qui selon une telle logique - la nôtre - sont susceptibles d'attirer la foudre). En effet, comment expliquer alors le danger de l'usage du **xwati**, la meule à maïs en pierre, ou de « faire des galettes de maïs », **xta'ka'nan nchu**, ce qui implique que l'on frappe des mains pour aplatir la pâte, actions qui ont en commun d'être bruyantes. D'après une analyse structurale du mythe de *San Juan Aktsini'*, Oropeza Escobar (1998 : 124) explique que ces procédés relèvent d'une logique commune fondée sur l'analogie, qui consiste à se protéger des phénomènes néfastes en évitant toute action impliquant une similitude avec les conditions de production de ces derniers : concernant l'éclair et le tonnerre il faut éviter l'usage d'objets brillants (que l'on

95 Voir aussi l'étude détaillée de Lozada Vázquez (2004) au sujet des espaces des morts pendant la période de la Toussaint.

96 Chez les Teenek, on dit qu' « il faut que le Tonnerre travaille seul » (Ariel de Vidas, communication personnelle).

doit donc couvrir) et la production de bruit, caractéristiques de la foudre et des *San Migueles* ou « Tonnerres » dont l'épée et la ceinture sont brillantes.

La fête de saint Jean **Aktsini'** (le 24 juin) marque le début de la saison des pluies, et comme nous l'avons évoqué concernant l'association de la constellation des Pléiades au soleil, les *Tanchipxni* (Pléiades) annoncent ce changement de saison. Le soleil et les Pléiades sont donc des corollaires, diurne et nocturne respectivement, associés au même phénomène liminal, le solstice d'été du 22 juin, date précédant de peu le changement entre saison sèche, celle « du soleil », dont le début est marqué par la fête de la Nativité, et saison des pluies⁹⁷.

Notons enfin que le sanctuaire de Jalacingo (Veracruz), considéré par l'ensemble des Totonagues de la région comme l'un des lieux de résidence de saint Jean, faisait encore récemment l'objet de processions pour demander l'arrivée des pluies, mais aussi pour bénir les semences (leur « donner foi » ou « du pouvoir ») pour les semailles d'été. Ainsi les groupes de *fiscales* durent effectuer des pèlerinages répétés à Jalacingo afin de remédier à une sécheresse provoquée par une offense faite à *San Salvador*. L'importance attribuée à Jalacingo en tant que destination de processions pour demander des pluies à saint Jean semble être commune à la région⁹⁸.

Le Maître de la forêt, *Kiwi Kgolo'*, et l'hystérésis culturelle

Dans le mythe des jumeaux du maïs d'El Tajin exposé ci-dessus, **Kiwi Kgolo'** représente « l'arbre des profondeurs de la jungle, le Seigneur de la Forêt », « ami protecteur » du jumeau qui se transformera en Soleil. Prenant ici le rôle d'un héros civilisateur, c'est lui qui apprend à son frère comment semer le maïs, et c'est suivant les instructions de **Kiwi Kgolo'** que le jeune Dieu donne « l'ordre aux animaux et aux arbres de l'aider à sauver nos ancêtres de la grande obscurité et faire naître les nouvelles générations » (Münch 1992 : 289, ma traduction). Or dans une version présentée par Ichon, c'est *San Juan* qui essaie de cultiver le maïs avec l'aide des animaux de la forêt, tentative vouée à l'échec (il n'obtiendra que des tubercules, Ichon, 1973 : 125) car elle contrevient à l'ordre cosmique, le Soleil étant le véritable Maître du maïs. De ce fait *San Juan*, **Aksanjan**, de son nom en totonaque « munixkan », est le Maître de la Forêt, des animaux sauvages et des tubercules, il est aussi associé au Maître de la Terre et au Diable, et il se confond avec **Aktsini'**.

97 L'association entre le calendrier religieux et le calendrier agricole est étudiée au chapitre 6.

98 Le même phénomène est observé à Zozocolco (Guadarrama 1996). Atempan (près de Teziutlan, État de Puebla) est aussi cité par certains informateurs comme destination de telles processions au début du xx^e siècle.

Tout indique qu'**Aksanjan** et **Kiwi Kgolo'** correspondent au même Esprit-Maître de la forêt et tous deux sont également connus sous le nom de *Juan del Monte* (**Xwan xalak kakiwin**). Comme nous l'avons vu concernant le mythe de la naissance du Soleil, **Kiwi Kgolo'** est associé aux mauvais esprits enfermés dans les montagnes par le Soleil, tout comme eux, il a la capacité d'enchanter et d'égarer celui qui s'aventure dans la forêt :

M9. Kiwi Kgolo', esprit enchanteur de la forêt

Si tu te promènes dans la forêt, tu ne le verras pas mais quelqu'un va te parler. Si tu le suis tu vas te perdre parce que tu vas voir le chemin comme si c'était celui que tu as l'habitude d'emprunter. Et aussi s'il est poursuivi, il disparaît et te fait quelque chose de mal. C'est ce qui est arrivé à mon défunt père. Comme il aimait chasser les animaux, une fois il l'a rencontré [Kiwi Kgolo'] et ce qui lui est arrivé, c'est qu'il s'est perdu. Le chemin tournait en rond, il a fait deux fois le tour, et pareil, le chemin n'avait plus de sortie et alors il pensa « qu'est-ce qu'il m'arrive ? ». Alors il fit demi tour, mais avant d'arriver là où il avait l'habitude de prendre une bifurcation, il vit qu'il y avait un chemin qui descendait et il l'emprunta. Le malheur c'est que là où il arriva, il y avait beaucoup d'épines, il y avait des herbes qui coupent et il ne pouvait pas sortir de là non plus. Mais comme il avait sa machette, il commença à s'ouvrir un chemin jusqu'à trouver une sortie. Après, quand il fut rentré, il me raconta que ce type lui avait parlé et l'effroi qu'il en avait eu. (M. García.G., Lipuntahuaca, le 7 février 2002).

Associé à la chasse, Kiwi Kgolo' ne fait peut-être qu'un avec le Maître du gibier, **Xmalana Takgalhinin**. Les Totonagues de Coahuilán (terres basses du Veracruz) appellent le Maître de la Forêt ou « dieu de la montagne » **Tzinkun** (Lammel 2002 : 105). Or à Huehuetla, c'est le nom d'une idole préhispanique (voir photo 20) utilisée par les chasseurs en quête de gibier et qui servirait à découvrir des trésors dans les grottes⁹⁹.

En tant que protecteur des arbres, la manifestation de **Kiwi Kgolo'** est généralement sonore, associée à la nuit ou aux jours de brume en hiver, quand le soleil n'est pas visible : on entend des coups de hache contre les arbres, mais il est impossible de voir quelqu'un et l'on ne retrouve pas d'arbres abattus. Cela rapproche singulièrement Kiwi Kgolo' de la « hache nocturne » des Aztèques, ce spectre détectable au bruit de bûches que l'on coupe la nuit dont parle Bernardo de Sahagún¹⁰⁰. Il lui arrive d'apparaître sur les chemins sous la forme d'une personne connue qui invite le promeneur à sa maison. Mais il l'emmène alors dans un aven (**musink**) où il lui donne, en guise de nourriture, des champignons en prétendant que c'est du pain.

⁹⁹ Etrangement c'est aussi le nom du maïs *pinto*. Je n'ai pas obtenu d'explication de la part de mes informateurs à ce sujet, si ce n'est une vague histoire d'une statuette en maïs trouvée dans une *milpa* par un Totonaque dans les basses-terres du Veracruz. Cet homme aurait obtenu de très bonnes récoltes après avoir installé l'idole sur son autel domestique. Dans ce cas comme dans le cas de la statuette en terre cuite que l'on trouverait dans les grottes de Huehuetla, il pourrait fort bien s'agir de rémanences d'un culte à une divinité préhispanique.

¹⁰⁰ La « hache nocturne », *Yoaltepoztlí*, que les prêtres aztèques devaient parfois affronter en forêt la nuit, serait une manifestation sonore et fantomatique de Tezcatlipoca, dieu aztèque de la nuit, de la guerre, de la chasse et de la richesse (Duverger 1978 : 266).

Kiwi Kgolo' peut aussi prendre l'aspect d'un homme-arbre, surtout pour effrayer ceux qui essaieraient de couper un arbre sans lui en avoir demandé la permission, sans lui avoir fait d'offrande. Il convient alors de déposer du tabac roulé ou une cigarette sur la fourche d'un arbre. Pour demander la permission d'abattre un arbre, il faut verser quelques gouttes d'eau-de-vie à son pied, de même que lors du défrichage précédant l'ouverture d'une nouvelle *milpa*.

Ainsi, **Kiwi Kgolo'**, le vieil arbre, Maître des bois (**xmalana kakiwin** ou *Dueño del monte*) joue un rôle semblable à celui des *chaneques* parmi les Nahua et à celui d'*Aksanjan* dans la région totonaque munixkan : il viendra punir ceux qui coupent ses arbres sans retenue, par exemple en les faisant dévier de leur chemin ou en leur donnant un *susto* (**tapekwan**).

De la même manière le **Xmalana Takgalhinin**, Maître des animaux sauvages, déroute les chasseurs excessifs en les attirant (par le biais des chiens qui suivent le gibier) vers une grotte où il garde ses « troupeaux » d'animaux dans des enclos¹⁰¹. Même s'il arrive à échapper de la caverne, le chasseur risque de tomber malade ou même de mourir :

M10. Conte du chasseur et du xmalana takgalhini (maître des animaux).

Un homme chassait pour vendre son gibier. Un jour cet homme suivait ses chiens qui couraient aux trousses d'une sarigue (*Didelphis marsupialis*) ou d'un *mapache* (*Procyon lotor*). Avant qu'il ne s'en rende compte, l'animal l'avait attiré dans une grotte où se trouvait le **Xmalana Takgalhinin**. Le chasseur s'aventura dans la grotte car il entendait l'aboiement de ses chiens à l'intérieur. Il fut surpris d'y voir de nombreuses torches et, en s'approchant, il se rendit compte que beaucoup d'animaux de toutes les espèces de la forêt y étaient parqués dans des enclos. L'homme était surpris : « Où suis-je? A qui appartiennent tous ces animaux? » se demanda-t-il. À ce moment apparut un homme, vêtu d'une grande cape, qui lui demanda d'une voix caverneuse: « Que fais-tu ici, c'est toi qui chasse mes animaux pour les vendre? Pourquoi ne chasses-tu pas juste ce qu'il te faut pour alimenter ta famille, pourquoi tues-tu mes animaux pour de l'argent, ne vois-tu pas qu'il y en a de moins en moins? Tu m'as causé beaucoup d'ennuis, j'ai dû beaucoup travailler pour réparer tes dégâts, maintenant tu vas rester avec moi pour t'occuper de mes animaux! ».

L'homme, effrayé, fit appel à la Vierge de Guadalupe, et soudain il y eut un bruit, comme un éclair ou un *machetazo* (coup de machette) et l'homme à la cape disparut ainsi que tous ses animaux. Alors, le chasseur, qui avait eu l'impression d'avoir pénétré loin dans la grotte se rendit compte qu'il était tout près de l'entrée dont il pouvait voir la lumière à quelques mètres. Ses chiens par contre ne réapparurent pas. Rentré chez lui, le chasseur qui vendait du gibier raconta ce qui lui était arrivé. Il tomba malade et mourut une demi-année après sa rencontre avec le **Xmalana Takgalhinin**.

(Conte relevé en espagnol, narrateur : Andrés Tirzo Francisco, Lipuntahuaca 15 juin 2000).

Le Maître des animaux serait aussi à l'origine de maladies ou de destructions des semis de maïs liées à un sort jeté par un envieux.

¹⁰¹ Rappelons ici ce passage de la *Descripción Geográfica* de 1581 à propos des animaux de la forêt : « ils se multiplient dans les montagnes et à l'intérieur des collines ils ont de grandes grottes ». (*Descripción*, chap. 27).

Le fait qu'il les garde dans des enclos est significatif : les animaux de la nature ont leur « maîtres » et leurs enclos comme les animaux domestiques, ce qui révèle les parallèles établis dans la pensée totonaque entre l'organisation du monde des humains et celle des non-humains.

Tout ceci montre que pour les Totonagues l'environnement est organisé en différents domaines, dont les limites sont parfois floues, gouvernés chacun par des entités divines ou esprits tutélaires distincts. En conséquence, chaque activité humaine, exige idéalement de demander permission au **xmalana** correspondant. De même qu'il faut s'excuser auprès du Maître de la Forêt, lors du défrichage pour l'ouverture d'une nouvelle *milpa*, il faut demander la permission au **Xmalana Tiyat** (Maître de la Terre) à l'occasion des semailles dans un nouvel essart ou de la construction d'une maison (la « demande de permission » est accompagnée d'une offrande de *réfino*, d'un plat cuisiné et d'encens).

Narrations, mythes et pratiques se réfèrent tous à une conception tutélaire de l'environnement. Chaque élément naturel possède son **xmalana**, *dueño* ou « maître » : Dieu ou Jésus pour le soleil ; *San Miguel* pour la pluie, l'éclair et le tonnerre etc. Ces déités totonaques sont aujourd'hui souvent réinterprétées en fonction du catholicisme. Il existe par ailleurs de nombreux « maîtres » qu'Alain Ichon rapporte aux anciennes déités secondaires et qui n'ont été que partiellement « christianisés » : le **xmalana chuchut** (« maître de l'eau ») esprit tutélaire des sources, **xmalana tiyat** (« maître de la terre ») pour les terres cultivées, **Kiwi Kgoing'** (« arbre vieux ») pour les terres non cultivées, le **xmalana takgalhinin** (« maître des animaux ») pour les animaux sauvages, saint Antoine et saint Pierre pour les animaux domestiques etc.

Bien qu'elle soit devenue moins courante pour certaines activités, la pratique du recours à la médiation des esprits tutélaires perdure. Il en est ainsi lorsqu'on tue un porc qu'on avait engraisé¹⁰². Avant de l'égorger, on prend soin de demander la permission à saint Pierre, « car nous ne sommes pas les propriétaires (**xmalana**) de l'animal ». On fait alors brûler de l'encens sur l'autel familial, offrande bientôt accompagnée d'un plat cuisiné à partir du foie de la bête (considéré comme la meilleure pièce mais aussi comme l'un des organes contenant la force vitale). Le *mata-cerdos*, le tueur de cochons, doit en manger le cœur, faute de quoi l'âme de l'animal risquerait de le tourmenter dans ses rêves et mettrait sa santé en péril.

La chasse, du moins celle du grand gibier, en particulier la chasse rituelle du cerf, constituait un moment privilégié de la communication entre humains et esprits tutélaires puisqu'elle imposait que le chasseur demande avec beaucoup de respect au Maître des animaux de bien

¹⁰² De plus en plus de familles indiennes possèdent un ou deux porcs, voir le chapitre 8 sur l'économie familiale.

vouloir l'autorise à prélever un de ses protégés (Blanco 1996). Ce dialogue intérieur pouvait même être accompagné d'un protocole verbal spécifique, voire de chants, comme c'est encore le cas dans d'autres cultures amérindiennes. Du moins les plus anciens gardent-ils le souvenir d'une prière préliminaire adressée à saint Eustache¹⁰³. Mais la disparition presque totale de la chasse ne permet plus de retracer ces codes de communication entre humains et esprits tutélaires qui se réduisent aujourd'hui à la protection de la *milpa* contre ses prédateurs, notamment le coati, le tatou et le *mapache*, le raton-laveur.

Le conte du chasseur et du « maître des animaux » (voir M 11) illustre cependant l'idée du respect dû au **xmalana takgalhinin** et des conséquences éventuelles du manquement à cette règle, par exemple en raison de la vente du gibier. À cet égard, il faut souligner que les traditions orales transmettent encore certaines conceptions et une éthique du rapport à l'environnement malgré l'abandon d'une partie des pratiques auxquelles ces contes se réfèrent, comme c'est le cas de la chasse. Comme le soulignait Lévi-Strauss (1962 : 88), les mythes sont doués d'une rémanence même lorsque, comme ici, le contexte écologique (la prédominance de la forêt sauvage) a disparu. C'est pourquoi l'étude d'Aparicio et García (1995) sur la municipe de Zozocolco montre bien que, comme à Huehuetla, de nombreux éléments de la tradition orale, de la classification et de l'usage des plantes maintiennent le souvenir d'une ancienne relation intime avec le monde sylvestre et constituent donc un exemple de savoir tacite pouvant être réactivé le cas échéant. En empruntant au vocabulaire de l'écologie, on peut qualifier d'« hystérésis culturelle » cette rémanence des mythes associés aux représentations écologiques.

Pour ce qui est de la forêt sauvage, cette intimité est révolue *de facto* en raison des changements écologiques dus aux activités d'élevage et agricole ainsi qu'à la croissance démographique ; elle reste cependant présente non seulement dans la tradition orale et les représentations de l'espace (voir chapitre 5) mais aussi dans certaines pratiques comme l'usage alimentaire et thérapeutique que l'on fait de nombreuses plantes « sylvestres » y compris dans le cadre de la caféiculture. Certaines d'entre elles pourraient en effet être tenues aujourd'hui pour plus domestiques que sauvages car, même si elles ne sont pas plantées, elles sont favorisées lors du sarclage sélectif de la *milpa* et de la caféière. Ainsi, selon un paradoxe qui n'est qu'apparent, en dehors des derniers recoins de végétation sylvestre dans les ravins, le lieu privilégié de conservation de ces plantes est le jardin de café en sous-bois, véritable bosquet cultivé, ultime refuge des espèces sauvages, végétales autant qu'animales. De fait, une véritable inversion s'est

¹⁰³ Pour une analyse anthropologique des « rapports sociaux » entre le chasseur et les esprits tutélaires du gibier et des modes de communication impliqués, l'étude du cas achuar par Philippe Descola (1995) est paradigmatique. Dans le cas plus proche des Nahuas du Haut-Balsas, Aline Hémond (1996) évoque la pratique de tels chants de pétition (aujourd'hui en désuétude) à partir de témoignages recueillis dans les archives coloniales.

opérée au cours des dernières décennies dans la proportion entre espaces sylvestres et espaces déforestés, ceux-ci l'emportant en raison de l'extension de la frontière agricole due à la culture du maïs et de l'expansion de l'élevage.

Il existe par ailleurs un lien entre l'organisation sociale et les représentations des relations entre les différentes divinités. Les relations entre les déités principales et esprits secondaires sont donc décrites en fonction de la hiérarchie du système politico-religieux : *San Salvador* en est le chef, **puxko**¹⁰⁴ et il dispose d'aides avec ses *principales, mayores* etc ; les étoiles par exemple sont *topiles*, « les policiers » de Dieu ¹⁰⁵. Il resterait à vérifier dans quelle mesure les relations entre les hommes et les différents Maîtres faites de respect de la hiérarchie et de réciprocité, reproduisent symboliquement l'idéal des normes des relations des hommes entre eux (ou inversement). Le culte des saints décrit au **chapitre 6** semble confirmer cette hypothèse.

Cette conception « tutélaire » unissant les humains aux différentes sphères de l'environnement est bien une forme de socialisation de la « nature », mais pas dans le sens durkheimien d'une projection du social sur la nature, c'est-à-dire d'une appropriation symbolique de l'espace moins altéré par l'action humaine, mais plutôt au sens de l'initimité qui émerge dans la pratique du fait des interactions sur le mode de l'intersubjectivité qui s'établissent entre les hommes, les plantes, les animaux et les entités qui les représente aux yeux des totonaques.

C'est dans cet esprit que la cosmogonie totonaque, comme toutes les cosmogonies amérindiennes, pose que le monde n'était d'abord peuplé que par des « gens » qui se différencièrent ensuite progressivement entre animaux, plantes et humains. De là découle que les animaux autant que les plantes, voire même les rochers - lesquels menacent de se transformer en jaguars la nuit – se voient attribuer un esprit ou une forme d'âme. Cette conception du monde comme une « communauté du vivant » se manifeste particulièrement dans le rapport des Totonagues au monde végétal.

¹⁰⁴ Ce terme désignait l'autorité au sommet du système politico-religieux ; le mot veut encore dire « chef » et l'on désigne aussi par ce terme le fils aîné.

¹⁰⁵ Le rapprochement avec la conception aztèque des étoiles comme guerriers morts accompagnant le Soleil dans son chemin au zénith tombe sous la main.

Chapitre 5. La « communauté du vivant ».

Un jour, revenant de son champ de maïs, Francisco s'arrêta auprès d'une source afin d'étancher sa soif. Il humecta son visage pour se rafraîchir sans se rendre compte qu'il devait être près de midi : c'est pour cela qu'il tomba malade de la gorge, me dit-il quelques jours plus tard. Car c'est à ce moment de la journée que se manifeste le **Xmalana Chuchut**, le Maître de l'Eau, et Francisco pâtit du choc entre la chaleur de son corps et l'essence froide de l'esprit. L'explication de son rhume lui vint après-coup en plein sommeil : il rêva de la source car le Maître de l'Eau appelait son esprit **listakni** (ou son âme pourrait-on dire). Il s'administra donc un traitement à base d'eau-de-vie (**kuchu**, litt. « guérit »), de tabac et d'ail, substances à la qualité « chaude » utilisées contre les symptômes des maladies dues au contact avec les esprits chthoniens, auxquels appartiennent les maîtres des sources.

Cette brève anecdote évoque plusieurs traits de la thérapeutique totonaque qui seront en partie développés dans les pages suivantes : le lien entre la notion d'équilibre du chaud et du froid et la santé humaine ; le rapport aux espaces et le pouvoir des esprits-maîtres sur la santé et notamment leur pouvoir d'attraction sur l'esprit des humains ; l'activité onirique en tant que voyage du **listakni** qui peut alors entrer en communication avec d'autres esprits ; enfin le pouvoir thérapeutique des plantes lié à leur qualité en termes de « chaud » et de « froid ».

Afin d'étudier cette « communauté du vivant » - [je co-opte](#) ici l'expression d'un des fondateurs de l'écologie, Aldo Leopold - il convient de commencer par le cas archétypique de la relation hommes-plantes pour les populations mésoaméricaines, c'est-à-dire l'équivalence établie entre la santé du maïs et la santé humaine.

1. La personnification du maïs et la résurrection du Christ.

Dès l'époque « formative » des civilisations mésoaméricaines, le maïs occupait une place prépondérante dans le quotidien et rythmait la vie sociale. Ces peuples virent dans son cycle le « miracle cosmique de l'éternelle rénovation de la vie » (Florescano 1980 : 20) puisque, grâce à lui, la communauté humaine pouvait survivre et remplir la tâche qui lui incombait : alimenter les dieux, et à travers eux, l'ordre cosmique.

On peut en effet parler d'une véritable anthropomorphisation du maïs, non pas dans le sens de la personnification dont il est l'objet chez les tzotziles pour qui le maïs se manifeste sous la forme d'une âme générique, la mère du maïs *X'Ob* (Vogt, 1970), mais dans son équivalence avec la personne humaine. Comme le résumait un membre du Conseil des Anciens : il est

« l'âme de l'Homme » (**xlistakni' kristiano**).

Les Totonagues reconnaissent au maïs une âme, **listakni'** (littéralement : « ce qui fait croître, vivre »). Il partage toutefois cette caractéristique avec la plupart des plantes. Comme les hommes (et comme les dieux), le maïs éprouve des émotions, à ce titre on le compare constamment à un nourrisson qui réclame des attentions. Ainsi le maïs est « triste » (**lipuwan**) quand on laisse les épis récoltés à même le sol, favorisant ainsi leur pourrissement. De même des grains tombés d'un sac sur un sentier, s'ils sont ramassés et plantés par un passant, donneront de beaux épis, le maïs étant « content » (**paxuwan**) d'avoir été sauvé. Au XVI^e siècle, Sahagún rapportait déjà cette ancienne « croyance » : « Ils disaient aussi que lorsque le maïs est tombé au sol, celui qui le verrait était obligé de le ramasser, et celui qui ne le ferait pas injurait le maïs, et le maïs se plaignait de cette personne auprès de Dieu : 'Seigneur, punissez celui-là qui m'a vu renversé et ne m'a pas ramassé, ou envoyez-leur la faim pour qu'ils ne me dédaignent point' » (Sahagún, 1999 : p. 280, n.t.).

Le parallèle est plus frappant pour la mise en équivalence de la santé du maïs et celle de l'homme. Rappelons par exemple que, lors d'une éclipse, la femme enceinte recourt aux mêmes procédés apotropaïques que ceux qui servent à protéger un champ de maïs, la croissance du fœtus étant alors assimilée à celle des plants de maïs. Dans le même ordre d'idées, le contact avec un « mauvais souffle » (**un** en totonaque, ou *mal aire*) peut provoquer une « perte de l'âme » chez l'homme et chez le maïs, ou pour le moins un affaiblissement du principe vital **listkani'**.

Une observation faite sur le terrain à Lipuntahuaca illustrera cette relation particulière. Je passais la soirée chez Manuel, à la veille des semailles. Nous étions en pleine discussion tandis qu'il sélectionnait pour le semis les graines qu'il laisserait tremper dans un seau pendant la nuit. Son fils, d'une douzaine d'année, était allé faire un tour et il regagna la hutte avec un rameau de feuilles dans les mains. Il le tendit à son père avec l'expression d'un enfant qui a accompli un devoir important. Ma surprise augmenta lorsque Manuel commença à couper délicatement les feuilles pour les mélanger aux graines. Je reconnus qu'il s'agissait de feuilles du sureau mexicain **tokgxiwa** (ou *sauco*, *Sambucus mexicana*), utilisé normalement contre l'« effroi » (*susto*) notamment chez les enfants. Puis il me laissa interloqué en me disant : **ni nakgokgon kuxi**, « le maïs ne deviendra pas muet ». À vrai dire, sur le moment je ne compris pas le verbe qu'il avait employé (il n'est tout de même pas si commun de « devenir muet » !), mais il m'expliqua : **ni namasa kuxi**, « le maïs ne pourrira pas ».

La raison de ce procédé était que l'un des participants à l'échange de travail (*mano vuelta*) avait assisté à un enterrement la veille. En conséquence, Manuel, propriétaire du semis avait

mélangé ces feuilles de sureau aux semences afin d'éviter que celles-ci ne pourrissent au contact de la personne encore chargée de *mal aire*, d'influence néfaste, à la suite de l'enterrement. Il est très significatif que le terme employé dans ce contexte soit « devenir muet », **nakgokgon** et non pas « pourrir » **namasa**. C'est exactement ce que l'on dit de l'effet que peut avoir un « mauvais souffle » lorsqu'une femme enceinte rencontre en chemin une personne qui ne se serait pas encore purifiée de retour du cimetière: son enfant risque de naître muet (**nakgokgon x'skgata**). Dans ce cas, comme face à l'éclipse, la femme enceinte peut se protéger en glissant dans sa ceinture un miroir, une épingle ou un ruban rouge.

L'idée de « co-essence » entre les humains et le maïs est donc particulièrement explicite. Les mêmes causes produisent les mêmes effets sur les uns et sur l'autre, comme nous l'avons vu plus haut concernant le pouvoir du Dieu-Patron Jésus *San Salvador* : sans sa force vitale, le maïs ne pousse guère et les hommes non plus, puisqu'ils souffrent de famine. Tout se passe comme si, avec la disparition de l'esprit de *San Salvador*, le pouvoir de croissance, voire la substance nourrissante du dieu, venait à manquer aux humains comme aux plantes. Une telle conception renvoie à l'idée générale de l'appartenance commune à un ordre divin des plantes et des humains :

M11. La vie des plantes et des hommes, d'origine divine

Comme on sait, Dieu a créé ce que nous semons, il nous donne la bénédiction quand huit jours après commencent à germer les semences, car Dieu sait que le maïs nous alimente pour nous donner la vie, Dieu a donné la vie à tout ce qui nous alimente. Par exemple les herbes comestibles aussi. Tout cela Dieu nous l'a donné pour que nous puissions nous alimenter de la terre. Nous vivons pauvres en cette terre, nous ne sommes pas riches, nous vivons dans la forêt, nous travaillons la forêt (la campagne). D'autre part, Dieu nous a donné la vie, et c'est pour ça que, quand nous travaillons, nous en voyons le résultat, ainsi que les fruits qui existent, Dieu nous les a donnés pour que nous puissions vivre. Il y en a qui disent que nous faisons tout par notre propre travail, mais ce n'est pas vrai, nous ne travaillons pas pour les herbes comestibles et médicinales, certains ne les connaissent pas, mais tout ce que nous mangeons nous lui demandons, chaque jour nous nous rappelons. Tout comme Dieu nous donne tout ce que nous mangeons, même si nous n'avons pas toujours à manger, notre corps, « notre chair de la terre » (*kintiyatliwaykan*) croît aussi, a aussi son maître.

(Entretien avec Miguel García, 07/02/02, Lipuntahuaca)

La « co-essence » en question donne lieu à un rapprochement intéressant entre la germination du maïs et la Résurrection du Christ, caractéristique de l'interprétation indigène de la doctrine catholique, et illustré ici par cette traduction libre du récit précédent donnée par un jeune bilingue :

Pour le comprendre, nous devons penser que tout ce qui existe a aussi son cœur, son esprit. Le maïs apparaît quand les *abuelitos*, les petits grands-pères, commencent à distribuer les graines. Traditionnellement avant les semences ils bénissent les graines comme un être humain, on fait ça parce que le maïs est la vie pour les habitants, c'est pour ça qu'on l'appelle « l'âme de l'homme ».

Cela, nous le disons, nous les grands-pères, parce que c'est ainsi que nos pères et nos grands-pères nous ont transmis la coutume. Ils disaient qu'un grain de maïs est vivant parce qu'en le semant, son corps pourrit et de là naît son cœur, qui est ce que nous appelons la *milpa* ou la plante de maïs (**xawat**), cela nous le disons parce que notre Seigneur Jésus est mort et ressuscité au troisième jour, le corps est resté dans la terre et l'esprit s'en alla au ciel. (Samuel Sotero, 07/02/02, Lipuntahuaca).

Tout comme le corps de Jésus est enterré alors que son esprit s'élance vers le ciel, le grain de maïs enterré pourrirait afin que de son corps naisse la nouvelle plante qui s'élance à son tour vers le soleil. L'idée d'un cycle de résurrection est claire : comme le Christ revient parmi les fidèles, le maïs renaît périodiquement. Dans le mythe du dieu du maïs relaté par Ichon, l'Enfant-dieu, par ailleurs assimilé au Soleil, dit aux Vents après avoir montré aux Tonnerres comment faire les éclairs et la pluie: « Je renaîtrai chaque année. Vous me bercerez, mais pas fort, pour ne pas me tuer. Je servirai les hommes ». Rajoutons ce commentaire donné en exégèse par une sage-femme : « C'est lui, c'est lui ! C'est lui l'Homme de Maïs, le Seigneur de notre chair » (Ichon 1973 : 81).

Cette dernière idée, celle d'un dieu du maïs « Seigneur de notre chair », invite à un rapprochement avec la conception totonaque du corps, ce qui permettra de souligner l'importance symbolique attribuée au cycle du maïs devenu métaphore – voire analogue – de la vie humaine. Les Totonagues utilisent deux termes pour désigner le corps. D'abord **xmakni'**, « son extérieur », associé à l'enveloppe corporelle, puis **tiyatliway**, littéralement « terre-chair » ou « chair de la terre ». Dans cette seconde expression, plus générale que la première car elle se réfère au corps dans son intégralité, se résume la conception cyclique de la relation entre les hommes et la terre. À l'instar de la céréale, les hommes naissent de la terre et retournent à elle. Selon l'explication des informateurs, la terre - **tiyat** - est « notre mère, qui nous nourrit ; notre chair - **liway** - se nourrit du maïs, des haricots, du piment et de tout ce que la terre nous donne en aliment », avec l'aide du pouvoir de croissance de Dieu. À la mort, le corps réintègre la terre pour l'alimenter à son tour et pour que puissent ainsi renaître le maïs et les aliments : comme me l'expliquait Andrés, un étudiant du CESIK : « Nous disons **tiyatliway** parce que nous venons de la terre et notre corps retourne à elle . Les Nahuas de la région de Cuetzalan ne disent pas autre chose :

Nous sommes nés de la Terre, la Terre nous mange. [...] Mais notre corps ... tu vois c'est comme qui sème le maïs. Tu sèmes le maïs dans la terre. Mais le maïs ne reste pas dans la terre, il germe à partir de son cœur. Il naît, il germe et il croît vers le haut. Il monte, il monte, il arrive jusqu'à la pointe, et là, près de la pointe, il fleurit et sort le petit maïs. Il ne reste que la plante : là, il est né, là il terminera, pour redevenir plante. Il nous laisse juste ses fruits : nous lui enlevons ses épis, comme qui dirait « nous lui enlevons le cœur ». Dieu Notre Seigneur nous enlève le cœur, notre âme, l'âme. (...). (Signorini et Lupo 1989 : 48, ma traduction).

L'interprétation totonaque du catholicisme associe cette conception à l'idée de la Communion, traduite par « **xtyat-liway Kinpuchinakan** » (« le corps de Dieu »). Miguel, membre du conseil des anciens, explique : « Notre chair c'est le chemin de Jésus Christ. Ceux qui reçoivent la chair, la Communion, possèdent la pensée de Dieu et alors tu reçois beaucoup de choses et tu sentiras qu'on t'aide et tu auras une meilleure vie [...] ». Celui qui a communié ne souffre pas au moment de sa mort, il meurt rapidement et sans douleur.

Le parallèle établi par les Totonagues entre la chair humaine et le maïs d'une part, et entre celui-ci et la vie du Christ d'autre part, permet d'émettre une hypothèse concernant l'interprétation indigène du sacrifice du Christ : dans la suite logique de l'identification de *San Salvador* avec la divinité solaire, qui est aussi le dieu du maïs, la Crucifixion et la Résurrection se retrouvent assimilées au cycle de la graine de maïs, cette part de vie « sacrifiée » à la terre pour renaître en récolte démultipliée. En effet, comme le souligne Florescano à propos du sacrifice du dieu du maïs *Hun Nal Ye* (« Un-Graine de Maïs ») qui dans le *Popol Vuh* donne le premier épi de maïs, les anciens mésoaméricains pensaient que « la renaissance de la vie implique un sacrifice, comme le maïs meurt et est enterré chaque printemps pour renaître en automne, toute création impliquait le sacrifice d'une partie de la vie » (Florescano 1980 : 39).

Les deux cycles dépendent également de l'influence divine, celle du Christ-Soleil. C'est dans le contexte d'une communion permettant de se « charger » de la force divine qu'il faut comprendre, me semble-t-il, le rapport entre la Communion et le corps comme « chair de la terre ». Un jeune parfaitement bilingue, mais attentif aux paroles de son grand-père, rend explicite cette relation en ces termes : « Croire en Dieu, recevoir la Communion, c'est être conscients que nous faisons partie de la nature, car nous nous convertissons en terre après la mort ».

Maintenir ce cycle en harmonie implique pour le catholique totonaque d'être proche de Dieu en communiant, en assumant ses obligations de services communautaires et en apportant ses offrandes au saint tutélaire *San Salvador*, sous formes de danses sacrées, de messes, d'offrandes alimentaires afin que Dieu continue à « bénir » les semences, à « leur donner du pouvoir ». Il y a dans cet acte de bénédiction (en totonaque **sikulnatlawan**, « rendre sacré »), une dimension presque physique que l'on comprend comme un transfert de force divine : « Dieu donne la foi à nos graines, il leur donne du pouvoir ». Se dessine donc l'idée d'un cycle des « essences ». Comme le souligne López Austin à propos de la conception tzotzile de l'activité agricole, celle-ci se caractérise, de même que pour les Totonagues, par des processus cycliques « l'idée la plus importante étant celle de l'emprunt et de la restitution » (López Austin 1997 : 135). Là réside

sans doute une des significations profondes des fêtes religieuses, toujours étroitement liées aux cycles agricoles (voir *infra*, chapitre 6).

Enfin, la place du maïs dans la cosmologie totonaque est tout aussi manifeste dans les catégories sémantiques : n'emploie-t-on pas le terme **katuxawat**, littéralement « là où il y peut y avoir des champs de maïs » pour désigner le monde ?

2. Classification totonaque des plantes et pratiques thérapeutiques

Le savoir botanique

Les paysans de la région de Huehuetla ont développé une science intime de la flore très riche et diversifiée qui les entoure. D'après les travaux effectués à Zozocolco par Aparicio et García (1995), les Totonques connaissent, nomment et utilisent au moins 230 espèces correspondant à 74 familles botaniques. Sans essayer en rien d'être exhaustif, j'ai relevé à Huehuetla le nom de 123 plantes utiles dont la plupart étaient d'usage courant, et les autres, à peu près un tiers, plus exceptionnel (voir **la liste, tableau VI, annexe B**). On pourrait y ajouter celles d'introduction récente (par le biais des projets de jardins-potagers), et les plantes dont la connaissance resterait limitée aux spécialistes (guérisseur, sage-femme, *huesero* ...). Toutes les plantes de cet « échantillon » étaient reconnues par mes hôtes pratiquement d'un seul coup d'œil, ou en cas de doute, au premier toucher.

Ici comme dans la plupart des communautés indiennes, l'alimentation provient surtout des végétaux et les activités d'agriculture et de cueillette jouent un rôle beaucoup plus important que celles de chasse, de pêche ou d'élevage. De nouvelles espèces ou variétés sont encore introduites, par le biais du commerce et, de plus en plus, divers projets de jardins-potagers ou de diversification des cultures provenant des organisations non gouvernementales ou des programmes des institutions publiques spécialisées telles que l'INI ou le Ministère de l'Agriculture. Ces espèces font l'objet d'expérimentations de leur mode de culture et de leur usage, et elles sont éventuellement intégrées aux savoirs botaniques locaux. Pour reprendre le propos d'Esther Katz (1990 : 192) sur les Mixtèques, les connaissances sur les plantes circulent autant que les gens et il arrive que de nouveaux noms désignent les plantes introduites, ainsi que, éventuellement, les plantes qui se voient attribuer une utilisation nouvelle : les nomenclatures locales changent donc et s'adaptent en même temps que leurs utilisateurs.

Les formes du vivant

La langue totonaque distingue différents groupes d'organismes, comme les algues *lamaxtak*, les moisissures **xuxut**, les champignons **malhat**, mais il n'existe pas de terme d'ensemble pour nommer les plantes supérieures. Des termes génériques et spécifiques regroupent cependant un grand nombre de plantes, et certaines formes biologiques :

kiwi	Arbre
tutsu kiwi	Arbuste
tuwan	herbes, plantes basses généralement médicinales
kaka	herbes comestibles
palhma	herbes
xanat	fleurs
mayak	lianes
makgtawilana	plantes parasitaires
sakat	foins (dérivé du nahuatl <i>zacatl</i>)

Ces termes peuvent être regroupés en sept catégories primaires : **palhma**, **kiwi**, **tsuku kiwi**, **makgtawilana**, **mayak**, **sakat**, car le terme totonaque **palhma** qui constitue la première catégorie, regroupe autant les herbes comestibles (**kaka**) que les herbes médicinales (**tuwan**), les fleurs (**xanat**), et les autres herbes adventices sans usage manifeste.

La nomenclature reflète le fait que la morphologie s'impose aux Totonagues comme le critère principal de classification botanique. Les noms de plantes se construisent en effet souvent à partir d'analogies descriptives, que ce soit avec d'autres plantes, des animaux, des corps célestes, les organes humains (Aparicio et García, 1995 : 155). Cependant l'usage joue aussi un rôle important comme l'indiquent les termes de **tuwan** pour les herbes médicinales et de **kaka** pour les herbes comestibles. Enfin, pour les noms spécifiques d'espèces et de variétés, les caractéristiques physiques, chimiques et gustatives, parfois les caractéristiques phénologiques ou écologiques, entrent dans la composition des noms.

Les parties des plantes

En ce qui concerne les parties principales des plantes, pour l'arbre, **kiwi**, sont distingués les termes suivants, applicables à la plupart des plantes :

akxkolh : tronc, le terme signifie « ce qui est au-dessus du sol »

xpakan kiwi : branche (litt. « son bras de l'arbre »)

xalankaxpakan : branche principale (litt. « son gros-bras »)

xaktsu pakan : branche secondaire (litt. « son petit-bras »)

tuwan : feuille

xanat : fleur

xatawakat : fruit (« ce qui se mange »)

tankaxekg : racine (litt. « en bas – tête »)

xakochkga kiwi : écorce

xmakgni : bois. (litt. « son corps »)

maxpuxtu : moelle (ou le cœur du tronc pour un arbre)

Notons la répétition de références anatomiques dans cette nomenclature que l'on pourrait encore détailler avec les sous-parties, comme celles qui servent à décrire les composantes de la feuille, ou de la fleur etc. Les branches sont les bras, le bois est le « corps extérieur », **makgni** désignant aussi le corps humain en tant qu'enveloppe, à la différence de **tiyatliway**, la « chair de la terre » qui nomme l'intérieur, cf. *supra* ; la racine est la « tête d'en bas » ; le pistil de la fleur est appelé, comme la matrice, **pumakgaman** (litt. « là où se font les enfants »), etc. Dans le même ordre d'associations métonymiques à connotation sexuelle, le piment et la banane deviennent des métaphores du pénis, la papaye représente l'utérus. Le cœur de la chayotte **maklhtukun** (*Sechium edule*) est comparé à la vulve et en porte le nom (**pupa**). Un interdit alimentaire en découle : une fille impubère ne doit pas en consommer car, une fois adulte, elle risquerait de devenir une épouse infidèle.

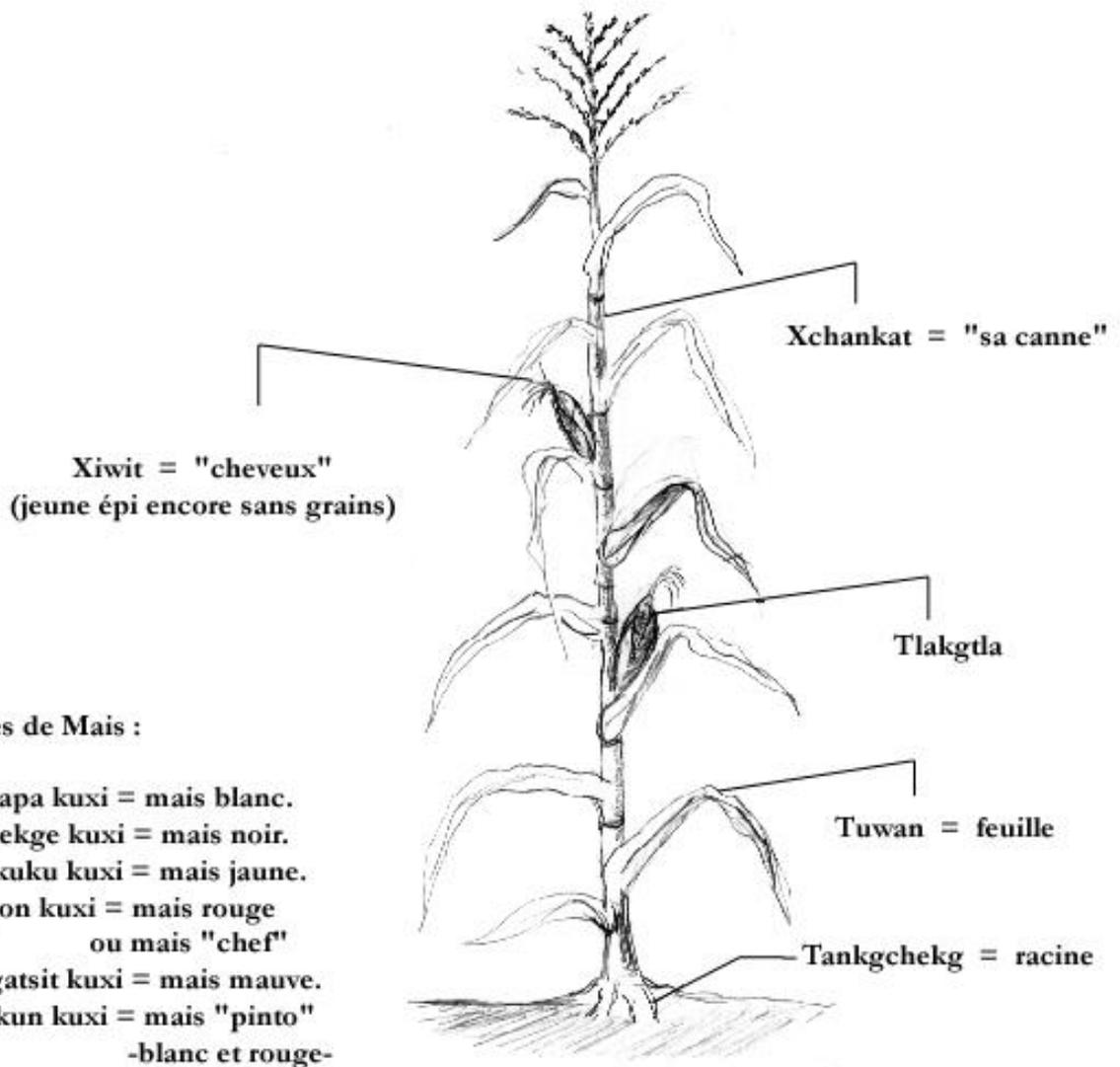
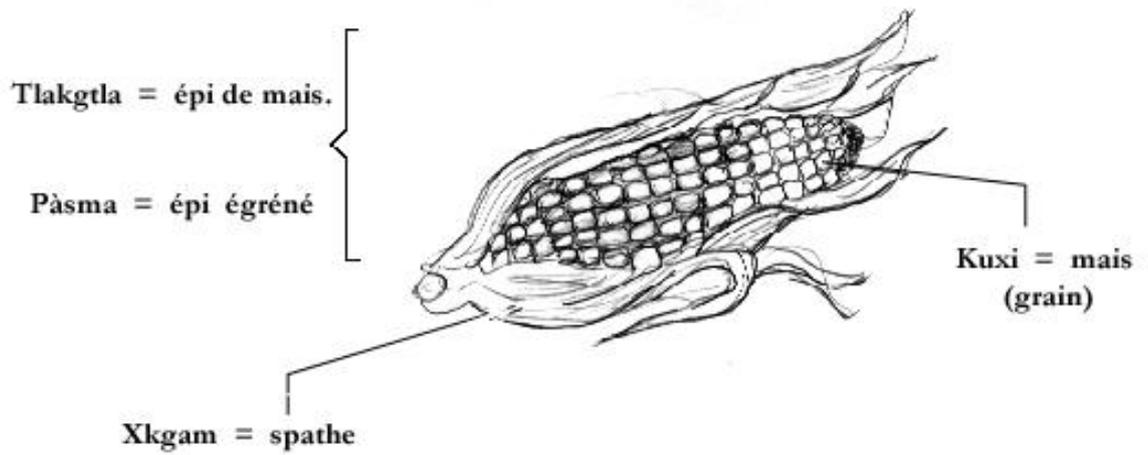
Comme on vient de le voir, cet anthropomorphisme se reflète aussi sur les représentations qui concernent le cycle du maïs autant que sur la description morphologique de la plante (voir figure 6). Rappelons quand même que les plants de maïs sont décrits comme des enfants qu'il faut bichonner et que c'est plus précisément l'épi de maïs qui est anthropomorphisé et se voit attribuer des capacités émotives (« le maïs est triste » quand on le laisse à même le sol, « il devient muet » suite à une éclipse ou un « mauvais souffle »). Le jeune épi a des cheveux (**xiwit**), et les champs de maïs dans la phase d'inflorescence sont nommés en fonction de cette caractéristique (**kaxiwitni**, « lieu de cheveux »). Les plants de maïs sont considérés comme un peuple dirigé par le maïs rouge (**lhgon**) qui est leur chef (**waxapuxko n'kuxi**) et leur recommande de s'incliner quand souffle le vent pour éviter d'être brisés.

Les parallèles établis par les Totonèques entre la vie humaine et celle du maïs s'appliquent à la représentation de toutes les plantes. Ainsi, selon l'explication locale, la ciboule (*Allium neapolitanum*), à usage culinaire courant mais qui est aussi prise en infusion pour faciliter un accouchement difficile, est appelée **akgatsasna** parce que son bulbe se développe très lentement sous terre de la même façon que **akgatsay** se dit d'un enfant qui grandit très lentement. Là encore, comme

dans le cas du maïs, le discours et la nomenclature totonaque reconnaissent un rapport de filiation avec les plantes conçues comme des enfants dont on doit prendre soin.

Enfin, un dernier critère de classification qui associe les plantes à la vie humaine se réfère à la polarité chaud-froid, très utilisée dans la nosologie et les pratiques thérapeutiques totonaques.

Figure 6. Les parties de la plante de maïs.



Types de Mais :

- snapapa kuxi = mais blanc.
- Tsitsekge kuxi = mais noir.
- smukuku kuxi = mais jaune.
- Ihkgon kuxi = mais rouge
ou mais "chef"
- Lakgatsit kuxi = mais mauve.
- Tsinkun kuxi = mais "pinto"
-blanc et rouge-

Xawat = la plante toute entière.
Kaxawatni = "milpa" le champ de mais

Dessin inspiré de Katz, 1990

Les plantes dans les pratiques thérapeutiques

Les Totonagues de Huehuetla pratiquent la pluralité thérapeutique et ils n'hésitent pas à combiner les visites auprès des docteurs du chef-lieu ou des cliniques rurales, les visites chez les spécialistes autochtones et les remèdes domestiques à bases de plantes. Depuis l'ouverture d'un « hôpital régional » à Huehuetla en 2002, le recours à la médecine occidentale s'intensifie, même pour les accouchements. En principe, la nouvelle infrastructure mise en place est censée veiller à coopérer et à se coordonner avec les sages-femmes totonagues.

On pense que certains maux ne peuvent être soignés par la médecine « moderne ». Bien que fort appréciée, celle-ci est tenue pour insuffisante, surtout lorsque les docteurs ne trouvent pas de solutions aux douleurs du patient, ce qui arrive régulièrement, parfois pour de simples problèmes de communication entre le patient et le docteur ou l'infirmière. Ainsi divers types de pathologies qui n'ont pu être soignés de manière satisfaisante par les docteurs sont interprétées comme des « maladies de l'âme », relevant des spécialistes locaux, les guérisseurs **makuchina** et les jeteurs de sorts **skgoyona**.

Comme dans la plupart des régions indiennes de l'aire mésoaméricaine, l'effroi (*susto* ou **tapekwa**) et le « mauvais souffle » (*mal aire* ou **un**) occupent une place centrale dans la nosologie totonaque. Ces principes néfastes provoquent un déséquilibre, voire une perte du principe vital **listakni'** (traduit par *alma* ou *espíritu* en espagnol). Il existe différents types d'effrois, les plus connus étant liés aux maîtres des éléments, notamment le **Xmalana Chuchut** ou « Maître de l'eau » et le **Xmalana Tiyat**, « Maître de la terre », capables de provoquer, par exemple, la chute d'une personne - notamment d'un enfant - et de retenir son âme. Le travail du guérisseur consistera alors à libérer l'« âme » de la personne en dialoguant avec l'Esprit-Maître responsable de l'endroit de l'incident. Il ramène ensuite le **listakni'** à la maison du malade en l'enfermant dans une poignée de terre ou un peu d'eau, selon le type de *susto*.

Le « mauvais souffle », **ún**, peut avoir différentes causes. Il arrive qu'il soit provoqué par la présence d'un mort ou de son âme, par exemple lorsque quelqu'un ne se purifie pas après un enterrement. Mais le simple fait de se déplacer dans des lieux retirés et très solitaires, notamment les bois dans les ravins, expose également une personne à l'influence des « mauvais souffles » qui y séjournent depuis les temps antédiluviens. Notons qu'il existe une relation entre la jalousie – *envidia* ou **taskiwit** – et les maladies provoquées par les « mauvais souffles ». Certains relèvent par exemple de l'action néfaste du Maître de la Forêt sollicité par un voisin

envieux qui recourt pour cela à un jeteur de sorts, **skgoyona**. Cette intromission d'une propriété froide crée un déséquilibre auquel il faut remédier avec l'aide de principes « chauds ». La pratique la plus courante pour cela, est la *limpia*, une purification (qui n'est pas nécessairement exécutée par un spécialiste) par **frottements** de plantes et d'eau de vie ou par transfert du principe néfaste à un œuf ou un poussin noir.

De manière générale, avant la visite médicale dans le bourg ou la consultation d'un guérisseur, la première étape du traitement, et souvent la seule, est le recours aux remèdes domestiques élaborés à base de plantes. On retrouve à Huehuetla l'idée déjà relevée par Ichon (1969 : 243), selon laquelle les plantes contiennent une partie de la force divine. C'est plus particulièrement le cas des plantes médicinales (de la catégorie **tuwan** pour la plupart), considérées comme des herbes sacrées partageant l'essence divine.

Les plantes sont toutes classées selon leur qualité « chaude », **chichi**, ou « froide », **ska'wivi**. Ce dernier terme signifie indifféremment « froid », à connotation néfaste, et « frais », à connotation plutôt bénéfique.

Comme le souligne López Austin (1984 : 60), le principe fondamental de la thérapeutique mésoaméricaine consiste en la recherche d'un équilibre entre les qualités chaudes et froides. C'est pourquoi, après l'accouchement la sage-femme doit administrer des bains de plantes chaudes (notamment **jinana**, *Piper auritum* ou *omequelite* en espagnol local dérivé du nahuatl) à la parturiente car la grossesse est considérée comme une période de contact avec les forces froides de l'inframonde.

Ce principe d'équilibre s'étend aux émotions, voire aux relations sociales, qui sont parfois aussi traitées sur le mode thérapeutique. De fait, on estime que de nombreuses maladies peuvent être provoquées par l'environnement social, et notamment par la jalousie. Ainsi, un homme qui a été offensé doit « refroidir » au plus vite sa colère à l'aide d'une bière car son cœur s'est surchauffé, ce qui pourrait occasionner des maladies graves, le diabète par exemple¹⁰⁶. Comme j'eus l'occasion de l'apprendre à mes dépens à la suite d'une de ces maladresse que commet inévitablement tout ethnologue en immersion, le responsable de l'offense, s'il ne veut pas risquer des conséquences néfastes, doit « éteindre sa dette » en offrant une caisse de bière qu'il partagera avec l'offensé.

106 Concernant le symbolisme du chaud et du froid appliqué aux boissons alcoolisées chez les Nahua voisins des Totonagues voir Lupo 1991.

Appliquant le contraste chaud/froid comme un critère de classification, les Totonagues expliquent l'appartenance d'une plante à l'une ou l'autre catégorie principalement selon trois critères principaux : la teneur en eau de la plante, son usage thérapeutique, et le biotope à laquelle elle est associée.

Ainsi, en général, une plante sèche est tenue pour « chaude » ; à l'inverse, une plante « juteuse » est considérée comme « froide ». Les plantes utilisées contre la fièvre (**lhkuyat**, litt. "feu") sont froides, au contraire de celles de l'après-accouchement et ainsi de suite. Toutefois, la classification des plantes selon ces catégories n'est pas figée : une plante « froide » peut devenir « chaude » après transformation par la cuisson. C'est par exemple le cas de **sakgakga xtuyu**, *Bidens odorata* utilisée dans les bains « chauds » contre les maladies « froides » (Cazaban et Portier, 1988 : 118).

Par ailleurs, il arrive que la qualité d'un végétal soit expliquée par l'endroit où il pousse : « froide » est la plante de forêt (par exemple **akgtsitsipuskat**, *Solanum nudum*, utilisée contre le *mal aire*), « chaude » celle des endroits ensoleillés ou pierreux (par exemple l'arbre à la sève cicatrisante **puklhnan kiwi**, *Croton draco*, fréquent dans les pâturages). Ce dernier critère associé aux caractéristiques écologiques et édaphiques suggère que les catégories de « chaud » et « froid » s'appliquent aussi aux différents biotopes et c'est pourquoi ce dualisme s'applique aussi à la description de l'environnement.

3. La conception de l'espace et la polarité du chaud et du froid

Il est notoire que dans la région de Huehuetla, malgré l'extrême densité démographique (270 habitants/km²), l'habitat des villages totonagues se présente sous forme semi-dispersée, créant une association entre habitat et couvert forestier. Ainsi les huttes se cachent généralement dans les seules zones boisées actuellement dominantes : les jardins de café sous futaie.

Même s'il correspond en partie à une ancienne tendance dans l'ensemble de la Sierra, ce type d'habitat dispersé s'explique à Huehuetla par la fuite de la population Totonaque contrainte d'abandonner le chef-lieu face à l'extrême violence des années révolutionnaires 1910-1920.

En dehors du chef-lieu (auquel est réservé l'usage du terme *pueblo* ou *centro* en espagnol, et **kachikin** ou **pu'itat** en totonaque), au XIX^e siècle l'habitat **était** complètement dispersé et il n'y avait pas de *caserio*, de village. On marquait cependant la distinction entre la forêt (**kakiwin**), les zones habitées et les champs (**pukuxtu**, soit **kaxawatni** pour le maïs, **kachankatni** pour la

canne à sucre), voire entre la forêt « sauvage » et les zones boisées fortement « domestiquées ». Mais cette différenciation ne correspondait pas à une opposition entre « culture » et « nature », comme peut le laisser entendre Ichon. Plus qu'en termes d'opposition on doit l'appréhender, d'une part, en termes de degrés de domestication pratique (par les techniques agricoles notamment), d'autre part, en termes de domaines bénéficiant de différentes tutelles divines.

De fait, l'espace sylvestre, qui constituait la réserve écologique de l'agriculture itinérante du maïs, était fréquenté pour la chasse et la collecte et socialisé symboliquement tandis que la partie la plus proche de l'habitat était fortement anthropisée par des activités agro-sylvestres comme la culture de la vanille et était directement intégrée à l'espace domestique en qualité de jardins sylvestres. Comme Beaucage (1997 : 59-60) le montre pour Cuetzalan, c'est en tout cas dans ces jardins agroforestiers que le café avait été introduit pour l'autoconsommation, au moins à partir des années 1890 pour ce qui concerne Huehuetla.

De plus, tout comme la jungle était symboliquement socialisée en tant qu'espace géré par divers esprits tutélaires (le Maître de la forêt **Kiwi Kgolo'**, les âmes des ancêtres antédiluviens, le **Xmalana Takgalhinin**, Maître des Animaux...), l'essart destiné au maïs (**pukuxtu**) relevait et relève encore en partie des mêmes esprits, constituant une continuité symbolique avec la forêt.

La parcelle consacrée au maïs s'appelle, avant le semis, **pukuxtu**, ce que l'on pourrait traduire par « là où l'on a essarté ». Cette expression souligne le caractère provisoire de la *milpa*, culture itinérante sur des terrains provisoirement gagnés sur la forêt ou la broussaille. Même si la *milpa* s'est aujourd'hui pratiquement sédentarisée, le débroussaillage est toujours l'opération préliminaire au semis (sauf quand deux semis consécutifs sont pratiqués dans l'année) : dans ce climat subtropical, les buissons et arbustes regagnent rapidement le terrain encore cultivé quelques mois auparavant. Ainsi, un rapport de complémentarité existe entre forêt et *milpa*.

Les paysans totonaques de Huehuetla différencient plusieurs catégories d'espaces boisés parmi d'autres catégories d'espaces écologiques qui dénotent une gradation en fonction du degré de déforestation (voir tableau 7, ci-dessous), un critère de classification qui s'avère important sur plusieurs registres.

Tableau 7. Nomenclature totonaque des espaces

ESPACES ECOLOGIQUES		
Espaces boisés	kakiwin (générique) tlanka kakiwin kakapejni makgatam	forêt (s'applique aussi occasionnellement au <i>cafetal</i>). forêt haute caféière sous futaie <i>matorral</i> (friche ou forêt secondaire moyenne)
Espaces intermédiaires	kaxkajwa kalhtukumin katiji kachaxan	terrain herbeux ou <i>acahual</i> (ex- <i>milpa</i> en friche) terrain épineux bords de sentiers champ de maïs après la récolte, en processus de devenir une friche
Espaces cultivés	xawat, kaxawatni pukuxtu kachankatni	champs de maïs (et cultures associées) tout terrain défriché champ de canne à sucre
TOPOGRAPHIE		
	puxkga kapuskan katsajwa sipi, kgalhtin lhninkit, lhukut musink (vieilli dans certains villages)	ravin, gorge, canyon combe, replat, vallon (<i>vega</i>) terrain en pente montagne, colline grotte aven, gouffre

L'utilisation polysémique du mot **kakiwin** - du locatif **ka**, et de **kiwi** : « arbre », suivi du **n** du pluriel, littéralement « là où il y a des arbres » - permet de désigner à la fois la forêt, la « campagne » en général et occasionnellement l'espace sylvestre cultivé pour le café. Elle est révélatrice de la continuité, ou du moins de cette distinction mouvante entre espaces plus ou moins anthropisés.

Les grottes, réduits de l'espace sylvestre et des forces chthoniennes.

La forêt, **kakiwin**, est associée au monde sauvage de la « montagne » et aux esprits chthoniens qui vivent dans les grottes : le Maître de la Forêt **Kiwi Kgolo'**, le Maîtres des Animaux **Xmalana Takgalhinin** et leurs aides, les **Taskgoyut**. Confondus avec les ancêtres

antédiluviens qui se cachèrent de la vue du soleil en s'enfouissant sous terre, ces esprits marquent les espaces sombres – les grottes, les ravins, la forêt – comme autant de lieux dangereux pour les hommes ne respectant pas la nécessaire réciprocité dans leur rapport à l'espace « sauvage » ou **xaluku** en totonaque, ce qui est mieux traduit par « farouche ».

Dans le droit fil de la tradition méso-américaine, différents récits relevés à Huehuetla attribuent aux cavernes une signification particulière comme lieux privilégiés de communication avec l'inframonde et ses forces bénéfiques (fertilité) et néfastes (les « mauvais souffles », **ún**), ainsi qu'avec les ancêtres de la première humanité enfouis sous les montagnes. Ce sont également des lieux de rétraction de l'espace-temps : qui entre dans une grotte perd la notion du temps, et risque de s'y égarer et d'en ressortir de nombreuses années plus tard en un lieu totalement distinct (voir le conte du gouffre et du serpent à plumes, M15 en annexe D).

Au-delà de la tradition orale, certaines pratiques religieuses de la région témoignent de l'importance attribuée aux grottes dont quelques-unes sont liées au culte de la fertilité, d'autres aux pratiques chamaniques, qualifiées de sorcellerie, *brujería*.

Cette conception tutélaire du rapport à un espace naturel comme lieu de communication avec les puissances divines s'étend à tout type de cavernes, ces disruptions géographiques que sont les avens, les résurgences et autres gouffres, mais aussi à la forêt. Cette dernière entretient avec les cavernes un rapport de continuité puisqu'elle était pendant longtemps le « contenant » des grottes, et qu'aujourd'hui encore grottes et bosquets résiduels se côtoient souvent au fonds des gorges et des ravins. Mais plus que par cette éventuelle association spatiale, la continuité s'établit surtout au niveau de la classification commune dans un domaine lié au pôle « froid » du cosmos et régi par le Maître de la Forêt (Kiwi Kgoło') et le Maître des Animaux (Xmalana Takgalhinin). N'oublions pas en effet que les deux Maîtres du monde sylvestre, liés au point de se confondre parfois, ont établi leur demeure dans les entrailles des montagnes : le premier précipite ses captifs dans le **musink**, l'aven ; le second entraîne le chasseur excessif dans une grotte par l'intermédiaire de ses animaux.

D'autres êtres souterrains habitent les cavernes, comme les serpents sacrés, notamment le *mazacoate* ou **jukiluwa**, associé au Maître de la Terre et au maïs. Le conte du « serpent ailé » (**pakgaluwa**), relevé à Putlunichuchut et raconté dans différents villages de la région, évoque par exemple plusieurs éléments symboliques d'origine préhispanique. Dans ce récit, un homme qui a été précipité dans un gouffre par des voisins jaloux sera sauvé par un serpent ailé (M15, annexe D). On retrouve là une conception de la grotte comme point de communication entre le

monde des vivants et le monde des morts à travers la figure d'un serpent à plumes qui n'est pas sans rappeler celle du sauveur mythique Quetzalcoatl.

Les grottes, tenues pour des « bouches » de la terre d'où sortent les nuages (*es por donde respira la tierra*, dit-on), sont des lieux privilégiés du culte de la fertilité, comme le révèle la fête collective **tawilate** décrite par Alain Ichon (1973, pp. 363-376). L'association, dans cette topographie karstique, entre les grottes et les sources et résurgences renforce ce lien avec la fertilité agraire.

De fait, s'il advient que la saison sèche se prolonge anormalement, comme ce fut le cas en 2002, des images de *San Salvador*, en tant que saint tutélaire, et de l'archange saint Michel, en tant que dieu de la pluie, sont transportées en procession vers quatre grottes réparties sur le territoire de la paroisse de Huehuetla à raison d'une procession par semaine depuis l'église jusqu'à l'entrée de l'une des grottes. Selon les anciens, il pleut toujours avant la quatrième procession.

Ce lien privilégié entre cavernes et culte de la fertilité dépasse cependant l'association de celles-ci avec l'eau car il renvoie à la conception mésoaméricaine de la montagne primordiale, le *Tonacatepetl*, la « montagne des vivres », renfermant toutes les richesses ancestrales. Effectivement, de nombreux récits parlent des « richesses » gardées par les ancêtres à l'intérieur des collines, comme l'atteste ce commentaire de José (73 ans) concernant une grotte dans la gorge du Tehuancate, dont le sol est littéralement tapissé de tessons anciens :

M 12. Les richesses enfouies dans les montagnes

Dans cette grotte, appelée Slulh, on trouve toutes sortes de choses, les objets qui s'y trouvent, ce ne sont pas les gens qui les y ont mis, ils y étaient déjà avant. Il ne faut pas les toucher. Plus loin à l'intérieur, il y a des choses précieuses, comme cet objet que l'on appelle le Tsinkun qui sert à trouver des trésors [une statuette qui servait aussi pour un rituel propitiatoire pour la chasse, voir photo 20]. Mais il ne faut rien toucher, car sinon on ne peut plus sortir. J'y suis allé une fois avec J. H. car il était très pauvre et il insistait beaucoup pour qu'on y aille car il cherchait de l'or, il n'y allait pas pour visiter, mais je ne voulais pas car je savais qu'il ne faut rien toucher, sinon on risque de ne plus pouvoir sortir. (...) Les ancêtres allaient prier dans les grottes. Ils y trouvaient aussi une argile blanche qui servait à soigner des maladies, de petites feuilles rondes aussi qui servaient de médicament [...]

(Entretien avec José B. G., Xonalpu, 15.05.01)

Pour cet informateur, ces objets auraient été laissés par les « ancêtres » d'avant le déluge. Ainsi, pour les Totonèques comme pour les Otomis, les Huastèques et les Nahuas, les ancêtres antédiluviens ne se contentèrent pas de se réfugier à l'intérieur des montagnes mais ils y emportèrent aussi leurs richesses. Cette conception s'inscrit dans la continuité de la

représentation de l'inframonde mésoaméricain, le *Tlalocan*, ou « paradis de brume » (selon l'expression de López Austin) domaine du dieu de la pluie *Tlaloc*, et réserve des souffles animiques (López Austin 1997 : 184-188). Chez les Nahuas de Cuetzalan, les grottes donnent accès au *Talokan* : les hommes et les animaux à naître y sont rassemblés sous la forme d'êtres minuscules (Armoni Burquette 1990 : 145-146). Or dans certains témoignages à Huehuetla, ce sont « les visages ou les têtes » des humains à naître qui seraient dans la grotte appelée « l'eau du lieu du cuir », **Kaxuwachuchut** (William Smith, communication personnelle).

Remarquons que de manière semblable, chez les Otomis, certaines grottes sont habitées par le Seigneur d'Abondance, et sont les réservoirs des richesses et des forces fertiles des ancêtres antédiluviens et le lieu où se forment les nuages et la pluie (Galinier 1990 : 313-328). De même, chez les Tepehuas, les collines et les réservoirs naturels d'eau constituent des sources de « semences » divines (W. García cité par López Austin 1997 : 143).

Point de connexion avec l'inframonde des ancêtres et des forces chthoniennes, les grottes sont donc aussi source des forces fertiles de la terre.

Les grottes comme marqueurs de l'identité territoriale ?

Comme le montre le cas du culte (maintenant catholique) autour d'une grotte-résurgence associée à l'histoire de l'origine de Huehuetla, même les saints catholiques solaires sont susceptibles d'être associés aux grottes.

Bien qu'aucun témoignage d'une fête collective correspondant au **Tawilate** décrit par Ichon n'ait été relevé à Huehuetla, l'association avec la fertilité est particulièrement patente dans le cas de la grotte-résurgence du site de **Kgoyoma Chuchut**. Considéré comme le lieu de la fondation antique de Huehuetla, dont le nom totonaque est justement **Kgoyom**¹⁰⁷, ce site joue un rôle central dans les pratiques religieuses des villages du municpe. A 100 mètres de la grotte, deux monticules artificiels d'origine préhispanique attestent l'authenticité de la tradition orale qui situe là le berceau de Huehuetla (« vieil endroit » selon une interprétation du nahuatl). En 2001, alors que des maçons travaillaient sur le site, j'ai pu être témoin de la découverte fortuite à l'intérieur d'un des tumulus d'une sépulture d'époque classique tardif (autour de 800-900 après J.C.), ce qui vient réaffirmer l'antiquité de l'origine préhispanique du lieu.

107 Les Totonagues donnent plusieurs interprétations de ce nom : il dériverait soit de **kgoyot** = « perroquet », soit de **kuyum** = tatou et **Kgoyoma Chuchut** serait alors « l'eau de l'endroit des péroquets » ou « des tatous ».

Il est dit que la fondation de Huehuetla remonterait à une première apparition dans cette grotte du saint tutélaire *San Salvador* qui y jouait de la flutte et du tambour¹⁰⁸. Les « aïeux » (**kintatajnikan**, « nos grands-pères ») auraient alors commencé à y bâtir une « église ». Mais, pour différentes raisons selon les versions (soit que l'endroit était trop petit, soit à cause d'une épidémie), la construction fut interrompue et les bases pyramidales actuelles correspondraient aux pierres de ce premier édifice inachevé. Toujours selon le récit de fondation de Huehuetla, on emmena alors l'image sur une colline, à l'emplacement de l'église actuelle. Mais le saint ne s'y plaisait guère : il réapparut à mi-chemin entre le site d'origine et le site choisi. L'opération fut répétée trois fois en vain et ce n'est qu'à la quatrième que *San Salvador* accepta sa nouvelle demeure.

Notons par ailleurs qu'un autre récit évoque l'apparition fondatrice de Saint-Sauveur dans une autre grotte, **Kaxuwachuchut**, que les anciens de Lipuntahuaca situent à côté de la grotte de **Kgoyoma chuchut**, alors que d'autres, les anciens de Madero, la revendiquent quelque part sur le territoire de leur village. Une autre version enfin la localise en contrebas de l'actuel chef-lieu de Huehuetla. Ces versions divergentes sembleraient refléter d'anciennes disputes entre les villages pour légitimer l'appartenance du lieu fondateur à leur territoire et donc revendiquer la suprématie sur l'ensemble de la communauté territoriale, le **chuchutsipi** (l'« eau-montagne »). L'unanimité se fait cependant pour affirmer que le premier lieu d'apparition du saint tutélaire était une grotte. Soulignons par ailleurs que **Kaxuwachuchut** signifie « l'eau du lieu du cuir/ de la peau », ce nom désignant sans doute par métonymie le « l'eau du lieu du tambour », en référence au tambour du saint patron *San Salvador* (couvert d'une peau en cuir). Il se pourrait que cette grotte ait effectivement abrité un tambour sacré car, comme le souligne Stresser-Péan (1998), chaque village du nord de la Sierra totonaque possédait un tambour sacré *huehuetl* qui représentait l'âme du village, l'âme du **chuchutsipi**. Or l'une des interprétations du nom nahuatl de Huehuetla (ou Huehuetlan) est justement « lieu du tambour, huehuetl ». La tradition du **Kaxuwachuchut** semblerait corroborer cette version.

Jusqu'aux années 1910-1920, la grotte du Kgoyoma Chuchut était un lieu de culte où s'effectuaient des rituels propiciatoires pour la protection de la *milpa* contre les vents du nord (*ventarrones*), pour demander de bonnes pluies et de bonnes récoltes ou pour une guérison. On y pratiquait également des rituels chamaniques par l'intermédiaire des **skgoyona** (les « sorciers »,

108 C'est pourquoi les *fiscales* ont ajouté ces instruments à la panoplie de l'image du saint à la fin des années 1980, pendant la période de « revitalisation » culturelle. D'après le curé en fonction à l'époque, Mario Pérez, cette « totonaquisation » de l'image du saint patron s'est faite à son insu.

brujos ou *hechiceros* en espagnol). On parle encore aujourd'hui de la grotte, avec l'église, comme le lieu de résidence de San Salvador, ainsi que des saints patrons de municipalités voisines (Saint François de Caxhuacan et saint Joseph d'Olintla), ce qui suggère sinon la réalité, au moins la revendication par les Totonagues de Huehuetla, d'une centralité symbolique du lieu pour toute la microrégion.

Au début des années 1990, l'apparition de l'image de la Vierge de Guadalupe et des saints patrons de la grotte du Kgoyoma sur une pierre provenant d'une des pyramides a poussé la paroisse, dirigée par un prêtre progressiste, à réactiver le caractère sacré de l'endroit. Chaque mois de l'année, une des communautés de la paroisse y apporte en procession l'image de son saint patron et une messe est célébrée sur un des promontoires pour demander la protection de la communauté et de bonnes récoltes.

Cette identification de l'ensemble des villages de la municipalité avec ce lieu est à mettre en relation avec l'ancienne expression, parfois encore utilisée pour désigner la communauté territoriale (correspondant aujourd'hui à la paroisse et, dans le passé, au territoire du *pueblo de indios*) : **chuchutsipi**, « eau et colline » ou « montagne de l'eau », équivalent littéral de l'*altepetl* nahuatl (García Martínez, 1987). On utilise encore l'expression **kinchuchutsipi** dans le sens de « mon lieu d'origine, ma communauté » ou simplement pour dire « nous » en tant que collectif totonaque. Cette association symbolique entre montagne et eau, comme dans les régions nahuas, se réfère au moins autant à l'espace social, à la communauté en action pour les travaux collectifs par exemple, qu'à l'espace physique.

La grotte, **lhinkit** ou **lhukut**, par où l'eau sort de la montagne, synthétise les deux éléments. Or, Stresser Péan (1998) souligne que tout village du nord de la Sierra, ou plutôt toute communauté territoriale (le *pueblo* – en général le municpe ou la paroisse) possède sa montagne emblématique, sacrée, autant chez les Totonagues que chez les Otomis. L'expression **chuchutsipi**, dont l'usage est diffusé dans les douze villages de Huehuetla, mais aussi à Papantla, Zapotitlan, Ixtepec, Hueytlalpan voire dans tout le sud de la Sierra, suggère que ce rôle identitaire peut-être transféré vers une grotte-source. Brady (1997) souligne dans son étude de l'architecture urbaine des sites mayas que les grottes, lieux sacrés par définition, ont constitué le point de marquage idéal du centre du territoire, son « nombril » à partir duquel s'applique la division cosmologique et administrative de l'espace en quarts orientés sur les points cardinaux. Son hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un schème mésoaméricain semble en accord l'ethnographie présentée ici et avec la « géographie rituelle » établie par Ichon (1973) concernant un marquage du territoire par quatre grottes autour d'un point central. Ce marquage

est aussi pratiqué à Huehuetla : on visite quatre grottes lors des processions de demande de pluie.

L'interprétation identitaire du marquage du territoire convient en tout cas clairement au site du Kgoyoma et sa grotte. D'abord, le site archéologique représente le second point (après l'église) de ralliement du culte de l'ensemble des communautés du municipe qui participent par ailleurs aux charges et services de l'église du chef-lieu, et il s'institue en lieu partagé des pratiques religieuses de l'ensemble de la population indienne (les métis ne participent pas à ces processions et « messes »). Construite sur la plus grande des deux « pyramides », la petite chapelle (un simple toit de tôle au-dessus d'une plateforme en ciment au centre de laquelle a été érigée une statue de la Vierge en pierre), fait l'objet d'un « service » de *fiscales* qui ont la garde du lieu, alors qu'un groupe de « délégués » (*comisionados* et *comisionadas*) a la charge d'organiser la collecte des fonds pour les travaux de construction d'une « chapelle » sur le second tumulus. On y effectue des *mayordomías* pendant quatre jours en parallèle à la fête de Vierge de la Conception de Lipuntahuaca (6-10 décembre) et avant la fête de la Vierge de Guadalupe à Huehuetla.

Ainsi le site du Kgoyoma s'inscrit dans la structure des charges religieuses de l'église de Huehuetla (chef-lieu) tout en introduisant des innovations majeures, comme la participation des femmes. Il participe à la dynamique de renouvellement du système des charges qui accompagne la création des nouvelles charges de *fiscales* et de *mayordomos* au sein des *rancherías*, permettant d'augmenter le nombre total de charges de *fiscales* et de mayordomes dans le municipe (voir chapitre 10, *infra*).

Mais au-delà de cette constatation de la réactualisation du site par le culte « néo-catholique », l'importance comme point d'attache identitaire à Huehuetla est à rechercher dans l'apparition de la Vierge et des saints, en 1991, deux ans après la création formelle de l'Organisation Indépendante Totonaque et l'investiture d'un gouvernement municipal totonaque issu de celle-ci. Cet évènement s'inscrit dans la continuité du long processus de crise et de redéfinition de l'identité collective évoqué plus haut (chapitre 3). Comment ne pas voir la manifestation d'une affirmation identitaire dans cette apparition sur un site auquel se rattache l'origine du **chuchutsipi** et la mémoire de rituels indigènes, apparition qui attira pendant

plusieurs semaines des pèlerins venus de toute la Sierra de Puebla et même des villes de l'État de Puebla (Teziutlan, Puebla) ?¹⁰⁹.

Cet évènement apparaît bien comme un phénomène de réappropriation d'un symbole fort de la société dominante, la Vierge de Guadalupe, qui n'est pas sans rappeler les nombreuses apparitions de la Vierge à l'époque coloniale. Les historiens y ont vu l'expression d'un besoin pour les Indiens de remédier à leur situation de peuple dominé, en se transformant en peuple privilégié par la divinité (Florescano 1999 : 266, qui reprend l'analyse de Max Weber sur le judaïsme ancien). La mémoire des anciens usages de la grotte, associée aux rites de fertilité et aux pratiques chamaniques encore assez récentes, renforce cette réappropriation.

En dehors du cas de Kgoyoma Chuchut, la désacralisation actuelle des grottes s'explique à la fois par le déclin des guérisseurs ou *curanderos* (**makuchina**, **pahna**) et des chamanes ou sorciers (**skgoyonanin**) et par la diffusion de nouvelles formes de pensée concernant la relation à la terre et aux êtres surnaturels, telles qu'elles sont générées par les pratiques productives récentes et l'évangélisation (ré-évangélisation catholique). Cette désacralisation, manifeste par l'abandon du culte des grottes, trouve son parallèle dans la désaffection des bains de vapeurs (**xekga** ou *temazcal*), « grotte » artificielle et autre lieu central des pratiques curatives et rituelles indigènes avant l'entrée en force de la médecine occidentale au cours des quatre dernières décennies.

Malgré cela, et avec les ravins escarpés, les grottes semblent s'imposer aujourd'hui comme les ultimes réduits de l'espace « sauvage » face à la disparition de la forêt. Il convient ici de souligner que la conception totonaque de l'environnement ne reflète guère la représentation occidentale de « l'amérindien en harmonie avec la nature » puisque celui-ci perçoit ces espaces avec suspicion face aux dangereux pouvoirs des Esprits qui y sont attachés. Cela justifie le respect dû à ces Esprits dont il faut gagner la bienveillance.

Les représentations totonaques des lieux restent donc étroitement liées à la conception tutélaire des relations qu'ils entretiennent avec leur environnement, elle en est la traduction dans l'espace physique. Ce qui nous amène à l'interrogation suivante : quelles implications ont eues sur ces représentations les profonds changements agro-écologiques (expansion de l'élevage et caféiculture), et donc socio-économiques ?

¹⁰⁹ Il est intéressant de noter que, si avant l'apparition, l'initiative de réactualiser la signification religieuse du site de Kgoyoma (en lui donnant un sens chrétien) provenait en partie des représentants locaux de l'Église, la croyance en l'apparition est née parmi les *fiscales* et ne fut pas immédiatement reconnue par le prêtre.

Le kakapejni (caféière), refuge du symbolisme sylvestre?

Le *cafetal* (**kakapejni**) de Huehuetla peut être décrit comme un « écosystème sylvestre cultivé ». La disparition de la forêt et la continuation de ses fonctions écologiques au sein de la caféière posent aux représentations totonaques de l'environnement un important problème classificatoire : à quelle catégorie rattacher cet espace, à celle des espaces cultivés ou à la forêt ? Le **kakapejni**, remplace-t-il également la forêt sur le plan symbolique ?

À première vue, deux éléments incitent à répondre par l'affirmative. Le premier tient à la polysémie du mot **kakiwin**, ou « forêt » en totonaque. Tout en se référant plus spécifiquement à la forêt non cultivée, le terme s'applique aussi à la « campagne » en général dans la mesure où la forêt a été antérieurement tout à la fois le contenant de la *milpa* et des espaces habités. On l'associe même parfois directement au *cafetal* puisqu'on peut dire indifféremment « je vais dans mes bois » (**kama kinkakiwin**) ou « dans mon *cafetal* (**kinkakapejni**) ». Le second élément réside dans la confirmation de la croyance à **Kiwi Kgoło'**, le Maître de la forêt, ou des arbres. Loin de se voir confiné dans les derniers espaces « sauvages » que sont les ravins, ce dernier hante naturellement les plantations de café sous futaie.

Pour autant, les paysans totonaques n'assimilent pas complètement le **kakapejni** à la forêt, car c'est un espace travaillé par l'homme, ce qui le rapproche des terres agricoles. À l'instar d'autres cultigènes, le café a donc son maître, son **xmalana**, soit le Saint Sauveur spécifiquement pour le café créole (*Arabica*) tandis que la Vierge de Guadalupe veille sur le travail du café en général. Ainsi, lors de sa fête, le 12 décembre, les *fiscales* du chef-lieu la portent en procession décorée d'un collier de cerises de café, faisant ainsi écho à l'image de *San Salvador* affublée d'un collier de piments en signe de fertilité lors de la fête patronale en août¹¹⁰.

De même que les usages thérapeutiques attribués au café (Roy 1996 : 48), ces pratiques révèlent à quel point la plante a été intégrée au système rituel totonaque.

En somme, l'expansion des caféières a eu une influence doublement ambiguë sur l'appréhension totonaque de l'environnement : tout en favorisant la préservation de certains aspects symboliques traditionnellement associés à la forêt, elle a entraîné une certaine dévalorisation de la *milpa* en reléguant au second plan la culture du maïs, dévalorisation qui se

110 Cette association de la Vierge et du café matérialisée par un collier de cerises de café existe également chez les Mixtèques (Katz 2000 : 173).

manifeste dans l'abandon du rituel des semailles (en contraste avec d'autres municipalités où le café n'a pas eu la même importance).

« Nous sommes ceux qui vivent parmi les arbres, là où poussent les plantes » (*lamaw kakiwinin akinin, xalnin katuwanin*).

Les commentaires suscités par la présentation de clichés photographiques des paysages de la région ainsi que les descriptions lors d'entretiens de l'évolution de ces paysages sont fort révélateurs de la perception totonaque de l'environnement dans le contexte socio-économique actuel. Ils expriment clairement les oppositions entre les espaces indiens et les espaces métis, autant par les contrastes flagrants dans l'habitat que dans l'appréhension du paysage telle qu'elle s'exprime dans les usages de la terre. Mais les Totonagues conçoivent ces contrastes en termes d'opposition entre « chaud » et « froid » et ils soulignent l'importance attribuée aux arbres dans la vie du groupe (à ce sujet voir Ellison 2004). C'est en raison de cela, et du fait de l'habitat semi-dispersé dans les communautés de la région de Huehuetla, que la plupart des demeures sont réparties sous l'ombre des caféières en sous-bois. Les entretiens effectués à Lipuntahuaca insistent sur ce point.

Une première interlocutrice, « déléguée » (*Comisionada*) de l'OIT dans la communauté, âgée de 50 ans, décrit ainsi une vue générale du paysage de Lipuntahuaca et ses environs (photo 1) : « Là, c'est le *monte* [la forêt, la campagne], il y a des collines, là où il y a des arbres, il y a des maisons qu'on ne voit pas. (...). Là c'est San Rafael, là où il y a trois ravins c'est un village. Ici parmi les arbres nous vivons avec joie ».

Renforçant cette identification de l'habitat et de la vie totonaque avec les espaces boisés, le commentaire d'une photo montrant sur une même pente des pâturages, des champs de maïs et des jardins de café (photo 18) souligne le fait que par opposition aux pâturages, les paysans gardent certains arbres pour travailler la *milpa* : « Sur une partie de la colline de Leakaman, on voit un pâturage, à côté on voit qu'il y a de grands arbres, la terre¹¹¹ est contente, la terre est fraîche parce qu'il y a des arbres. Là où il y a le pâturage, on voit qu'il y a beaucoup de soleil, il fait très chaud ».

Ce qui est tout aussi remarquable dans cet extrait, c'est l'opposition chaud-froid (ou frais) employée pour décrire les terres travaillées par les Totonagues et les mettre en contraste avec les pâturages appartenant aux métis. En effet, tout comme le précédent extrait soulignait la joie de la

¹¹¹ Dans cette phrase un jeune totonaque avait traduit **katiyatni** par « notre mère la terre » (*nuestra madre tierra*), mais j'ai respecté l'énoncé d'origine.

vie parmi les arbres, celui-ci souligne la « joie de la terre » rafraîchie par la présence des arbres que les paysans Totonagues laissent en place pour cultiver leur café, par opposition au pâturage dépourvu de couverture arborée et où la terre a chaud.

L'absence d'arbres chez les métis est encore relevée dans plusieurs des commentaires faits sur un cliché pris dans le « centre » du chef-lieu (photo 22). Par exemple, un homme de Lipuntahuaca âgé de 65 ans remarque:

Dans le « centre », il n'y a pas de végétation [litt. « pas de feuilles »], parce que les métis n'ont pas besoin d'arbres, eux ce dont ils ont besoin c'est d'avoir une belle maison. Là on voit le bourg, dans le centre du chef-lieu, dans notre village de Huehuetla, nous voyons comment ils vivent contents¹¹² (...).

Les thèmes prédominants dans les descriptions des paysages varient principalement en fonction de deux groupes de clichés : le critère « ethnique » semble différencier ces deux ensembles aux yeux des personnes interrogées. En effet, pour les clichés pris dans les hameaux et traduisant l'absence de pâturages prédominent les commentaires sur la végétation, la fertilité, la présence de fleurs, la vie heureuse dans un paysage considéré comme beau dans son ensemble, mais éventuellement dangereux lorsqu'il s'agit d'un espace vraiment sauvage.

Par contre les clichés montrant des lieux dominés par la présence des métis (les pâturages et le bourg chef-lieu) sont décrits sur un registre d'opposition ethnique : contrastes socio-économiques (« ils vivent contents », ... « dans leurs belles maisons ») mais aussi, d'opposition dans le rapport à l'environnement (« les métis n'ont pas besoin d'arbres », « là où travaillent nos frères la terre est contente »).

Un critère majeur de la description des paysages agroécologiques semble être la présence ou l'absence d'arbres en particulier, et de végétations feuillue en général (**katuwan**, litt. « là où il y a des feuilles »)¹¹³. Cette distinction qui matérialise dans l'environnement les oppositions socio-économiques et ethniques est à son tour associée au principe de l'opposition chaud-froid (ou frais) présent dans la classification des plantes et des maladies.

Les éléments abordés ci-dessus sembleraient situer le « nous » totonaque dans une position intermédiaire par rapport aux « autres » métis d'une part, et par rapport aux « autres » sauvages - les esprits de la montagne - d'autre part. Ou encore, entre le monde « trop chaud » des paysages dénudés et des bourgs et villes sans arbres d'une part, et celui, trop « froid » des esprits de la forêt habitant ravins et grottes d'autre part (Ellison 2004). Cette interprétation renforce l'idée

112 Un jeune bilingue avait traduit par « ils vivent dans la gloire », s'éloignant de la traduction littérale de l'énoncé (qui est la mienne) mais rendant sans doute mieux l'esprit du texte. Les transcriptions complètes en totonaque de ces extraits ont été publiées dans Ellison 2004.

113 Notons que la figure de l'arbre occupe aussi une place importante dans la poésie totonaque en plein essor. Voir par exemple l'œuvre d'Espinosa Sainos (1998).

avancée par Ariel de Vidas (2002 : 189) que le schéma dit « dualiste » du contraste « chaud-froid » correspondrait plus à une relation dyadique qu'à une opposition dichotomique, et permettrait l'existence d'une position intermédiaire combinant ces contrastes dans la catégorie du « frais ». Ainsi les espaces cultivés en association avec une couverture boisée ou arbustive (qu'elle soit permanente comme dans le cas de la caféière, ou temporaire comme dans le cas de la *milpa*, décrits comme des lieux frais, représenteraient cet idéal intermédiaire qui définit la sociabilité totonaque. Tout comme l'équilibre entre le chaud et le froid assure la bonne santé, et l'esprit de mesure assure le bien vivre.

Cette interprétation semble d'autant plus plausible que le schéma cosmologique dualiste se manifeste aussi dans le rythme social : temps sacré et temps agricoles reproduisent une certaine répartition des mois de l'année en deux périodes, l'une considérée comme humide et froide, l'autre comme sèche et chaude. Or temporalité et espace, relèvent de catégories souvent interchangeables au niveau linguistique et conceptuel.

Chapitre 6.

Cycles agricoles et temps rituel

Le précédent chapitre a permis de montrer comment la « conception tutélaire » de l'appréhension écologique des Totonagues se manifeste dans le rapport au monde végétal, la nomenclature vernaculaire des plantes et les usages de celles-ci, notamment dans les pratiques thérapeutiques.

On a vu que, en s'appuyant sur la valeur classificatoire de la polarité chaud-froid (ou sec-humide), les représentations des espaces et la perception des paysages reproduisent un schéma qui renvoie à l'ordre cosmologique « dualiste » fondé sur une répartition des rôles entre divinités célestes et chtoniennes. Pour les Totonagues de Huehuetla, cette répartition trouve son expression dans la tutelle qu'exercent différentes entités surnaturelles sur des espaces discrets classifiés selon leur degré de domestication.

L'étude du calendrier agricole et festif permet de mettre en évidence la centralité des cycles du maïs dans l'organisation du temps rituel, ainsi que la reproduction dans ce domaine du schéma dyadique selon la polarité [chaud-froid/sec-humide](#). L'insertion et l'association étroite des cycles productifs aux activités cérémonielles et aux célébrations religieuses (et vice-versa), révèle une normativité sociale orientée par les représentations cosmologiques, rendue manifeste dans le temps rituel et matérialisée dans les pratiques agricoles.

1. Les cycles du maïs et la complémentarité du café

L'étude du lien entre calendrier agricole et calendrier religieux passe par un exposé relativement précis des deux cycles annuels du maïs et des tâches associées à chacune de leurs étapes.

Dans les zones de basse et moyenne altitude de Huehuetla (jusqu'à 800-900 m), il existe deux cycles du maïs : le cycle « du soleil » – **xalak chichini'** (*tonamil* en nahuatl) ou **xamulacha** pendant la période la plus sèche de l'année et le cycle de la saison des pluies, **xapustakgnan** (*chopamil* en nahuatl), « quand ça pousse ». Avant d'étudier dans le détail l'ensemble des étapes techniques, on remarquera que, même s'ils se différencient clairement dans le temps, chacun étant associé avec une moitié de l'année, les deux cycles se trouvent imbriqués dans leurs phases initiales et terminales (semis et récolte) :

Cycle sec ou *xalak chichini* : « quand il fait soleil »

Décembre : défrichage (ou essartage)
Janvier : semis (maïs et haricot combiné)
Février : premier désherbage (sarclage)
Mars-Avril : semis de haricots seuls, semis de sésame
Mai : deuxième désherbage
Juin - début de la récolte, se prolonge en juillet,
Juillet : récolte jusqu'à début août (date limite 6 août, fête de *San Salvador*).

Cycle humide ou *xapustakgna* : « quand ça pousse ».

Juin-Juillet : Défrichage
Juillet – début août : semis, premier désherbage
Août : premier désherbage
Octobre : second désherbage
Novembre : premiers épis
Décembre-Janvier : début de récolte
février : récolte, jusqu'à la mi-mars (date limite 19 mars, Saint Joseph).

Toutefois, en dépit des chevauchements entre la récolte d'un cycle et la préparation du cycle suivant, il existe aussi une série de temps morts qui permettent d'assurer une complémentarité avec la caféiculture. Notons enfin, que dans les parties hautes de la municipalité, au-dessus de 900 mètres d'altitude, notamment dans les villages de Chilocoyo del Carmen et Leakaman, un seul cycle du maïs est possible, qui s'étale du mois de janvier au mois d'août.

La préparation du terrain

La première étape qui précède tout semis est bien sûr le choix du terrain. Actuellement, ce choix est relativement limité par la réduction des superficies de propriété disponibles et la forte pression sur les terres offertes en location. On peut sans doute parler d'un marché de la location des terres, sans toutefois ignorer tout le poids des liens de compérages et autres formes de réseaux sociaux (parenté, voisinage, « clientélisme » etc.) qui entrent en compte dans l'allocation des terrains. Nombreux sont ceux qui entretiennent une relation privilégiée avec un propriétaire afin de bénéficier d'un accès à la terre sécurisé. Pourtant les accords oraux de location se font pour une récolte et doivent donc être renouvelés une ou deux fois par an. Aucun accord de location ne dépasse un an. Les visites protocolaires chez le propriétaire, accompagnées de petits dons alimentaires (par exemple un plat apprécié comme le *mole* - ragoût de dinde ou de porc - le met festif par excellence), constituent souvent un préalable permettant

de consolider l'accord oral, surtout s'il s'agit d'un paysan totonaque. Dans le cas des propriétaires métis, qui détiennent plus de terres et bénéficient d'une plus large clientèle, les relations autorisent plus de flexibilité, sans toutefois supprimer totalement ces démarches, en particulier lorsque le propriétaire est un *compadre*.

Dans la mesure du possible, le choix de la parcelle porte sur la situation et la qualité du terrain. Pour le cycle d'hiver, celui de la saison sèche, on veillera à ne pas choisir un terrain trop exposé au soleil, où les plants de maïs se dessècheraient. On prendra aussi en considération l'exposition de la pente aux vents car les bourrasques de la fin avril sont souvent dévastatrices sur le maïs autochtone de port haut (plus de deux mètres). Les considérations pédologiques (voir la classification totonaque, **tableau V en annexe B**), ne sont pas moins importantes, mais chacun constate que, dans l'ensemble, les terres cultivées sont actuellement assez appauvries. On évitera bien sûr les terrains trop argileux (**kalamankani tiyat**), et dans une moindre mesure ceux qui seraient trop pierreux (**katsiksniyat, kachiwixni**).

Une fois l'accord du propriétaire acquis (en cas de location) et le terrain choisi, une visite commune de celui-ci s'impose afin d'en établir les mesures à l'aide de cordes. Les champs sont en général de forme quadrangulaire avec de légères variations polygonales en fonction de la topographie, d'où un paysage agraire en « habit d'arlequin », ou en damier, où se côtoient des *milpas* à différents stades de croissance, terrains en friche et bosquets à caféiers (**voir photo 7**).

Le prix de la location, peut être sujet à une certaine négociation en fonction de la qualité du terrain, bien qu'un prix standard conventionnel soit en général respecté, soit entre 800 et 1000 pesos par hectare (années 2000-2002, 75 à 95 euros) et par récolte. Les minima et maxima observés dans l'ensemble des communautés de la région sont de 600 et 1200 pesos. Il arrive que le propriétaire impose des conditions sur le mode de culture du terrain. Les restrictions sur l'usage des herbicides sont fréquentes.

Enfin, soulignons encore que les terrains travaillés, surtout quand ils sont loués, se situent souvent à une distance d'un, deux ou plusieurs kilomètres de la demeure, et parfois à plus d'une heure de marche.

Le défrichage et le sarclage (kuxtunan)

En raison de la disparition de la réserve de terres boisées, un terrain est rarement cultivé « pour la première fois », c'est à dire après un repos suffisamment long pour qu'une couverture boisée moyenne puisse se reconstituer (dix ans ou plus). En conséquence le rituel propitiatoire

pour « demander la permission » à l'Esprit-maître de la forêt (**Kiwi Kgoło'**) avant l'essartage n'est plus pratiqué, bien que certains versent encore une offrande d'eau-de-vie au pied d'un arbre en cas d'abattage. En effet, un terrain en friche depuis plus de 3 ans est déjà recouvert de jeunes arbres, et nécessite un essartage (voir photo 20). Le bois des arbres abattus est coupé en tronçons et empilé sur place. Il sera transporté peu à peu vers la demeure, ou vendu à quelque voisin, en vue de son usage comme combustible. Les arbres de plus de 10 mètres sont laissés sur pied. Selon les espèces, ils seront éventuellement abattus ultérieurement, en cas de besoin pour la construction d'une nouvelle maison, ou en vue de la fabrication de planches pour la vente.

Même dans le cas d'une friche de six mois à un an, certaines couvertures arbustives atteignent jusqu'à 2-3 mètres et imposent un défrichage. En espagnol local, comme dans le reste de l'Amérique centrale, on parle d'un « repos » (*descanso*) donné à la terre. Dans la plupart des terrains cette période de friche se limite à six mois et le débroussaillage est assez rapide.

Que ce soit pour le semis d'hiver ou celui d'été, le défrichage se fait deux, au plus trois semaines avant la date prévue pour les semailles. Le travail s'effectue à la machette, les tiges des plus gros arbustes étant souvent épargnées jusqu'à une hauteur d'un mètre, seules les branches latérales étant élaguées. Les restes de végétation coupée sont laissés à pourrir sur place, constituant une culture en semis direct sur paillis de résidus ou sur litière (*slash-mulch* en anglais, comparer Descola 1986 : 195 pour un cas amazonien).

Les arbres fruitiers ou utiles sont préservés ; on en coupera tout au plus une ou deux branches si elles produisent trop d'ombre. Ce premier défrichage est en général réalisé par le chef de famille et ses fils, s'il en a, ou parfois avec des aides sur la base de l'échange de travail appelé **makaxokgoy** - « payer avec la main » ou *mano vuelta*, « la main rendue » - ou encore à l'aide de journaliers rémunérés. Il faut deux semaines à cinq personnes pour achever complètement le défrichage d'un hectare, soit entre 50 et 60 journées de travail cumulées. Cependant, comme les terrains ensemencés ne dépassent que rarement une superficie d'un *almud*¹¹⁴ (un demi-hectare), 25 à 30 journées de travail suffisent. Ainsi, un paysan disposant d'une main d'œuvre familiale réduite et ne recourant pas à d'autres aides se verrait contraint d'entreprendre l'essartage presque un mois avant le semis.

Dans la nomenclature totonaque, le terrain ainsi préparé devient **takuxtu** ou **pukuxtu** (de **kuxtunan**, « essarter, désherber »).

114 L'almud est d'abord une mesure de volume, comme à l'époque coloniale quand le terme a été introduit. Un almud de grains de maïs correspond environ à 7 kg ou dix litres (*litros*) mesurés avec une petite boîte cubique en bois (la mesure est encore employée quotidiennement, surtout sur la place du marché). Toutefois, les Totonagues de Huehuetla établissent une équivalence entre le volume de grains semés et la superficie ensemencée : ainsi avec 10 litres, soit un *almud* (par déformation **almun** en totonaque) on sème un demi-hectare.

Le semis – Tachan

Les semences sont choisies parmi les plus beaux épis de la récolte précédente. On n'utilise que les grains les plus gros du centre de l'épi. Si l'on ne pratique plus aujourd'hui de rituel collectif de bénédiction des semences (comme dans la fête du **Tawilate** des Totonagues munixkan, au cours de laquelle les grains de maïs sont aspergés du sang de volailles sacrifiées), certains emmènent leurs épis à l'église du chef-lieu pour que le curé les bénisse.

Le jour des semailles, l'autel familial doit être décoré de fleurs et une petite bougie, *veladora*, est allumée. Avant de partir au champ, on brûle de l'encens dans le **pumajini** (coupe en céramique) et on dispose d'une offrande alimentaire devant l'image du ou des saints de l'autel. L'offrande s'adresse à la fois au saint patron San Salvador et au saint du jour (sur les choix préférentiels des saints propices aux semailles, voir le calendrier agricole et religieux, **tableau 11) et/ou** au saint préféré de l'autel familial. Elle a pour fonction de demander aux saints d'insuffler aux graines sa force de croissance **listakni** ; elle comprend un ou deux plats de **tasuakga pin** ou *mole*¹¹⁵, un ragoût de viande, le met festif et cérémoniel par excellence, qui sera aussi partagé par les travailleurs à la mi-journée. Alors que l'offrande à la terre n'est plus pratiquée, cette commensalité s'adresse en fait aussi au groupe en mettant davantage l'accent sur le caractère collectif du travail que sur le moyen de production en soi (voir aussi Ariel de Vidas 2002 : 149 à propos des Teenek).

Les épis égrenés (**xkgam** ou *molote*) dont sont prélevées les semences sont suspendus au dessus de l'autel ou dans un coin de la demeure : ils ne peuvent être brûlés sous peine de provoquer le flétrissement de la *milpa*¹¹⁶. Il en va de même pour le bois du bâton à fouir, **lichan**, qu'on évitera d'utiliser pour la cuisson des aliments¹¹⁷.

On ne pratique plus désormais le rituel propitiatoire pour la milpa. Il consistait à répandre de l'eau de vie aux quatre coins du terrain et en son centre, afin de « demander la permission auprès de la terre » (*pedir permiso a la tierra* ou **kaskin talakaskin tiyat**).

Le semis, **tachan**, est le moment le plus important du cycle du maïs : il s'agit toujours d'un travail collectif qui revêt un caractère festif. Dans 70 à 80 % des cas, le groupe de travail se forme à partir de l'échange de travail, **makaxokgoy** ou *mano vuelta*. Ce mécanisme permet à un

115 Il s'agit d'un ragoût de viande, en général de porc ou de dinde, ou encore de poulet. Le *mole poblano* à base d'une sauce piquante au chocolat est une spécialité régionale de renommée internationale.

116 Il existe une pratique propitiatoire semblable concernant les animaux domestiques : on suspend les tibias d'un coq ou d'un dindon particulièrement « vaillant » (*bravo*, c'est-à-dire reproducteur) afin de favoriser la reproduction de la basse-cour. Il existe donc aussi un parallèle entre la reproduction animale et celle du maïs ?

117 La même logique est appliquée à la santé féminine : les femmes ne doivent pas brûler leurs serviettes hygiéniques, elles risqueraient « de se dessécher », c'est-à-dire de ne plus pouvoir avoir d'enfants (Lozada, L.M., comm. pers.). Ce qui renforce encore une fois le parallélisme entre la reproduction humaine et celle du maïs.

même groupe d'hommes, formé sur la base de liens de parenté (consanguins et affins), de compérage ou simplement de voisinage de semer successivement le terrain de chacun de ses membres. La nécessité du semis collectif est expliquée par le fait qu'il est souhaitable que tous les grains soient mis en terre le même jour afin que tous les plants de maïs poussent en même temps. Pour un terrain d'un *almud*, le nombre moyen de participants tourne autour de six, le double pour un hectare.

Pour occasionnel qu'il soit, l'emploi de main d'œuvre salariée concerne néanmoins une minorité de producteurs. A Lipuntahuaca par exemple si 83% des chefs de famille utilisent le mécanisme de la *mano vuelta* pour semer leur maïs, certains combinent celui-ci avec le travail salarié, ce qui explique que la proportion des loueurs de travail atteigne 24 % en tout. En moyenne sur les six les villages étudiés, 68% des chefs de famille recourent à l'échange de travail pour le semis.

Dès que l'ensemble des participants est arrivé sur le terrain, vers huit heures du matin, les derniers arbres ou arbustes parfois laissés par le propriétaire du semis sont abattus. Les graines de maïs qui ont été mises à tremper dans l'eau pendant la nuit sont ensuite réparties. On procède alors à un dernier tri des grains défectueux. Chaque homme est muni d'une musette, le *moral* huastèque en fibre d'agave, passée en bandoulière pour porter sa provision de graines, et d'un bâton à four coupé pour l'occasion, le **lichan** (litt. « ce avec quoi on sème »), ou *coa*. Ce bâton taillé en pointe est parfois complété d'un embout en fer (*chusa*¹¹⁸).

Le groupe se met alors en position, un homme par rangée ou « sillon » (**xkgokgo**). On commence généralement par le bas du champ quand celui-ci est en pente. Espacées de 90 à 100 cm, les rangées sont le plus souvent perpendiculaires à la pente sans pour autant suivre exactement les courbes de niveau. Le groupe évolue en suivant le rythme du semeur de la rangée supérieure. Chacun procède de la façon suivante : d'un coup de bâton à four il fait un trou de 15 à 20 cm de profondeur dans la terre où il jettera quatre grains de maïs - sans se pencher ce qui requiert une certaine habileté que l'ethnologue n'acquiert que partiellement ! - avant de recouvrir le trou d'un peu de terre avec la pointe du **lichan** ou le pied. La connotation sexuelle de cet acte d'ensemencement est parfois soulignée par des jeux de mots qui égayent le travail collectif.

Les trous sont séparés d'un mètre environ. Les premiers arrivés en bout de rangée aident les retardataires, par exemple les plus jeunes, moins expérimentés, ou l'observateur étranger venu

118 Ce terme est d'origine castillane et désignait au xv^e siècle une lance en bois terminée d'une pointe en fer : il s'agirait d'une déformation du mot *suiza* en référence aux lances des mercenaires suisses.

« aider » (ou plutôt gêner !), à terminer la leur. Puis le groupe se décale vers le haut et repart dans l'autre sens. Compte tenu des irrégularités du terrain et de la présence d'arbres, les densités varient entre 30 000 et 40 000 plants de maïs par hectare.

L'entraide entre les hommes lors du semis est complétée par celle toute aussi importante entre les épouses des travailleurs qui préparent un repas festif à base de *mole* (ragoût) de porc ou de dinde.

Le cycle sec, Xalak chichini'

Pour le cycle d'hiver ou « du soleil » (**xalak chichini'**, semailles en janvier-février), le jour de Noël coïncide avec celui de l'ouverture du semis. Le Jour de l'An, les Rois Mages (6 janvier) et la Chandeleur (2 février) sont considérés comme des jours particulièrement favorables aux semailles, qui doivent être terminées pour la *Santa Lourdes*, le 28 février. Les retardataires peuvent cependant encore semer en mars, jusqu'à la Saint Joseph au plus tard. La plupart des terrains sont ensemencés pendant la seconde moitié du mois de janvier.

Le 5 janvier, c'est à dire la veille de l'Epiphanie du Christ (ou des Rois Mages) est aussi propice pour semer les haricots.

Il y a une trentaine d'années encore, le semis « d'hiver » commençait plus tôt, le 12 décembre avec la fête de la Vierge de Guadalupe, le cycle étant appelé **xamulacha**. On essartait alors fin novembre. Cette modification du calendrier agricole correspond à l'essor de la caféiculture, dont la période la plus intense de récolte se situe au cours des mois de novembre-décembre. Le report des semis au mois de janvier permet de repousser l'essartage à la fin décembre - début de janvier et de libérer du temps pour la cueillette des cerises de café.

Le cycle humide, xapustakgna

Le semis « d'été », commence début juin et s'étale jusqu'à la première semaine d'août. Les jours considérés les plus favorables sont la Saint Jean (24 juin), le jour de Saint Pierre, le 28 juin, jusqu'au 15 juillet, veille de la fête de la Vierge du Carmen.

Dans les dix jours qui suivent les semailles, on retourne sur le champ pour « ressemer », c'est-à-dire remplacer les grains qui n'ont pas germé et les jeunes plants qui auraient été détruits par des prédateurs. Entre ce stade où les plants commencent à pousser et celui de l'inflorescence, la *milpa* est appelée **xawat**.

Les sarclages – lakguxtunankan

La tâche qui réclame le plus de travail au cours du cycle du maïs est le désherbage des plantes adventices qui risquent de limiter la croissance du maïs. Il faut deux semaines à trois personnes pour sarcler un hectare.

Le sarclage, **lakguxtunankan** en Totonaque, se fait avec une houe (*azadón*) ou avec une machette appelée **likuxtun**, dont la lame est recourbée et qui est considérée comme un outil plus précis mais aussi plus fatigant à employer, notamment dans un terrain de faible pente. La précision du désherbage manuel (à la houe ou avec la machette **likuxtun**, par opposition au désherbage chimique) est fondamentale, car on évite ainsi d'éliminer les herbes adventices utiles telles que les herbes comestibles, les herbes médicinales, ou encore celles qui sont réputées maintenir la « fraîcheur » de la terre, c'est-à-dire les engrais verts (par exemple **akasmalh**, *Commelina diffusa*). On a besoin également de précision pour la profondeur du sarclage puisqu'on veille à n'effleurer que la surface du sol, juste assez pour arracher les herbes avec une partie de leur racine. Il ne s'agit pas de rendre la terre meuble, ce qui aurait des conséquences dramatiques à l'arrivée des premières pluies ou dessécherait le sol en période ensoleillée. Pour les mêmes raisons de protection du sol et comme moyen de restituer à la terre une partie de sa fertilité, les plantes arrachées ou coupées (**kuxtum**) sont étalées entre les rangées de plants de maïs afin de couvrir la terre. D'après certaines personnes âgées, « les grands-pères n'utilisaient pas de houe ou de machette en fer pour le sarclage, mais une sorte de machette en bois, afin de ne pas blesser la terre ».

Il convient de souligner la dimension esthétique du sarclage (*limpia* en espagnol : « nettoyage ») et de manière générale, d'une *milpa* bien entretenue, dont on dira qu'elle est « belle » - **stlan tasiyu**, *se ve bonita* – jugement que l'observateur étranger partagera volontiers (photo 24).

Le premier sarclage s'effectue quatre semaines après le semis. Il est suivi d'un deuxième désherbage deux mois plus tard, et parfois, lors du cycle de la saison des pluies d'un troisième, la végétation étant plus prolifique dans les conditions d'humidité et de pluviométrie maximales qui caractérisent cette saison.

Le deuxième désherbage est réalisé en deux semaines par cinq travailleurs, le troisième, s'il a lieu, prend huit jours à cinq personnes pour un hectare (soit deux *almud*).

Il va de soi que l'usage d'herbicides (**xlikuchun xtawat palhma**, le « médicament contre les

mauvaises herbes », *mata-hierbas* en espagnol) permet de réduire au minimum ce long travail de contrôle des adventices, et c'est pourquoi il est préféré par les chefs de famille migrants, pourtant conscients de ses effets néfastes.

J'ai déjà souligné tous les avantages écologiques et alimentaires du sarclage et de son mode opératoire sélectif. L'usage des herbicides, quant à lui, transforme bien sûr la *milpa* en quasi-monoculture (à l'exception de certains arbustes utiles ou des quelques arbres fruitiers) et cet appauvrissement se répercute sur les terrains voisins et par effet de masse sur l'ensemble de l'écosystème. Si les effets nocifs des herbicides pour la santé, notamment celle des enfants présents lors de l'aspersion, ne sont guère reconnus, chacun sait bien que si son voisin utilise des herbicides, il n'aura guère de *quelites* sur son propre terrain et que l'on ne pourra pas y cultiver de haricots. Vu la topographie accidentée, si un producteur réalise la fumigation un jour de vent, l'effet négatif risque de s'étendre à des terrains distants, affectant gravement les récoltes de haricots. On peut à ce titre donner crédit à l'opinion partagée par tous les paysans selon laquelle l'usage des herbicides, depuis la fin des années 1960 aurait, au moins en partie, entraîné la quasi-disparition des tomates rustiques (**tsuwa pakglhcha**, *Lycopersicon lycopersicum*) qui se répandaient spontanément au sein des *milpas*.

Fertilisation

Quand on l'utilise, la fertilisation à l'engrais de synthèse (**likuchun** : litt. « médecine »), se fait dans les jours qui suivent le premier désherbage. Elle est très sélective, puisqu'elle se limite à quelques cuillérées de poudre enfouies au pied de chaque plant de maïs. De la sorte, seuls les plants de maïs absorbent l'engrais.

Lorsque des haricots ont été associés au maïs au cours du semis « de soleil », ils sont récoltés d'avril à mai. De petites parcelles à part sont aussi réservées aux haricots vers la fin avril et le début du mois de mai. Dans ces cas – et dans ces cas uniquement – plutôt qu'une fertilisation chimique (qui d'après certains « brûlerait » les haricots), on effectue un brûlis pour fertiliser la terre avec les cendres et limiter au maximum l'essor de plantes adventices.

Préparation de la récolte : plier le maïs – tachuntakan

Une fois apparues les inflorescences du maïs, la *milpa* devient **kaxiwitni** (litt. « lieu chevelu ») en raison des filaments de l'inflorescence (voir figure 6). Quand mûrissent les épis, la *milpa* devient **katlakgtlan** (litt. « lieu des épis ») ; il faut alors replier sur elles-mêmes les

cannes du maïs afin que les épis pendent vers le bas et puissent sécher sur place sans pourrir (la feuille de l'épi le protégeant de la pluie). La *milpa* devient alors **kakuxin** (litt. « lieu du maïs mûr, sec »), ce qui permet d'étaler la récolte - **xkanat** - sur plusieurs semaines.

Récolte – xkanat

On veille à effectuer la récolte en période de pleine lune afin que le maïs ne pourrisse pas. Pour un hectare, trois personnes terminent ce travail en une semaine.

Chaque récolteur est muni de son *mecapal* (bandeau de front pour porter une charge sur le dos) et d'un sac de jute pour le remplir d'épis. Les épis récoltés sont déposés en fin de rangée (donc le long de la pente). Puis ils sont tous transportés en bas du champ, et entassés en un point proche du sentier. A la fin, les sacs de jute seront à nouveau remplis avec plus de soin pour transporter les épis jusqu'à la demeure. Le trajet peu durer jusqu'à 1h30, le poids porté varie de 25 à 40 kg par sac.

Une fois terminée la récolte, lorsqu'il ne reste plus que les cannes de maïs sans épis, la parcelle devient **kachaxan**. Laisser en friche, elle est rapidement envahie d'espèces herbacées (surtout *Bidens* spp.). De nouveau désherbé, ou débroussaillé selon la période de repos, le terrain redevient **pukuxtu** pour un nouveau cycle.

De nos jours les Totonagues de Huehuetla ne mesurent plus leurs récoltes avec précision. Il convient de préciser que cela ne signifie pas pour autant que l'on « sème sans compter » dans ce sens là ; le titre de cet ouvrage se réfère bien sûr aux comptes en termes de coûts monétaires, ou plutôt à l'absence d'une telle logique économique pour la plupart des producteurs, sujet qui sera abordé dans les chapitres ultérieurs. Les épis sont soigneusement empilés sur deux ou trois rangées dans la pièce principale (et souvent unique) de la maison, et l'évaluation de la récolte se fait autant d'après le nombre de sacs d'épis transportés que d'après la hauteur de l'empilement. Il existait, il y a encore une trentaine d'années, un système de décompte selon lequel 250 épis (soit environ 25 kg de maïs en grains) formaient un *almud*, ce qui ne correspond en tout cas pas à la mesure actuelle en grains (soit un *almud* = 7 kg). Ce système en remplaçait déjà un autre, plus détaillé, dont les termes, d'après les noms d'unités de monnaie employés comme équivalents, remontent sans doute à l'époque coloniale (quand l'impôt était prélevé en maïs) :

1 <i>centavo</i> , « centime »	= 1 <i>mano</i> , « main »	= 5 épis
1 <i>real</i>	= 12 <i>manos</i>	= 60 épis
2 <i>reales</i>	= 25 <i>manos</i>	= 120 épis
8 <i>reales</i> ou 1 <i>peso</i>	= 100 <i>manos</i>	= 480 épis (soit 2 grands sacs)

D'après un informateur du village de Chilococho del Carmen, 30 *pesos*, c'est-à-dire 60 sacs de jute (*costales*, du type de ceux qui sont utilisés pour le café) suffisaient à l'alimentation d'une famille moyenne (5 à 6 personnes) pendant un an. En multipliant le nombre total d'épis par le poids moyen en grains par épis (soit 0,11 kg, d'après nos calculs pour 2001) on arrive à peu près à 1500 kg de maïs.

Le tableau 8 résume l'information sur la répartition annuelle du temps de travail en moyenne pour deux récoltes de maïs et haricots dans une *milpa de 0,5 ha chacune*, et sans usage d'herbicides (selon les tâches, la journée de travail varie entre 6 et 10 heures) :

Tableau 8. Répartition du temps de travail (maïs et haricots) pour 0,5 ha, sur une année (deux récoltes)

Type d'activité	Journées de travail cumulées
Essartage ou défrichage	50
Semis	14
Sarclages	100
Engrais	4
Piage des plants de maïs	6
Récoltes	12
Transport	10
Total	196

Sources : observation de 4 unités domestiques et enquêtes par questionnaires à Lipuntahuaca

La complémentarité des cycles du maïs et du café

En tenant compte de la situation de baisse des prix du café, il convient de souligner que les observations du temps de travail dédié à la caféiculture pendant mon séjour ne correspondaient pas à l'intensité maximale. L'année 2000, les paysans de Huehuetla prenaient encore un certain soin de leurs caféiers, mais en 2001 et 2002, ils étaient de plus en plus nombreux à délaissier les tâches les plus lourdes (notamment le défrichage) et ils ne cueillaient pas la totalité de la production. De même, la taille des plants et le renouvellement des terrasses au pied des plants de café n'étaient plus exécutés. On prendra donc les données sur la répartition du temps de travail (sur la base d'une caféière de 0,5 ha) comme une estimation :

Tableau 9. Répartition du temps de travail (en journée travail accumulées) consacré à la culture du café

Type d'activité	Journées de travail cumulées
Défrichage	40
Plantation de nouveaux caféiers	6
Terrassement et Paillage	6
Taille	6
Cueillette	50
Portage	10
Dépulpage et séchage	25
Total	143

L'exemple de calendrier agricole d'une unité domestique de Putlunichuchut permet de rendre compte de la complémentarité des cycles du maïs et des récoltes de café :

Janvier : semis du maïs « de soleil » et de haricots, et suite de la récolte de café cerise

Février : suite de la récolte de café cerise, premier désherbage (*limpia*) de la *milpa*

Mars : récolte du café sec et vert (*bola*). Début du défrichage de la caféière.

Avril : début du semis des haricots seuls, semis de sésame. Débroussaillage de la caféière.

Taille des plants de café.

Mai : Migration temporaire du fils en ville comme aide-maçon.

Essartage pour le semis de maïs de pluie.

Juin : Semis de maïs (maïs de pluie), début de la récolte du premier cycle.

Juillet : Sarclage de la *milpa*. Migration du fils comme aide-maçon.

août : Récolte de poivre et de sésame. Migration du chef de famille.

Septembre : Début de récolte du café cerise.

Octobre : Second sarclage de la *milpa*, récolte du café.

Novembre : Suite de la récolte du café.

Décembre : Seconde récolte de maïs et suite de la récolte de café.

Défrichage du nouveau champ de maïs (fin décembre).

Le tableau 10 ci-dessous réunit l'information sur la répartition du temps de travail par mois pour les cultures vivrières et le café.

Le choix des dates de sarclage joue sur la répartition mensuelle de travail, ce qui explique certaines variations : par exemple le défrichage pour le semis du « maïs de pluie », plutôt que d'être concentré sur le mois de juin peut s'étaler entre juin et juillet et le temps du travail s'en trouverait d'autant mieux réparti entre ces deux mois.

Par contre, le mois de septembre correspond effectivement à une certaine baisse de l'activité requise autant pour la culture du maïs que pour celle du café : vient s'y insérer la récolte du poivre pour ceux qui en cultivent. Enfin, le cycle de la canne à sucre n'a pas été inclus. La coupe et la transformation de la canne à sucre se fait en général de la fin mars à début mai, parfois en octobre-novembre. Les migrations temporaires pour le travail salarié rural ou urbain se font en général pendant les périodes relativement creuses de mars à mai, en juillet et en septembre.

Tableau 10. Répartition mensuelle du temps de travail (accumulé) pour les cultures vivrières et le café.

Mois	Maïs « de soleil » (<i>xalak chichini</i>) 0,5 hectare	Maïs de pluie (<i>xapustakgna</i>) 0,5 hectare	Nbre de journées (2 <i>milpas</i>)	Café 0,5 hectare	Nombre de journées	Total par mois
Décembre	Essart ou défrichage Anciennement début du semis d'hiver	Pliage des plants	28	Récolte café cerise, portage, dépulpage...	15	43
Janvier	Semis	Récolte et portage	17	Idem	15	32

Février	premier sarclage		25	Récolte du café cerise	5	30
Mars	second semis de haricots		1	Récolte café <i>bola</i> (sec) Début du défrichage	15	16
Avril	Fertilisation Première récolte de haricots		3	Défrichage Taille des plants	26	29
Mai	Deuxième sarclage Deuxième récolte de haricots		26	défrichage	10	36
Juin	Récolte des premiers épis Pliage des plants	Défrichage	28			29
Juillet	Récolte	Semi d'été	14	Terrasses	6	20
Août		1 ^{er} sarclage	25	Plantation de nouveaux cépages	6	31
Septembre				Début récolte café cerise	10	10
Octobre		Second sarclage	25	Première récolte de café	15	40
Novembre		Premiers épis Pliage des plants	4	Période principale de récolte	20	24

On l'a vu, le décalage du début du semis de maïs « du soleil » du début décembre au début janvier met en évidence l'adaptation du cycle du maïs aux exigences de la récolte du café. En dehors de la période principale de récolte du café en novembre-décembre et du défrichage de printemps, la caféiculture est relativement peu exigeante en travail, ce qui facilite l'aménagement des cycles du maïs et du café pour une répartition idéale des tâches, le travail du café remplissant en partie les temps morts du travail du maïs.

Le tableau 11 résume l'information concernant le calendrier des deux cycles du maïs et de la caféiculture afin de les mettre en parallèle avec les cycles festifs à Huehuetla. Ce tableau se base sur la possibilité de deux récoltes annuelles de maïs et ne s'applique donc pas aux villages de Chilocoyo del Carmen, Chilocoyo Guadalupe et les parties hautes de Leakaman.

Tableau 11. Calendriers agricoles (maïs et café) et religieux, paroisse de Huehuetla

Climat	Mois et astronomie		Fêtes et célébrations	Maïs « de soleil » (<i>xalak chichini</i>)	Maïs de pluie (<i>xapustakgna</i>)	Café
Froid et humide temp. moy. 10-12°C	Décembre Solstice	21 25	Noël, naissance du Christ (solaire)	Essart ou défrichage Début du semis (exceptionnel)	Pliage des plants	Récolte café cerise
idem	Janvier	1 ^{er} 5 6	Epiphanie	Début des semis Jour favorable pour le semis	Début de récolte	Idem
idem (temp. moy. 15°C-18°C.)	Février	2 28	<i>Candelaria</i> <i>Santa Lourdes</i>	Jour favorable au semis premier sarclage Jour favorable du semis		Récolte du café cerise

Début de la saison sèche et chaude	Mars Equinoxe	19 21	Saint Joseph	Fin du semis Favorable pour planter le manioc fin du premier sarclage second semis de haricots	Fin de récolte	Récolte café <i>bola</i> : sec Début du défrichage Première floraison
chaleur (temp. moy. 30°C)	Avril		Pâques	Eventuel : fertilisation Première récolte de haricots		Taille des plants
chaleur temp. moy. 30-35°C	Mai Apparition des Pléiades	3 20 25 26	Sainte Croix demandes de pluie (messes, offrandes)	Idem Deuxième sarclage Deuxième récolte de haricots	Défrichage pour haricots Début du défrichage pour maïs et brûlis Semis haricots	Période de défrichage Seconde floraison
Premières pluies	Juin Solstice	21 24	San Juan	Récolte des premiers épis Pliage des plants	Fin du défrichage Début du semis Jour favorable au semis	
Saison des Pluies (temp. moy. 25°C)	Juillet	15	Virgen del Carmen (16.07)	Récolte	Semi d'été Jour favorable au semis	
Saison des Pluies Courte canicule	Août	5 6	San Salvador (Transfiguration du Christ)	Fin de récolte	Jour favorable au semis Fin du semi d'été et 1 ^{er} sarclage	Plantation de nouveaux cépages
Saison des Pluies	Septembre Equinoxe	4-6 22 29	Répétition des <i>mayordomías</i> de <i>San Salvador</i> San Miguel	Récolte piment		Début récolte café cerise
Fin de la saison des Pluies	Octobre	30	Début de la fête des morts	Récolte du manioc et tubercules	Second sarclage	Première récolte de café
Froid et humide temp. moy. 15°C	Novembre	1^{er} 2 11	Toussaint Fête des Morts <i>San Martín</i>		Premiers épis Pliage des plants (3 ^e sarclage éventuel)	Période principale de récolte
idem temp. moy. 12-15°C.	Décembre	12	Vierge de Guadalupe et feria du café	Anciennement début du semis d'hiver	Début de récolte	Période principale de récolte (suite)

2. Correspondances et dualisme dans les calendriers agricoles et religieux

Comme le souligne Florescano (1999), au cours des premières décennies de la domination espagnole, le calendrier agricole a servi de refuge à la mémoire indienne. Réinterprété selon le nouveau calendrier catholique, le calendrier agricole a permis de substituer les saints catholiques aux anciennes divinités. Le choix de ces associations entre saints et fêtes catholiques d'une part et anciennes divinités et cérémonies d'autre part, s'est en effet effectué en fonction des possibles correspondances entre les dates des anciennes cérémonies agraires et les fêtes catholiques. Ainsi

la Nativité et l'Épiphanie du Christ (25/12 et 06/01) remplacèrent les cérémonies qui dans le calendrier aztèque célébraient le premier mouvement du soleil, le début de l'année et des tâches agricoles ; de même, les rites qui commémorent la Passion et la Crucifixion du Christ se sont convertis en fêtes principales des Indiens dès le milieu du XVI^e siècle (Florescano, 1999 : 251).

Cela révèle la profondeur historique de la tradition totonaque, qui associe la Naissance du Christ avec le renouveau du soleil et, à Huehuetla notamment, fait commencer le semis du maïs d'hiver le jour de Noël et considère la veille de l'Épiphanie comme un jour particulièrement favorable pour le semis.

L'étude des étapes des deux cycles de la culture du maïs, l'un correspondant à la moitié « chaude » et « sèche » de l'année, l'autre à la moitié « froide » et « humide » permet de mettre en évidence l'association des principaux saints aux étapes initiales et terminales de ces cycles. Il convient d'analyser ces associations en fonction du schéma cosmologique présenté aux chapitres précédents.

Qu'observe-t-on ? Tout d'abord que le cycle, parfois appelé par commodité « cycle d'hiver » dans la littérature, mais que les Totonques qualifient de cycle « du soleil », commence pendant la période de Noël, de la naissance du Christ qui est aussi le Saint Sauveur ou *San Salvador* et prend fin justement pendant la période de la fête de *San Salvador*, le 6 août, célébration de la « transfiguration de Notre Seigneur ». La fête de *San Salvador* est d'ailleurs aussi célébrée dans d'autres municipalités totonaques de la région de Huehuetla, comme Tuzamapan, justement parce qu'elle coïncide avec la fin de la première récolte de maïs.

Tout ce cycle, de même que certains phénomènes naturels de cette moitié de l'année, est marqué par la célébration de la vie du Christ, de la divinité solaire. C'est le cas par exemple, de l'ethologie du colibri, considéré d'ailleurs comme un oiseau solaire dans la continuité des représentations préhispaniques qui l'associaient avec l'âme des guerriers morts qui accompagnaient le soleil dans son voyage céleste. La visibilité notoire des colibris pendant les mois de mars et avril (période de nidification) est expliquée comme la présence du Saint Esprit à l'approche de la Semaine Sainte et du sacrifice du Christ.

Quant au cycle de la saison des pluies, il commence en été autour de la fête de Saint-Jean ou *Aktsini'*, divinité des pluies violentes. Bien qu'il soit également associé à *San Salvador* puisque

la veille de sa fête est favorable à ce semis, ce cycle est marqué par la célébration des saints associés à l'humidité et au froid, tels que la Saint-Jean (24 juin) et la Saint Pierre¹¹⁹ (28 juin).

Les premiers épis de ce cycle mûrissent pendant la période entre la Fête des Morts (2 Novembre), moment de contact avec l'inframonde, obscur et froid, et la fête de la Vierge de Guadalupe (12 décembre). Symbole évident de la fertilité féminine et de la grossesse, période « froide », la Vierge, **Kimpaxkatzikan** (Notre Mère Sacrée) compte sans doute parmi les divinités « froides » ; à ce titre elle est la divinité tutélaire du travail du café et la caféière est un espace « froid ». La récolte du maïs de pluie prend fin au plus tard vers la Saint Joseph (19 mars), avec le début des chaleurs et de la période de sécheresse relative.

L'opposition entre saison sèche et saison des pluies, chacune marquée par ses saints respectifs, est donc réaffirmée dans la pensée des Totonaques de Huehuetla par la différenciation entre les deux cycles du maïs, dont les calendriers agricoles sont intimement liés aux célébrations des saints, que ce soit l'Enfant Jésus, les Rois Mages et *San Salvador* pour le cycle « du soleil » (janvier-juillet), ou saint Jean, saint Michel et la Vierge de Guadalupe pour celui de la saison des pluies (juin-décembre). Ce jeu de correspondances reproduit encore la répartition cosmologique du chaud et du froid, cette fois au niveau du climat et de la temporalité, entre le temps chaud et sec du cycle de maïs « de soleil » et le temps froid et humide du cycle de la saison des pluies. La répartition dualiste des divinités s'inscrit donc dans le rythme social : chacune des saisons et chacun des cycles de maïs est accompagné des célébrations des saints correspondants, soit solaires et célestes, soit aquatiques ou chtoniens, répétant la même structure dyadique aux niveaux de l'ordre cosmologique, du calendrier agricole et des saisons et de la répartition dans le temps des fêtes des saints. Or les célébrations associées notamment au saint patron et aux principaux saints de la paroisse, de même que celles des saints patrons des communautés, occupent une place centrale dans l'organisation sociale. Elles mobilisent de grands efforts en travail et en revenu et réactualisent les liens de réciprocité et de solidarité, que ce soit au sein de la parentèle ou au niveau de la parenté politique (compérage). Elles sont aussi l'occasion de rappeler la mémoire mythologique mise en scène par les danses sacrées. En somme, elles mettent en acte l'appartenance à la communauté.

3. Le culte des saints : les mayordomías et les danses sacrées

119 Saint Pierre est aussi associé aux défunts : ce serait lui qui ouvre les portes du ciel pour que les morts viennent rendre visite aux vivants pendant la période de la fête des morts, de la Toussaint (Lozada Vázquez, 2004), ce qui renforce la connotation « froide », de ce cycle de la saison des pluies.

La fête patronale et celle des principaux saints locaux accompagnent les cycles agricoles. Elles sont célébrées comme un acte de gratitude envers le saint dispensateur de bonnes récoltes, protecteur des champs, mais aussi garant de la santé familiale et de la paix au sein de la communauté. Elles sont l'occasion d'offrandes d'aliments, de messes et de danses sacrées destinées au saint, notamment à l'occasion des *mayordomías*.

Chaque fête patronale fait l'objet de plusieurs *mayordomías*, auxquelles participe l'ensemble de la communauté notamment lors des processions, tout en étant chacune organisée par une famille donnée. Lors de celles-ci, l'image du saint ou de la sainte est d'abord amenée chez le *mayordomo*, qui distribue des petits pains (**kaxlanchu**)¹²⁰ et du café ou de l'*atole* (crème de maïs), parfois des *tamales*¹²¹, à toute l'assistance. Le nombre des convives oscille entre cent et deux cent personnes, selon l'importance du saint célébré et le nombre de majordomes.

Le « majordome » invite un trio de *huapango*¹²² pour la musique et les danses traditionnelles (*Negritos, Huehues* etc.) qui accompagnent la fête. L'image du saint est ensuite ramenée en procession à la chapelle (ou à l'église) avec une offrande de cierges (**mastakan kgankgaskgo**, ou *entrega de ceras* en espagnol), de maïs et d'ornements floraux ou de couronnes de feuilles de palmier tressées. Les danses accompagnent la procession, la remise des offrandes, et la messe s'il y a lieu.

Officiellement, les futurs *mayordomos* ou majordomes, chargés d'organiser la prochaine fête du saint, y sont invités et sollicités par les *fiscales*. Mais ceux-ci ne font souvent qu'avaliser les candidatures spontanées. Il y a même des listes d'attente de deux ans pour les *mayordomías* des saints les plus importants notamment ceux du chef-lieu, *San Salvador*, saint Michel et la Vierge de Guadalupe. On se propose comme majordome au moins un an à l'avance, après s'être concerté avec la famille proche, notamment l'épouse car il n'est pas envisageable d'organiser une *mayordomía* sans son accord. Un homme qui ne s'est pas proposé comme candidat-majordome peut être invité à l'être par les *fiscales*. Il lui est pratiquement impossible de refuser, car cela équivaldrait à se mettre au banc de la communauté.

120 **kaxlan chu**, par contraction de « castillan » et de **chu**, galette de maïs : c'est donc la « *tortilla* des espagnols ». Dans la Sierra Nord de Puebla, connue pour ses recettes de petits pains sucrés aux différentes formes et couleurs, le pain est considéré comme un petit luxe associé aux fêtes.

121 En espagnol mexicain dérivé du nahuatl, pâte de maïs fourrée de différents mets et cuite à l'étuvée soit dans des spathes de maïs, soit dans des feuilles de **chikichi** (*Heliconia schiedeana*) ou de bananier. Il n'y a pas de terme générique équivalent en totonaque, le nom dépendant de la garniture : soit à la viande en sauce (**wati**), de haricots (**lakgchililh**), au sésame et courgettes ou de liane de chayote (**pulakilha**), de maïs tendre et sucre brun (**xkaki**).

122 Musique traditionnelle d'origine espagnole très prisée dans la Sierra et en particulier par les totonaques (et non par les métis). Le chant sur une voix nasillarde et aux paroles souvent ironiques, peut être en espagnol comme en totonaque, accompagné d'un violon, d'une guitare et d'une jarana (petite guitare à quatre cordes). L'équivalent nahua du *huapango* est le *xochipilsahua*, la « danse fleurie ».

Lors des *mayordomías* du chef-lieu organisées au cours des fêtes de décembre 2000 (celles de la Vierge de Guadalupe, le 12 décembre et celles de Noël), la moitié des majordomes étaient des migrants qui ne revinrent de la ville que pour organiser leur *mayordomía*. Ces fêtes et les charges qui y sont associées se révèlent donc comme un moyen de maintenir le lien entre les migrants et la communauté, et inversement, la migration d'un membre de l'unité domestique, notamment lorsqu'il s'agit du chef de famille, peut permettre de couvrir les frais de l'organisation d'une telle célébration.

Il arrive aussi que des familles modestes fassent un grand sacrifice et s'endettent pour organiser au mieux une fête de *mayordomía*. Il faut ensuite mobiliser la parentèle, les voisins (ces deux catégories se recoupent en général) et les compères et commères pour s'assurer de leur soutien lors des travaux les plus intenses avant et pendant la fête, préparation des repas et décoration de la chapelle notamment. Dans le cas d'une famille modeste, le majordome s'efforce de réunir auprès de ses compères des soutiens financiers, que se soit sous forme de contribution ou d'un prêt rendu en liquide, en travail ou par réciprocité lorsque le prêteur sera majordome à son tour. Les parents et les proches contribuent également en apportant poules et dindons pour les repas collectifs de la fête, et une grande partie des différents matériaux végétaux pour la décoration de l'autel familial ainsi que de la chapelle.

Le sacrifice relatif que représente une *mayordomía* (une dépense de l'ordre de 4000 à 8000 pesos, 350-700 euros), est atténué par la mobilisation des réseaux de solidarité et de réciprocité au sein des lignages, entre compères et entre voisins. Il s'agit aussi d'un moment de redistribution alimentaire. Même si certaines femmes redemandent et emportent chez elles des aliments dans leur musette, la redistribution, du point de vue des bénéficiaires ne représente pas grand-chose. Par contre, pour le majordome, les frais engagés en nourriture sont bien significatifs. C'est de ce point de vue que la redistribution alimentaire et la dépense générale engagée lors de la célébration des *mayordomías* confèrent au majordome un prestige certain.

Le déroulement d'une *mayordomía* célébrée lors de la fête de la communauté de Leakaman (12-15 mai) permet d'illustrer la mobilisation des réseaux d'entraide nécessaires aux préparatifs, ainsi que les frais qu'implique un tel engagement.

Préparatifs

Notre Dame du Secours est la sainte patronne de Leakaman. En 2003, la fête en son honneur s'étala sur une semaine entière en raison du nombre élevé de majordomes : il y en avait quatorze

alors qu'ils étaient six l'année précédente.

Les préparatifs pour la célébration des *mayordomías* commencent plusieurs mois à l'avance et impliquent une série de dépenses. Un des majordomes, un instituteur en fonction dans une communauté voisine, affirme qu'il lui a fallu au moins 8000 pesos pour célébrer la *mayordomía*. Or un instituteur rural reçoit un salaire mensuel d'environ 3000 pesos (près de 300 euros en 2001). Son salaire a certes été mis à contribution pour le financement de la célébration, mais il faut relativiser cette aisance apparente par des obligations familiales envers deux autres foyers, issus d'unions antérieures. En plus de la nécessité de subvenir aux besoins alimentaires des trois foyers, et pour répondre à cette même nécessité, une partie de son salaire sert à louer des terres et payer des aides pour y cultiver du maïs, ce qu'il n'a pas le temps de faire lui-même. Il doit payer 4000 pesos de loyer pour deux hectares et environ 3000 pesos pour les aides. De plus, après avoir consacré une grande partie de son salaire à bâtir une grande maison destinée à remplacer la maisonnette de ses parents, il investissait dans la construction d'un nouveau domicile où il comptait s'installer avec son épouse actuelle.

Ce majordome avait aussi acheté et engraisé quatre porcs (400 pesos chacun) au cours de l'année, comme un investissement en prévision des frais qu'il aurait à assumer. Pendant les derniers mois précédant la fête, il en tua trois pour vendre la chair au détail et accumuler une partie de l'argent nécessaire. Le quatrième porc, le plus gros, qui devait peser près de 250 kg, fut égorgé la veille de la fête pour être servi en *mole* à l'assistance. Selon les propos du majordome lui-même, plus qu'un investissement, l'achat des porcs représente en fait un moyen de « mise à distance » de l'argent du salaire qui ne peut être ainsi gaspillé en dépenses inutiles telles que l'achat d'une télévision ou une consommation excessive d'alcool...

Il a fallu s'assurer plusieurs mois à l'avance de la [participation des groupes de danses traditionnelles](#) (*Negritos* et *Huehues* dans ce cas) et d'un trio de *huapango* (musique traditionnelle). Les danseurs ne sont pas rétribués car le statut de *danzante* est aussi un service à la communauté, et ils se contentent souvent d'un peu d'eau de vie. Par contre le trio reçoit autour de 1000 pesos.

L'offrande de cierges décorés représente une autre dépense. Au nombre de 35 dans ce cas, ils sont décorés de motifs moulés en cire naturelle disposés en disques représentant souvent des fleurs, des soleils, des oiseaux et parfois des saints (voir photo 23). Ces disques sont collés aux cierges avec de la résine de copal. Quatre de ces cierges, appelés « majeurs » (*mayores*), sont décorés d'une couronne en cire en forme de chandelier circulaire, ornés des disques décrits ci-dessus et de fleurs et d'oiseaux. Ces ornements en cire sont élaborés par des spécialistes de la

communauté. Si ceux-ci ne font souvent pas payer ce service, qui est aussi considéré comme une offrande, les matériaux représentent un coût de plusieurs centaines de pesos, soit 600 pesos dans le cas présent.

Il a aussi fallu aller à Xochitlán (municipe nahua) pour acheter plusieurs dizaines de fusées pyrotechniques ou *cohetes* (pour 500 pesos), les détonations de ces pétards jouant un rôle important pour ponctuer les moments clefs de la fête.

Les aliments nécessaires à la préparation des différents repas qui seront offerts aux aides et à l'assistance en général incluent, outre le porc, une dizaine de poulets et de dindons, trente kilos de haricots, différents ingrédients pour la préparation du *mole*, un millier de petits pains sucrés (500 pesos), une dizaine de kilos de café, dix cartons de bières (500 pesos), plusieurs litres d'eau de vie.

La liste des frais connus permet une évaluation minimale des frais engagés par ce *mayordomo* :

Tableau 12. Dépenses d'un majordome de Leakaman, mars 2001 (10 = 1€ environ)

Achat d'un porc	400 pesos
Achat de maïs pour engraisser l'animal (sur six mois)	1260 pesos
Pains (1000)	500 pesos
Bières	500 pesos
Différents mets et eau de vie	300 pesos
Fusées ou pétards	500 pesos
Cierges (seulement les matériaux)	600 pesos
Trio de musiciens	1000 pesos
TOTAL	5060 pesos

On peut sans doute considérer comme réaliste la déclaration du majordome en question sur le coût total de la fête estimé à plus de 8000 pesos, même s'il est possible qu'il l'ait exagéré quelque peu pour rehausser son prestige. Différents frais n'ont pas été inclus : la quantité de maïs acheté pour les *tortillas* (une partie pouvant être issue de la récolte personnelle), le paiement du transport par mule ou en camionnette des différentes marchandises ...

La veille de la fête, dans la maison du majordome, tous les aides, famille et proches, sont réunis. Le beau-frère du majordome, qui travaille à Mexico comme menuisier, est venu à Huehuetla pour une semaine à seule fin de participer à la fête. De même sa nièce, qui suit des études d'infirmière à Zacapoaxtla, est rentrée à Leakaman pour aider aux préparatifs. Hommes

et femmes réunis, plus de trente personnes aident le majordome et son épouse dans les préparatifs.

A l'aube, le porc a été égorgé, un groupe de cinq hommes s'affairent à le dépecer, et à frire une partie de la viande. Les femmes commencent à préparer le *mole* qui sera servi à toute la famille et aux aides en fin de soirée.

Déroulement

Le porc en sauce est servi au petit déjeuner. Pendant la matinée, toute la famille prend un bain et revêt des habits propres. Une vingtaine d'hommes arrivent chargés de feuilles de palmiers **lilhtampan** (ou *tepejilote* en espagnol dérivé du nahuatl, *Chamaedorea oblongata*) et de fleurs de balisiers (*Héliconia bihai* et *Héliconia caribea* ou **xkgatiyaw xanat**) pour décorer la chapelle. L'autel domestique dans la salle principale de la maison est déjà décoré depuis une semaine et les cierges sont suspendus à ses côtés le long des murs. Sur une table devant l'autel sont déposés en offrande deux tas d'épis, l'un de maïs blanc, l'autre de maïs noir. A midi on sert un bouillon de haricots à tous les aides.

Deux plats sont déposés en offrande sur l'autel familial « pour inviter nos parents défunts. Tu as vu la mouche verte qui est passée ? », il s'agissait peut être de leur âme. En effet, on appelle cette mouche **xlakastapu nin**, « les yeux des morts ».

Une salve de pétards-fusées est lancée, pour informer la communauté du début de la fête.

L'offrande de maïs, les feuilles et les fleurs sont ensuite emportées à la chapelle. Une vingtaine d'hommes décore l'intérieur de celle-ci en tapissant la moitié des murs de feuilles de **lilhtampan** (*tepejilote*) et de colonnes de fleurs de balisiers (voir photo 24). Une quinzaine d'aides de l'autre majordome qui fera aussi sa remise de cierges ce même jour vient décorer l'autre moitié. De retour à la maison, les visites commencent à se présenter, un groupe de la danse des *negritos* est arrivé. Autre salve de fusées.

On allume le *copal* (encens) dans une coupe en céramique (**pumajini** ou *sahumario*) devant l'autel. On sort aussi une petite télé, pour accompagner la danse... d'un film américain de batailles entre « cow-boys et indiens » ! Le tout sur fond de violon et guitares accompagnant les danseurs. La bouteille d'eau de vie commence à circuler entre les danseurs. Arrive ensuite le groupe de la danse des *huehues* ou **sitkam**, formé de cinq hommes habillés en vachers (représentation des hommes métis), trois autres déguisés en « femmes » à la métisse (robes

longues ou jupes) et un capitaine de danse. Ils dansent devant le porche de la maison.

Au bout d'une heure se forme la procession qui va chercher l'image de la Vierge, annoncée par une salve de quatre pétards (fusées). En tête du cortège, le majordome et son père portent deux cierges allumés, suivent sa mère et son épouse, munies chacune d'un **pumajini**, l'encensoir autochtone. L'arrivée à la chapelle (à quinze minutes de la maison) est à son tour ponctuée d'une salve de fusées. Rencontre avec les *fiscales* qui prêtent l'image de la Vierge au *mayordomo*. On demande deux femmes volontaires pour la porter.

L'image vénérée chemine ainsi en procession jusqu'à la maison du *mayordomo* accompagnée de l'éclat des pétards dont les salves sont espacées à intervalles réguliers, ce qui permet à ceux qui s'affairent aux préparatifs du banquet d'être avertis de l'approche des convives, dont l'image sainte. Une fois de retour à la maison, les aides distribuent une assiette de trois pains et du café qu'ils resservent à volonté à toute l'assistance, une centaine de personnes massées à l'intérieur et autour de la maison. Ensuite, l'image retourne à la chapelle avec toutes les offrandes de cierges, accompagnée de danses et de nouvelles salves de fusées. Au milieu de la procession, des femmes portent les cierges qui seront allumés dans la chapelle où le catéchiste de la communauté dirigera les oraisons en espagnol. Ensuite les *Negritos* exécutent leur danse sur le parvis de la chapelle.

De retour chez le *mayordomo*, à la tombée de la nuit, un groupe de *huapango* vient animer la fête. Un morceau de poulet en bouillon est servi à chacun des aides et des visiteurs, une soixantaine de personnes en tout qui passeront la nuit. Les bières circulent, on commence à danser le *huapango* face à face sur deux files, une d'hommes, l'autre de femmes. La danse se poursuivra jusqu'à l'aube.

Le lendemain, tous les *semaneros* et *fiscales* (au nombre de vingt) de Leakaman sont conviés à un repas de *mole* de porc. Ainsi se termine la *mayordomía*.

Commentaires

Les principaux aspects de la *mayordomía* sont en apparence catholiques : une offrande de cierges et des oraisons en l'honneur de la sainte patronne du village. Outre les offrandes à la divinité protectrice, la fête de *mayordomía* est un moment de communion auquel est invitée toute la communauté. Si toute la population n'assiste bien sûr pas à une *mayordomía* donnée, l'ensemble des *mayordomías* célébrées au cours de la semaine mobilise la plus grande partie du village. De fait, les familles qui n'assistent ni aux célébrations chez l'un ou l'autre des

majordomes, ni à l'une ou l'autre des « remises de cierges » ou à la messe de la communauté célébrée par le curé en visite, participent plus passivement en décorant leur autel domestique, ou par une offrande alimentaire et des prières. A ce titre, les détonations des pétards qui scandent les processions sont aussi une manière sonore d'inclure tout le monde dans la célébration.

Par ailleurs, les fêtes des saints du chef-lieu réunissant des majordomes de toutes les communautés de la paroisse, et notamment celle du saint patron *San Salvador*, s'inscrivent plus explicitement dans le cycle agricole et sa relance. Ainsi, la fête du saint patron, le 6 août, jour de la « Transfiguration de Notre Seigneur », se situe à la fin du cycle sec et au début du cycle humide ; elle s'impose comme un moment d'expression de la gratitude pour les récoltes passées, et propitiatoire pour les récoltes à venir.

La fête patronale ne se limite pas au renouvellement des obligations communautaires (changements de majordomes, désignation des nouveaux *semaneros* et *fiscales*), elle est aussi l'occasion de réaffirmer les obligations des hommes envers les divinités. Elle correspond à l'apogée du culte qui doit leur être rendu en gratitude de leur protection, leur bienveillance pour la santé des humains et la reproduction des cultigènes, principalement celle du maïs.

On considère que la bienveillance du saint patron dépend de l'existence d'une harmonie minimale au sein de la communauté de la paroisse et du municipe ; or c'est précisément la fête qui contribue à établir cette cohésion relative, au-delà des diverses divisions qui traversent les villages du municipe.

Ainsi les fêtes de *mayordomías* dépassent le cadre des offrandes aux divinités en gratitude pour les bonnes récoltes et de relance de l'ordre cosmologique, pour devenir des moments de réaffirmation du lien social, où tout un chacun est convié à participer, même les défunts proches (cf. l'offrande alimentaire en leur honneur).

Les danses religieuses

Il ressort de la description de cette *mayordomía* de Leakaman que les danses jouent un rôle important dans toute fête patronale. Or, comme l'a révélé l'évocation de la danse des *Huehues* à propos du mythe de l'extraction du maïs (voir *supra*, M4, chap. 5), les danses rituelles totonaques se réfèrent directement au passé mythologique qu'elles rendent présent au milieu de la communauté pendant la période sacrée de la fête.

Les danses sacrées ou « danses religieuses » (selon Ichon, 1969) de Huehuetla, mériteraient

une étude ethnographique en soi. Il existe de nombreuses études sur ce type de danses dans les communautés mésoaméricaines à une époque où on commençait seulement à les abandonner. Dans la Sierra Norte de Puebla, l'étude d'Ichon sur les danses religieuses des Totonèques munixkan est particulièrement exhaustive. Il semble que ces danses ont mieux perduré dans le sud de la Sierra, du moins Ichon évoquait déjà au milieu des années 1960 la disparition d'un certain nombre d'entre elles, dont la fameuse danse des *Voladores*, alors que ce mouvement d'abandon ne touchait le sud de la Sierra qu'au cours des années 1970, avant d'être freiné dans la seconde moitié des années 1980. L'évolution de la chorégraphie et du sens donné aux danses qui se pérennisent peut être riche d'enseignements sur la transmission et la reproduction de la mémoire mythologique, vectrice d'une certaine vision du monde.

On ne proposera ici qu'une interprétation de leur importance dans le contexte des *mayordomías* et leur rôle dans le culte de la fertilité à partir de quelques éléments portant sur les *Huehues*, les *Negritos* et les *Voladores*.

Au cours de mon séjour dans le municipio de Huehuetla et ses villages, huit danses étaient encore exécutées :

- **Kgosnin** ou *Voladores*,
- **Lakgtsitsakgan** ou *Negritos*
- **Sitkam** ou *Huehues*
- **San Mikihl** ou *San Migueles*
- *Santiagueros*
- **Lekga** ou *Quetzales*
- *Toreadores*
- **Lak'kgolotzin** ou *matachines*

Elles sont toutes considérées comme un service de vénération religieuse auquel on s'engage pour quatre ans, dans un *compromiso* qui devient une obligation stricte.

Jusqu'aux années 1980 on connaissait à Huehuetla quatre autres danses : les *Tocotines*, la danse du carnaval, les *Pilatos* et les *Moros y Cristianos*.

Kgosnin ou *Voladores*.

Les Totonèques considèrent aujourd'hui la danse des *Voladores* (**Kgosnin**, litt. « ceux qui volent ») **comme un emblème de leur identité ethnique et religieuse**. Au cours de la phase

principale du rituel quatre *danzantes* attachés par la ceinture à une corde se lancent du haut d'un mât de 18 à 25 mètres et descendent dans le vide en tournoyant, (voir photos 25 et 26). La danse inclut aussi des pas dansés au sol. Bien que principalement pratiquée par les Totonagues, la danse des voladores fait en réalité l'objet de variantes pratiquées de la Huasteca jusqu'au Guatemala, variantes qui ont largement été étudiées, autant parmi les Totonagues (notamment par Ichon 1969) que dans l'ensemble du pourtour du Golfe - par Williams García (1963) pour les Tepehuas, Galinier (1997) pour les Otomis et Stresser-Péan (2005 : 215-238 pour une synthèse régionale).

Abandonnée à plusieurs reprises à Huehuetla depuis les années 1970 puis réactivée, elle est encore régulièrement pratiquée par plusieurs villages totonagues voisins, à Zozocolco (où y participe aussi une femme), Coxquihui, San Juan Ocelonacaxtla, Ixtepec, mais aussi par des localités nahuas telles que San Miguel Tzinacapan et d'autres villages du municipe de Cuetzalan. Exécutée du haut d'un mât métallique, la danse des Voladores d'Ixtepec utilisait deux *voladores* par corde (en septembre 2000, voir photo 26). À Papantla et à Cuetzalan (chef-lieu), elle est devenue une attraction touristique – on peut d'ailleurs aussi l'observer devant le musée national d'anthropologie de Mexico ainsi que sur les principaux sites archéologiques du pays, de Teotihuacan à Chichen Itza.

La danse de Huehuetla, qui présentait la particularité de faire intervenir six *voladores* sur autant de cordes au lieu de quatre (voir photo 25), avait été abandonnée entre le milieu des années 1970 et la fin des années 1980. Reprise avec le soutien du curé pendant plusieurs années, elle fut de nouveau supprimée à la suite d'un accident tragique qui, au cours d'une répétition en 1992, coûta la vie d'un des *voladores*. Conformément aux normes sociales associées aux danses, la rupture de la corde fut interprétée comme la conséquence d'une infraction aux obligations liées à l'exécution d'une danse. Certains disaient que le jeune homme n'avait pas respecté les règles d'abstinence sexuelle de quatre jours précédant la danse, d'autres qu'il avait manqué de respect en prétendant qu'il allait mieux danser (ou plutôt « voler ») que les autres danseurs.

En 2004-2005, la danse faisait l'objet d'un processus de revitalisation pris en charge par des jeunes de l'école supérieure bilingue de l'OIT (CESIK) accompagnés par les anciens *danzantes*¹²³.

123 J'ai pu l'observer et la filmer en collaboration avec Lozada Vázquez lors d'un court séjour de terrain en 2005. Une description et une analyse détaillée feront l'objet d'un travail commun ultérieur.

Son caractère de rite de fertilité ne fait pas de doute. Ichon (1973 : 389) soulignait que ses informateurs âgés la considéraient comme une danse de l'eau, ce qui est confirmé par certains témoignages à Huehuetla qui affirment que les *San Migueles*, divinités de la pluie, auraient enseigné la danse des *Voladores* aux Totonagues. Stresser-Péan (2005 : 234-237) insiste sur le caractère solaire de cette danse, tout en indiquant que la légende des voladores envoûtés et transformés en dieux de la pluie et du tonnerre (les actuels San Migueles) est répandue dans toute la Sierra, chez les Totonagues comme chez les Nahuas du pourtour du Golfe. Lammel (2002 : 105) souligne que, pour les Totonagues des basses-terres du Veracruz, il s'agit explicitement d'une danse de demande de pluie.

Les Huehues ou Sitkam

La trame principale de la danse a déjà été exposée (voir chap. 5) : elle met en scène le mythe de l'extraction du maïs de la montagne par les animaux sauvages. La danse est exécutée devant la chapelle ou l'église, autour d'un mât en haut duquel des animaux empaillés sont hissés par un système de poulie. Le mât est entouré d'une toile sur laquelle sont peints les personnages de la danse, et qui permet à un homme de se cacher pour activer le mécanisme de poulie. Le drap est fixé sur douze piquets en bois, qui représentent les douze mois de l'année.

La troupe des personnages est formée de quatre hommes déguisés en *vaqueros*, quatre hommes travestis en femmes habillées à la métisse, et deux *payasos*, deux bouffons vêtus d'habits multicolores. Tous portent un masque représentant un visage rose. Les masques des hommes sont moustachus et les masques des bouffons ont cette particularité qu'ils sont dotés d'une touffe de poils jaunes fixée au milieu du front, juste au dessus du nez (voir photo 31). Les personnages dansent au son d'une guitare, d'un violon et d'une *jarana* (petite guitare à quatre cordes), le bruit de leurs bottes marquant les rythmes.

Conformément aux commentaires de Wahrhaftig (1999), on peut parler de plusieurs niveaux de significations transmis par la danse.

Les personnages habillés en métis mettent en scène une dimension particulière de la danse en tant qu'elle illustre la relation entre les métis et les Indiens. [En exagérant les habits et la physionomie](#) des métis (notamment par le truchement des masques), la danse insiste sur le caractère ridicule de ces personnages. L'interprétation de Wahrhaftig paraît probable : il s'agirait de moquer les Indiens qui perdent leur identité en copiant les manières métisses, tout en permettant à de jeunes danseurs totonagues de s'habiller en métis et de se travestir sur le mode de l'inversion carnavalesque. Ceux-ci représentent en effet à la fois des *xinula* (déformation de *señora*, nom attribué aux femmes totonagues revenant de la ville) et des hommes **tapalajnat**

(litt. « égalisés »), c'est-à-dire reniant leur identité et abandonnant l'habit traditionnel.

S'il s'agit là sans doute d'une part importante du message de la danse, la trame principale tourne avant tout autour de l'épisode du chasseur rencontrant dans les bois le coati qui l'amène à la colline ou à l'arbre au sein duquel est caché le maïs. Pendant la phase initiale, l'homme dissimulé derrière le drap actionne des marionnettes qui figurent les petits esprits de la forêt, **takgskgoyut** (ou *duendecitos*) ou encore, d'après un violoniste accompagnateur, les **kiwi kgolo'** (c'est-à-dire les aides de l'Esprit-maître de la forêt), ce qui revient au même puisqu'il s'agit d'esprits de la forêt. Au cours de la danse, l'un des *payasos* est censé partir à la chasse et court autour de la chapelle avec son chien joué par un garçon porteur d'un masque en carton.

Le coati - un coati empaillé – grimpe au mât, mais le chasseur le tue d'un coup de fusil. Le « chien » se bat pour attraper l'animal retombé au sol, jusqu'à ce le chasseur-bouffon le récupère et reprenne sa place dans la danse. C'est à ce moment que celle-ci culmine avec la montée du pic-noir à tête rouge qui libère le drapeau ou un foulard rouge.

Lors du banquet de clôture de la dernière *mayordomía* de Leakaman auquel étaient conviés les *fiscales* et les *danzantes*, Miguel, le violoniste dirigeant la danse, prit la parole tandis que le majordome distribuait le *mole* et les plats de *tortillas*. Il conta en totonaque l'histoire de l'extraction du maïs comme explication de la danse qu'ils exécutent « comme une offrande à Dieu et à la Vierge pour les remercier de nous donner notre aliment ». La danse ne met pas seulement en scène la mémoire mythologique, elle est aussi l'occasion de la rappeler oralement dans le contexte propice de la commensalité.

La danse *Lakgtsitsakgan* (*Negritos*)

La danse des *Negritos* (**Lakgtsitsakgan**, voir photos 28 et 29) est la plus commune à Huehuetla et dans la région. Il s'agit d'une danse coloniale inspirée par la présence d'esclaves noirs dans les plantations de canne à sucre des terres basses veracruzaines (voir la narration M13, ci-dessous). Le thème général de la danse est celui de la confrontation entre les journaliers (*peones*) qui coupent la canne à sucre et un serpent. Les travailleurs (les *negritos*) sont dirigés par le *caporal* et accompagnés d'une femme, la *Maringuilla* qui vient leur apporter à manger. Le serpent finit par mordre le *caporal*.

La danse réunit en général dix personnages : les huit travailleurs, huit *negritos* dansent en deux rangées de quatre, un neuvième *negrito*, le *caporal* danse au milieu des deux rangées avec la *Maringuilla*. À Huehuetla, le rôle de la *Maringuilla* est aujourd'hui toujours rempli par une jeune fille, alors qu'à Chumatlan et parmi les Totonagues munixkan (Ichon 1973: 413), il revient à un garçon déguisé en fillette. Ce fait est récent à Huehuetla, et illustre sans doute le rôle

grandissant des femmes dans la vie rituelle publique, leur participation aux charges religieuses et à la vie publique en général. Rappelons cependant que le rôle des femmes dans le rituel a toujours été très important dans la sphère domestique.

Même si les danseurs des *negritos* proviennent toujours de différentes classes d'âge, la majorité ont entre 7 et 25 ans. La danse est dirigée par un trio de musiciens plus âgés, un violon, une guitare et une *jarana*. Le violoniste est souvent le maître qui a enseigné la danse et la dirige. Il transmet les connaissances liées à la danse, notamment l'enchaînement complexe des pas et le mythe d'origine de la danse.

Le récit de Guadalupe, qui incarnait la *Maringuilla* du groupe des *Negritos* de l'école bilingue de Huehuetla (le centre « Kgojom »), retrace la tradition orale concernant l'origine de la danse et livre quelques éléments sur sa signification :

M13. La danse des *Negritos*

Les noirs

Ils étaient venus d'Afrique pour travailler. Ils avaient fait leur moulin de canne à sucre (*trapiche*) et commencèrent à travailler, à extraire le sucre. Et c'est là qu'ils trouvèrent un serpent. Alors ils allèrent chercher les fils du chef, celui qu'on appelle le caporal. Et ils revinrent avec les fils du caporal mais ne trouvèrent plus le serpent. Ensuite ils allèrent chercher la *maringuilla* mais elle non plus ne trouva rien. En dernier vint le caporal et il trouva le serpent, mais celui-ci le mordit au pied. Alors ses fils s'approchèrent du caporal et lui donnèrent des médicaments, du tabac, de l'eau de vie et il guérit. Ses fils étaient très contents alors ils commencèrent à danser et jusqu'à aujourd'hui existe la danse des *negritos*.

Histoire de la danse

C'était un groupe de travailleurs noirs qui réalisaient leurs labeurs des champs, il y avait quatre travailleurs ou *peones*, un caporal et une jeune fille qui leur amenait le casse-croûte. Pendant qu'il travaillait, le caporal trouva un serpent et ils commencèrent à tourner autour comme on fait avec un taureau et ils se mirent à danser car ils disaient que le serpent allait leur donner de bonnes récoltes. Mais le caporal ne faisait pas attention et s'approchait beaucoup, alors le serpent le mordit au pied. Ses aides le portèrent à tour de rôle pour l'emmener chez lui où ils le guérirent. Ensuite ils retournèrent au champ pour tuer le serpent. C'est ainsi que surgit la danse des *negritos* et si un danseur ne respecte pas son obligation de danser pendant quatre ans, le serpent le poursuit et le mord.

(Récit recueilli et traduit par Guadalupe García Méndez, village de Leakaman, mai 2003).

Ce récit rejoint la trame générale de la danse des *Negritos* décrite par Ichon (1973: 415), qui y voit, sans doute à juste titre et au-delà des influences africaines et européennes, une origine dans les danses préhispaniques du serpent propres aux rites de fertilité.

Il reste que, dans le récit cité, un détail essentiel pour l'interprétation de la danse comme rituel de fertilité manque par rapport à la version des Totonagues munixkan. Dans son interprétation de la danse des *Negritos* (et des danses apparentées des *Tambulanes* et des

Caporales), Ichon associe le sacrifice du serpent avec la mort et la résurrection du grain de maïs qu'il représenterait. Les Totonagues du nord précisent en effet que le serpent en bois ou en tissu employé pendant la danse représente le serpent **Kitsis-Luwa** (5-Serpent) qui incarne à la fois l'éclair, la pluie et le maïs. Bien que cela ne soit pas explicité, il ne fait pas de doute que le serpent de la danse des *Negritos* de Huehuetla représente aussi le serpent **Kuxiluwa** (Maïs-Serpent) ou son corollaire **Jukiluwa** (Cerf-Serpent) tous deux associés à la fertilité et aux bonnes récoltes¹²⁴. Ce récit spécifie d'ailleurs que les aides du *caporal* (qui sont aussi ses fils dans la première partie du récit, comme dans la version reproduite par Ichon) « se mirent à danser car ils disaient que le serpent allait leur donner de bonnes récoltes ». On dit encore aujourd'hui du serpent **Kuxiluwa** qu'il protège les champs de maïs et qu'il ne faut pas le tuer sous peine de perdre la récolte. Inversement il existe de nombreux récits évoquant la possibilité de demander de l'argent à ce serpent. Parfois, ce rapport à l'argent est symbolisé par le serpent **Jukiluwa** dans sa fonction de gardien des richesses chthoniennes (les richesses enterrées dans les grottes) ou de fils ou fille de l'Esprit-maître de la forêt **Kiwi kgolo'**. Étroitement associé aux grottes, le serpent **Jukiluwa** l'est aussi à l'eau et à la fertilité en général. A Lipuntahuaca, comme pour d'autres sources de la région, on raconte de la petite cascade appelée **Kapin** qu'elle abritait un énorme serpent et qu'il s'agit encore du **xmalana** ou *dueño* de cet endroit. Qui y passe par hasard à midi peut y voir apparaître un bouquet de fleurs émergeant de l'eau, ou un caféier en fleur.

L'interprétation d'Ichon de la mise à mort du serpent dans la danse des *Negritos* « incontestablement comme un rituel de fertilité qui symbolise l'arrivée des pluies, la mort et la résurrection du grain de maïs » (Ichon 1973 : 421) semble donc applicable à la région de Huehuetla.

Des dangers immédiats, tels le risque d'accident mortel dans le cas des *voladores*, ou postérieurs sont associés à toutes les danses. Dans la danse des *Negritos*, le danseur qui penserait à une amante ou ressentirait de la jalousie risque de voir le serpent de bois se transformer en un serpent réel qu'il peut rencontrer sur son chemin et qui le mordra. Un jeune *danzante* des *Negritos* me raconta comment un compagnon de la danse avait eu des pensées inadéquates pendant le rituel et était devenu comme fou. Dans un tel cas, l'ensemble des danseurs doivent organiser une cérémonie et en partager les frais (notamment acheter une grande quantité d'alcool) pour libérer leur compagnon du *mal aire* (**ún**) qui s'est emparé de son esprit.

¹²⁴ Si les Totonagues parlent de ces serpents comme de deux espèces distinctes, il semble que du point de vue zoologique il s'agisse de la même espèce *Boa constrictor mexicana* spp., c'est à dire le *mazacuata* en espagnol local dérivé du nahuatl (de *mazatl* = cerf et *coatl* = serpent, donc traduction littérale de juki-luwa).

En effet, en mettant en scène des temps mythiques, les danses « ramènent le passé dans le présent » suivant l'expression de Lévi-Strauss (1962). Bien plus, elles constituent un espace et un temps de communication avec les êtres divins. Les dangers associés à leur performance en cas de non respect des tabous l'attestent, l'exécution de la danse est un moment de contact physique avec le monde des forces cosmiques mettant en péril l'âme des danseurs. Ainsi à la fin de l'obligation des quatre années du service de *danzante*, une purification (*limpia*) est recommandée pour décharger le danseur des énergies accumulées.

Conclusion de la seconde partie : l'archétype du cycle végétal

La répétition d'un schème dualiste, au sein du calendrier agricole et festif comme dans la répartition du panthéon totonaque ou dans le rapport aux plantes et aux espaces, révèle à quel point le principe classificatoire de la polarité chaud-froid correspond à un mode d'identification analogique, où différents existants (végétaux, humains, divinités) sont soumis à un même principe hiérarchique. L'appréhension écologique totonaque, révélée notamment dans les pratiques thérapeutiques et agricoles, montre la valeur opératoire dans la vie quotidienne de ce système cosmologique encore relativement structuré.

Les fêtes patronales, la célébration des *mayordomías*, tout comme les danses rituelles, répondent à certaines préoccupations profondes de la population totonaque : renouveler périodiquement une relation de respect et de réciprocité avec les forces divines, réalimenter de la mémoire cosmogonique et cosmologique, enfin réaffirmer le principe de la coopération communautaire.

Mais, il s'agit autant de pratiques « culturelles » que de pratiques « culturelles » : les fêtes en l'honneur des saints s'inscrivent dans les cycles agricoles et, d'une manière plus générale, elles témoignent d'un souci de reproduction des cycles de la fertilité dont la reproduction humaine à la fois biologique et sociale n'est qu'une partie. On peut y reconnaître cet « archétype du cycle végétal » évoqué par López Austin comme élément important du « noyau dur » de la tradition mésoaméricaine (1997: 15-17).

Les pratiques agricoles ne sont donc pas conçues comme un simple travail de production agricole, car les hommes ne « produisent » pas le maïs ni même le café, ils les aident seulement à pousser. Comme les hommes et les animaux, la plupart des plantes ont une âme et sont incorporées sur le même mode dans une seule hiérarchie dominée par les Esprits-maîtres et les divinités, célestes et chtoniennes selon une conception « tutélaire » du rapport à la nature. Les cycles naturels dépendent de ces divinités, mais le concours et la vénération des hommes sont nécessaires s'ils veulent en bénéficier. Dans cette conception, les hommes travaillent, à la sueur de leur front, pour « accompagner » les cycles « naturels », ou plutôt les « cycles cosmiques » dirigés par les divinités.

Il ne s'agit pas que d'une représentation « idéologique » sans lien avec la production des bases matérielles de la vie sociale. Comme le montre le rapport étroit entre les cycles festifs et les cycles agricoles, le calendrier religieux sert de référence commune aux cultivateurs et permet

une « coordination »¹²⁵ entre eux pour ce qui est des principales étapes des cycles agricoles et donc de la vie sociale. Plus encore, ainsi qu'en témoigne le coût élevé des *mayordomías* célébrées en gratitude pour les récoltes, les fêtes religieuses qui accompagnent ces cycles mobilisent d'importantes ressources sociales et économiques. De telles célébrations communautaires ne se limitent pas à entretenir une relation de respect et de réciprocité envers les divinités (réciprocité asymétrique, car ces dernières donnent toujours plus), elles l'étendent au sein des villages, des parentèles et des maisonnées : elles produisent et reproduisent du social.

Cela n'est pas sans conséquence sur les pratiques « économiques », même à l'heure des migrations urbaines, de la crise commerciale du café et des programmes de développement.

¹²⁵ J'emploie consciemment ce terme qui peut aussi être compris dans son sens économique, comme coordination entre les « agents ».

III

Reproduction paysanne et recompositions sociales à l'heure du « développement durable »

Introduction III : le primat des logiques de reproduction

L'étude de l'articulation entre les cycles agricoles et le calendrier religieux a permis de souligner la continuité qui prévaut entre les représentations cosmologiques totaniques et les pratiques agricoles tout en révélant comment les unes et les autres déterminent conjointement le rythme de la vie sociale. L'antériorité de l'étude des représentations cosmologiques n'induit pas une quelconque primauté de l'idéal sur le matériel, et mon approche va d'ailleurs à l'encontre d'une telle disjonction hiérarchisante dans un sens ou dans l'autre ; elle pose surtout qu'une analyse adéquate des « pratiques économiques », c'est-à-dire des rapports sociaux de production devient possible dès lors que l'on tient compte des caractéristiques symboliques (ou « cognitives ») et pratiques du rapport au monde et à autrui.

L'analyse des rapports techniques à l'environnement ou celle des rapports d'échange marchand avec la société dominante est forcément influencée par nos propres cadres de pensée relatifs aux rapports entre les hommes à propos des choses, catégories qui sont celles de l'économie considérée comme une sphère autonome. Je considère néanmoins que l'emploi de certains concepts économiques pour l'analyse de ces faits peut produire des informations utiles à l'anthropologue, à condition de prendre les précautions méthodologiques nécessaires en recourant à un cadre conceptuel adapté aux spécificités paysannes. Je me réfère notamment à la notion de reproduction, qui occupera une place importante dans la discussion des données considérées comme économiques. Confronter ces informations à l'ensemble des données de l'enquête ethnographique me permettra de révéler les limites de l'économique pour expliquer les choix des acteurs. La démarche quantitative appliquée à la productivité du maïs, à la répartition du temps de travail, au calcul des revenus, met en évidence les préférences non économiques qui affleurent sous nombre de décisions et montre dans quelle mesure les fonctions économiques¹²⁶ sont subordonnées aux normes des institutions non-économiques.

Par subordination j'entends le fait que l'économie n'est pas pensée comme un domaine autonome dont les principes de fonctionnement seraient érigés en normes faisant sens en soi.

Le primat des logiques paysannes et l'autonomie de l'économie

¹²⁶ C'est-à-dire les rapports sociaux de production matérielle de la vie sociale, tels qu'ils peuvent être assurés par des activités comme le travail salarié ou la culture commerciale du café ; mais aussi par des institutions non économiques dans leurs fonctions apparentes, comme la parenté ou la religion.

Le débat sur l'économie paysanne, sur sa nature, sa pluralité – sans-doute vaut-il alors mieux parler des « économies paysannes » - s'inscrit dans le prolongement du débat anthropologique sur la nature des faits économiques et la polémique entre « substantivistes » (Polanyi, Bohannan, Wolf, Sahlins...) et « formalistes » (Herskovits, Firth, Parsons...).

Les premiers, notamment Bohannan et Dalton après Polanyi lui-même, ont insisté sur la différence entre le marché comme lieu (*market-place*) et le marché comme institution économique qui se caractérise par le mécanisme de l'offre et de la demande. Le « marché comme lieu », le marché hebdomadaire, joue dans les sociétés paysannes d'importantes fonctions culturelles, sociales et politiques, en plus de sa fonction d'institution économique imparfaite et asymétrique (Cook et Diskin, 1975 ; Polanyi *et al.* 1975). Les substantivistes affirment par contre que les mécanismes du marché en tant qu'institution restent à la marge de l'économie paysanne. Celle-ci serait plutôt régie par le don, la réciprocité et la redistribution à la base du lien social. L'économie de ces sociétés étant « enchâssée » (*embedded*) dans les relations sociales, il n'y aurait aucun sens à vouloir l'étudier à partir des concepts de notre économie. En fait, ces auteurs se dirigent surtout contre les concepts de la théorie économique néoclassique.

À l'opposé, les tenants de l'approche « formaliste », qu'ils soient anthropologues comme Herskovits, qui cherchait notamment ce rapprochement des disciplines sur la base des concepts de l'économie standard, ou économistes, défendent l'applicabilité universelle de l'analyse économique, et notamment l'idée selon laquelle tout comportement humain serait régi par le principe de maximisation. Dans le cas des économies paysannes, ils soulignent plus particulièrement la faiblesse de l'analyse substantiviste qui ne s'appuie en général que sur des exemples issus des petites sociétés relativement isolées étudiées par les ethnologues.

Certes ma démarche s'oppose aux arguments formalistes, puisque je cherche à montrer comment les pratiques « économiques » (comprises comme rapports sociaux de production) sont « dissoutes » dans la trame de la cohésion sociale¹²⁷. Mais je retiens en partie la critique de l'analyse substantiviste de l'économie paysanne. Comme le soulignent les formalistes, les sociétés paysannes ne sont que des sociétés partielles et elles tendent de plus en plus à recourir à certains mécanismes du marché. En même temps, le relativisme méthodologique de l'analyse substantiviste montre sa validité dans la mesure où ces sociétés correspondent le plus souvent à des cultures dominées dont les structures et les systèmes de valeurs préservent une certaine autonomie par rapport à la société nationale. On peut ainsi supposer qu'une partie des relations

¹²⁷ Je n'ai abordé jusqu'ici que quelques exemples d'institutions aux fondements de la cohésion sociale, soit les aspects religieux liés aux rapports idéels et matériels avec la nature, le culte des saints et la relance des rapports de hiérarchie et de réciprocité au cours des *mayordomías*. Dans le chapitre 9 le système des charges évoqué lors de l'exposé du rapport entre contrôle des ressources naturelles et organisation sociale, est analysé dans sa configuration actuelle sous cette perspective de la reproduction des rapports sociaux.

entre les hommes à propos des choses continue à être définie par des normes culturelles étrangères à celles de la société de marché. En anthropologie, ces deux perspectives sont d'ailleurs conciliées au sein du courant de la théorie du « systèmes monde » (*world system theory*) inspirée de Wallerstein (Roseberry 1989).

Il reste que les substantivistes se contredisent eux-mêmes, puisqu'ils n'hésitent pas à recourir à une théorie générale de l'économie paysanne, celle de Chayanov, dans le même temps qu'ils rejettent l'applicabilité générale de toute théorie économique. Il est donc contradictoire de la part de Sahlins de se déclarer substantiviste tout en appuyant son analyse sur les arguments de Chayanov (Tannenbaum 1984 : 29 et Descola 1986 : 321). Il semblerait pourtant possible de concilier certains des raisonnements substantivistes et formalistes concernant l'économie paysanne (Dominguez, 1992 : 105). C'est une synthèse de ce genre que l'anthropologue Frank Cancian (1972) a tenté de réaliser à partir de l'étude de la communauté tzotzile de Zinacantan en distinguant les notions de maximisation comme norme particulière à certaines configurations sociales et de maximisation comme stratégie qui serait pratiquement universelle.

En outre, en forme de dépassement de ce débat plutôt que d'une conciliation, Maurice Godelier (1966) a montré que l'on ne peut parler d'une rationalité « en soi », mais plutôt de principes rationnels « universels » qui présenteraient des contenus réels distincts selon les différentes sociétés. La réflexion de Louis Dumont (1977) complète cette démarche de dépassement de la problématique opposant substantivistes et formalistes : pour l'analyse des sociétés dites « holistes » (il pense à l'Inde des castes), [il conviendrait d'appréhender l'économie comme étant subordonnée en valeur par rapport à d'autres champs des relations sociales comme le religieux ou le politique](#). Ou disons plutôt qu'il conviendrait d'analyser les pratiques productives et les fonctions assurant la subsistance matérielle comme étant subordonnées à la normativité sociale (Ellison et Moya 2004). La question qui se pose alors est celle du statut de l'économie. Cette approche précise et corrige l'idée de l'enchâssement de l'économie, dans la mesure où l'idée de subordination en valeur n'exclut pas l'existence de rapports économiques socialement institués en tant que tels sans que cela implique l'adoption d'une analyse formaliste traitant ces faits économiques sur le mode de l'analyse économique classique, puisque ces pratiques, même reconnues par les acteurs eux-mêmes comme relevant de l'économie, peuvent être associées à des valeurs subordonnées dans la hiérarchie des préférences de la société en question.

À partir de cette perspective comparatiste, deux cas de figures peuvent se présenter. Soit, dans le cas des sociétés ayant conservé une autonomie par rapport à la « société de marché », les faits économiques peuvent ne pas être socialement institués en tant que tels, donc être « dilués »

plutôt qu' « enchâssés » dans le reste des rapports sociaux. Soit ces faits peuvent être matérialisés par certaines institutions tout en étant subordonnés en valeur, c'est le cas par exemple de la propriété privée de la terre dans le cas de cette étude. C'est cette dernière configuration qui se présente aujourd'hui dans les sociétés « paysannes » (ou celles réduites à ce statut par l'intégration à l'économie occidentale) dominées par une société nationale et directement intégrées à l'économie internationale, c'est-à-dire dans un contexte global marqué par des « sociétés de marché » dont le fonctionnement même repose sur l'autonomie (au moins de principe) des institutions économiques.

Dans cette perspective d'une anthropologie de l'économie (et non pas d'une anthropologie économique comme connaissance d'un domaine spécifique préexistant que serait l'économie) je mènerai ma réflexion à partir de la notion de reproduction. Il n'est pas sans intérêt de rappeler, à la suite de Dumont dans son analyse de l'évolution de la pensée économique et comme le soulignent d'autres auteurs à sa suite - dont certains économistes (Passet 1979 ; France 2001 et 2003) - que cette notion de reproduction n'a pas toujours été absente de l'analyse économique.

De fait, elle a d'abord servi à penser le champ économique comme un tout se reproduisant par lui-même, lorsque, selon Marx, l'économie est devenue une science avec la publication du *Tableau économique* de Quesnay en 1758. Le problème essentiel selon les physiocrates était celui de la permanence ou de la reproduction de la société. Dumont (1977) rappelle que Quesnay fut le premier, avec sa métaphore de la circulation du sang, à donner l'idée de l'économie comme un tout organisé. Cela posait les bases pour que celle-ci soit érigée en catégorie autonome dans la pensée occidentale. Toutefois, cette idée d'un tout orienté vers sa reproduction restait encore proche de la conception holiste qui prévaut dans ce que Dumont appelait les « civilisations anciennes » c'est-à-dire les sociétés aujourd'hui réduites par le langage commun au statut de sociétés du « Tiers Monde ». Celles-ci valoriseraient en premier lieu l'ordre, la conformité de chaque élément dans l'ensemble, la société comme un tout (France 2001).

Par rapport à cette pensée économique des physiocrates inscrite dans une *perspective biologique* (France 2001 : 8), les économistes de la « génération de 1870 » opèrent une grande rupture : avec l'imposition de l'individualisme, le terme de reproduction disparaît complètement. Selon l'économiste Henri de France, l'approche « biologique » elle-même n'a pourtant jamais complètement disparu : certains économistes l'ont reprise à leur compte - comme René Passet dans *L'économie et le vivant* (1979) - et recourent de nouveau à la notion de reproduction qui nous est d'ailleurs maintenant revenue à travers les Anglo-Saxons et la discussion autour du « *sustainable development* » improprement traduit par « *développement durable* ». Soulignons

d'emblée, que je ne considère ici cette notion de « développement durable » en rien comme une catégorie analytique (aussi louables soient certaines des propositions concrètes qui peuvent s'y référer). Elle relève plutôt à mes yeux des discours et pratiques politiques dans le contexte international actuel de colonisation marchande et de la recherche de palliatifs aux conséquences les plus néfastes du libre échange généralisé.

Par opposition à l'approche à la fois « biologique » et anhistorique des néo-classiques, K. Marx s'inscrit dans une perspective historique influencée par la téléologie hégélienne et il analyse le devenir économique des sociétés comme un processus de révolutions successives fondées sur l'enchaînement des « modes de production » selon une échelle évolutionniste de développement de l'humanité. Schumpeter inscrit lui aussi son analyse du développement économique dans une perspective historique. Toutefois, dans sa « théorie du développement économique » (1961 [1912]) opposée à la vision téléologique de l'histoire¹²⁸, l'économiste austro-américain faisait du développement économique un processus de rupture qualitative, une succession de « destructions créatrices » au lieu d'une simple évolution quantitative (en termes de croissance économique).

Pour valoriser positivement le processus de l'*Entwicklung*, Schumpeter l'opposait à l'« économie de circuit stationnaire ». Il construit cette représentation théorique comme un « type idéal » weberien, en s'appuyant sur des exemples issus de l'économie paysanne. Celle-ci lui sert de « repoussoir » (l'expression est d'Henri de France, 2001) pour décrire la situation dont il faudrait sortir pour entrer dans le développement. Schumpeter propose donc implicitement une vision négative de l'économie paysanne et des systèmes économiques non capitalistes, perspective statique qui avait été reprise explicitement par Schultz et les différentes approches néo-classiques qui se sont développées autour de l'économie paysanne. Cette perspective était aussi celle d'une partie de l'anthropologie marxiste, notamment des tenants du courant dit *descampesinista* en Amérique latine.

En dépit de cette représentation négative, Schumpeter, anticipait l'analyse anthropologique-historique du capitalisme par le fondateur du « substantivisme ». En effet, dans l'analyse du processus de « désenchâssement » du marché qu'il propose dans la *Grande Transformation*, Polanyi voit lui aussi dans le développement un processus de rupture qualitative, mais il inverse

¹²⁸ Et en désaccord avec la traduction française du titre *Theorie der Wirtschaftlichen Entwicklung* (*Entwicklung* = développement) devenu *Théorie de l'évolution économique*.

la part de destruction et la part de création. Celui-ci devient un processus de « création destructrice » par lequel l'économique devient autonome par rapport au social.

Dans le cadre de l'étude des usages des ressources naturelles et des représentations de l'environnement, je retiendrai surtout un point de l'analyse de Polanyi (à la suite de Marx) : que la désignation de la terre comme une marchandise - à travers le processus des *enclosures* et la privatisation des vaines pâtures - et la libération de la force de travail consécutive à l'expulsion des paysans - constituent les conditions préalables nécessaires au démarrage du développement du capitalisme.

On comprend mieux ainsi pourquoi la cristallisation de l'idée que la nature est une réalité ontologique indépendante de la société, rupture idéologique qui s'achève au cours de la Renaissance (Pálsson 1996 : 65 ; Descola 1996 et 2005), a représenté une étape préliminaire à l'autonomisation du marché. L'homme occidental a d'abord dû se placer en « maître et possesseur de la nature » selon la formule de Descartes, pour pouvoir ensuite penser l'économie comme une sphère séparée du social, abandonnant l'idée de reproduction pour entrer dans la création destructrice du développement.

Schumpeter a aussi le mérite de souligner la spécificité de l'économie paysanne. L'analyse de l'économie paysanne à l'aide d'une grille de lecture spécifique est l'apport majeur de Chayanov puisque la question occupa une place centrale dans les débats anthropologiques sur le sujet. En effet, Sahlins (1972) fonda son approche des « économies primitives » en termes de « mode de production domestique » sur l'interprétation chayanovienne de l'organisation économique paysanne.

Le détour par les concepts économiques « schumpétériens » m'a semblé utile car de nombreuses analyses des sociétés paysannes, autant économiques qu'anthropologiques, s'appuient implicitement sur cette logique dualiste qui oppose statique et dynamique et ne manque pas d'un certain ethnocentrisme.

Si la réification de l'économie paysanne comme une économie de circuit statique doit être rejetée, il semble bien exister une « logique de circuit » dans l'économie des ménages considérés comme paysans. Cette logique vise à assurer la reproduction des bases matérielles des institutions sociales, à commencer par celle des ménages. Dans le cas des sociétés paysannes, c'est-à-dire de sociétés agricoles subordonnées transférant vers les secteurs dominants une part importante de la valeur qu'elles produisent, ce mode de fonctionnement est étroitement lié à l'indistinction qui y prévaut entre la sphère de la production et celle de la reproduction de la

force de travail familiale. Dans ces conditions, la nécessaire priorité donnée à la reproduction de l'unité domestique par rapport à la recherche de gain implique une certaine « préférence pour la sécurité » (Lipton, 1968).

Sans adhérer automatiquement aux interprétations marginalistes de Chayanov sur l'« intensité du travail »¹²⁹ (sur lesquelles les formalistes ne manquèrent pas de fonder leurs arguments), on peut s'opposer aux présupposés de Schumpeter sur le caractère stationnaire de « l'économie de circuit » et choisir une acception différente de la notion d'équilibre : loin de se réduire à l'idée d'un état d'homéostasie, **la notion d'équilibre peut décrire la situation de reproduction d'une société sans transformations majeures**, c'est-à-dire son fonctionnement normal au quotidien en dehors des crises de destruction créatrice (France 2001 : 94). C'est à partir de cette conception que j'adopte ici une grille de lecture préliminaire pour analyser la dynamique des activités productives dans les villages de Huehuetla, acceptant provisoirement la définition d'une économie paysanne régie par une « logique de reproduction » (ou « de circuit ») en tant que reproduction normale des bases matérielles de la vie sociale.

Le propos de cette troisième partie est de montrer en quoi les choix productifs des paysans totonaques - en particulier dans le cas du maïs - restent en partie subordonnés aux normes sociales associées aux préoccupations de respect de la hiérarchie et de la réciprocité qui se manifestent autant dans les pratiques agricoles que dans le rapport à autrui défini dans l'organisation religieuse et sociale. C'est à partir de ces normes que je propose d'interpréter la **concurrence politique qui favorise l'obtention de** ressources extérieures, notamment celles que proposent les politiques publiques et les programmes d'aide des ONG. Ces ressources sont réappropriées et réorientées par les ménages vers leur reproduction (Lozada Vázquez 2002), mais aussi vers la reproduction des rapports sociaux au sein de la communauté (fêtes de *mayordomías*, culture du maïs en tant qu'activité sociale favorisant la réciprocité, intenses échanges d'offrandes alimentaires lors de la fête des morts, construction de chapelles...).

129 Par exemple selon la règle d'équilibre entre le rapport travailleurs-consommateurs et l'intensité du travail, que Sahlins (1972) appelle « règle de Chayanov », l'intensité du travail fourni par l'unité domestique serait proportionnellement inverse au rapport travailleurs-consommateurs. Comme le souligne Descola (1986 : 361), « si l'on considère que la composition et la dépense de force de travail dépendent de spécifications culturelles (...), il ne peut y avoir d'ajustement automatique de l'intensité du travail à la dimension de l'unité de production ».

Chapitre 7.

De la pluriactivité dans six villages totonaques.

Nous avons déjà abordé en première partie (chapitre 4) les caractéristiques générales de l'agriculture de Huehuetla, situant notamment les petites exploitations paysannes totonaques dans un contexte de diversification productive où productions commerciales (café principalement, mais aussi poivre et canne à sucre) et vivrières (polyculture autour du maïs) sont associées au sein d'un modèle particulier d'usage multiple des ressources naturelles. Au-delà de l'usage de la terre et de ses ressources, ce modèle de pratiques agro-écologiques semble s'inscrire dans un fonctionnement « économique » spécifique où la reproduction de l'unité domestique joue un rôle central. D'autres activités, agricoles et non agricoles, viennent se greffer au café et à la culture de la *milpa* complétant et diversifiant les stratégies de reproduction des unités domestiques des communautés totonaques : le travail journalier, les migrations temporaires, le petit élevage porcin, les échoppes et autres activités non agricoles, menuiserie et maçonnerie, exceptionnellement quelque travail salarié dans une institution publique ou une organisation non gouvernementale, plus rare encore l'élevage bovin.

Il convient donc de commencer par l'étude des liens entre ces différentes activités pour dévoiler comment, à Huehuetla, elles forment un modèle de pluriactivité paysanne tel qu'il a été défini par Garrier et Hubscher (1988).

Dans un premier temps, je m'appuierai sur les données socio-économiques et agro-écologiques recueillies sur un échantillon de 363 familles au sein de six villages du municipe de Huehuetla¹³⁰. L'analyse plus détaillée au niveau des ménages sera entreprise à partir d'études de cas au chapitre suivant.

1. L'accès à la terre et la culture du maïs

L'accès à la terre, dont l'importance est certes à relativiser au vu de la pluriactivité qui prédomine actuellement dans l'économie familiale paysanne de la région, est néanmoins encore la donnée qui influence le plus les stratégies de reproduction déployées par les ménages paysans. Certaines des caractéristiques générales des rapports fonciers ont déjà été évoquées à partir des

¹³⁰ Cette enquête a été réalisée en collaboration avec Luz Maria Lozada Vázquez et William Smith entre mars et mai 2001 avec l'aide des étudiants du *Centro de Estudios Superiores Indígenas Kgojom* (CESIK). Une série de trois enquêtes espacées entre juillet 2000 et mars 2002 sur un échantillon du village de Lipuntahuaca a par ailleurs été réalisée par l'auteur.

statistiques officielles portant sur l'ensemble du municiple (chapitre 4, *supra*). Tout en nous éclairant sur l'antagonisme entre l'agriculture paysanne et l'élevage pour l'accès à la terre, celles-ci ne permettent aucune analyse de la différenciation des structures foncières au sein des villages. En effet ces statistiques réduisent l'information sur les surfaces des propriétés à deux catégories: celles de plus ou moins de 5 ha, un seuil qui tend à gommer la différenciation foncière qui prévaut dans la région.

En fonction des données obtenues lors de mes [enquêtes](#), j'ai classé les ménages des six villages [étudiés](#) en quatre catégories de propriété.

Tableau 13 - Accès à la terre, location et mise en friche du champ de maïs (*milpa*).

VILLAGE	Propriété Moyenne	Moins de 0,25ha	Entre 0,25 et 0,99 ha	De 1 à 1,5 ha	Plus de 1,5	Louent des terres
Lipuntahuaca	0,99	15,5%	52,1%	21,1%	11,3%	82,2%
Putaxcat	1,02	12,9%	45,2%	25,8%	16,1%	28,6%
Leakaman	0,94	11,8%	49%	29,4%	9,8%	70%
Chilocoyo	1,16	16,7%	42,9%	14,3%	26,2%	57,5%
Xonalpu	0,89	22,8%	28,1%	36,8%	12,3%	58,5%
Putlunichuchut	0,96	10%	50%	30%	10%	69,7%
TOTAL	0,99	15%	44.6%	26.2%	14.3%	61%

Notons d'abord que la population pouvant être considérée comme pratiquement « sans terre » représente en moyenne 15% des ménages si l'on prend comme critère de définition d'un ménage « sans terre » le fait de disposer de moins d'un quart d'hectare. En dessous de ce seuil, la superficie devient trop exiguë pour un semis de maïs qui puisse apporter une récolte suffisante. Certes, une partie de ces micro-parcelles peuvent constituer un apport qualitatif réel en plantes comestibles et utiles, mais elles n'autorisent aucun un revenu significatif. 10% des ménages ne disposent strictement d'aucune terre.

Ces ménages sans terre peuvent avoir recours à une combinaison de travail journalier, de travail en migration temporaire et de culture de maïs en terre louée ; ou bien, sans louer de terres, ils se spécialisent dans des activités rémunératrices et s'appuient sur les petits apports de la micro-parcelle, de l'élevage d'un porc ou d'éventuels subsides d'une aide sociale (*Progresa*, (*Programa para la Educación, la Salud y la alimentación*) ou caritative (*Niños Totonacos*).

Sur l'ensemble, les six villages ont une structure agraire relativement similaire, avec une grande majorité des ménages possédant entre 0,25 ha et 1 ha. Trois villages, Chilocoyo, Xonalpu et Putlunichuchut, se distinguent cependant par une structure foncière un peu particulière. Dans le premier cas, 26% des ménages possèdent des terrains de plus de 1,5 ha. Outre la densité

démographique légèrement moindre dans cette zone des plus hauts sommets du municiple de Huehuetla (où une seule récolte est possible, et où l'eau vient à manquer une partie de l'année), cela s'explique aussi en partie par la plus grande implantation de familles métisses vivant sur place et donc incluses dans l'échantillon, un cas un peu à part dans le panorama socioculturel du municiple (ce sont des familles métisses paysannes ou de petits commerçants, possédant cependant en général des superficies de quelques hectares).

Le second cas, Xonalpu, se distingue parce qu'une proportion importante des terres, de l'ordre de 20 à 30%, est la propriété d'éleveurs de bétail extérieur à la communauté. Ces propriétaires ne sont pas représentés dans nos données, issues des enquêtes effectuées auprès de chefs de famille résidant sur place. Néanmoins cette situation explique sans doute la forte proportion d'unités domestiques ne possédant pratiquement pas de terres (23%).

A Putlunichuchut enfin on observe à la fois la plus faible proportion de paysans pratiquement sans terre, 10%, et également la plus faible proportion de paysans possédant plus de 1,5 ha. Il s'agit donc d'un cas de moindre polarisation agraire, avec 80% des chefs de famille possédant entre 0,25 et 1,5 hectares.

Entre 75% (Chilocoyo) et 90% (Leakaman, Putlunichuchut) des ménages ne possèdent pas de terres suffisantes pour leur subsistance, notamment pour la production du maïs nécessaire à l'alimentation de la famille (soit un hectare et demi pour une unité domestique moyenne). D'où la forte proportion - 61% - des ménages louant des parcelles. Si le terme « location » de terres est ici préférable à celui de métayage, c'est que les cas de métayage au sens strict¹³¹ sont très exceptionnels, le paiement d'un loyer au montant fixé d'avance représentant le cas général. Ce fait est d'ailleurs révélateur du fort degré de monétarisation de l'accès à la terre, à la différence de la force de travail pour laquelle prévaut encore l'usage de la *mano vuelta*.

Pour plus de 70% des terrains loués, le propriétaire est un autre paysan totonaque, qu'il soit du village même, du municiple de Huehuetla ou de municipes voisins (Zozocolco, Olintla, Ixtepec, Caxhuacan). Ces petits à moyens propriétaires possèdent un peu plus de terres que la moyenne, entre 1,5 hectare et guère plus de 4 hectares pour la plupart. A Lipuntahuaca par exemple, seulement dans 5% des cas - représentant à peu près la même proportion en surface- le propriétaire du terrain loué n'est pas totonaque : quatre propriétaires métis y possèdent près de 10% de la superficie totale.

¹³¹ C'est à dire l'usage d'un terrain contre paiement d'une partie de la récolte, en général la moitié, au propriétaire du terrain. Je n'en ai rencontré que quelques cas dans toute la municipalité, dont un cas de métayage d'une plantation de café. Ces rares cas de métayages se basaient sur une relation de parenté politique (compérage).

Un cas se démarque des autres quant à la location de terres : celui du village de Putaxcat qui se distingue par la faible proportion de familles louant des terres (28%). Ceci semble s'expliquer par une plus forte spécialisation sur le café ainsi qu'une plus forte participation aux activités non-agricoles (voir tableau 14 ci-dessous).

2. Principales activités et sources de revenus.

Avant d'étudier les choix de production agricole et les stratégies adoptées par les ménages dans ce domaine, il convient de situer les activités agricoles par rapport aux activités non-agricoles déployées dans le cadre de la pluriactivité paysanne. Car ces dernières interagissent nécessairement avec les stratégies agricoles, dans la mesure où elles mobilisent une partie de la force de travail de l'unité domestique. Le tableau 14 montre la proportion de familles participant aux différentes activités agricoles et non agricoles et nous donne une idée de la part des unes et des autres dans l'économie de la micro-région.

Tableau 14. Activités non-agricoles, culture du maïs, travail journalier et allocations (2000-2001).

	Ménages dont au moins un membre migre	Ménages avec une activité non-agricole sur place	Ménages cultivant le maïs	Journaliers sur place	Reçoivent PROGRESA (aide sociale)
Lipuntahuaca	27,4 %	9,6 %	92,8 %	82,2 %	65,6 %
Putaxcat	17,9 %	33,3 %	83,3 %	Nd	71,8 %
Leakaman	34,6 %	28 %	82,3 %	68 %	48,9 %
Chilocoyo	59 %	21,7 %	98 %	Nd	59,6 %
Xonalpu	33,3%	35,7%	80 %	52 %	54,5%
Putlunichuchut	55,3%	12,8%	88,2 %	80 %	48 %
TOTAL	37,9 %	23,5%	87,4 %	70,6 %	58 %

Plus de 87 % (entre 80 et 98%) des unités domestiques cultivent le maïs, et 70 % ont au moins un membre travaillant comme journalier agricole une partie de l'année. Ces journaliers s'emploient au sein même du municpe, et en général au sein même du village (travaux de la *milpa*, récolte et entretien du café) ou au service de propriétaires métis du chef lieu possédant des terres à défricher pour l'élevage ou quelque plantation de café à entretenir. Par ailleurs 85 % des unités domestiques disposent de leur propre plantation de café, et tous les ménages interrogés participent à au moins une des activités agricoles.

En comparant ces proportions à celles des ménages ayant des activités non-agricoles ou participant à la migration, la prépondérance de l'agriculture est évidente. Bien que les unités domestiques recourent toutes à la pluriactivité, l'énorme majorité des Totonagues de la région de Huehuetla travaillent la terre, la leur ou celle d'autrui. Nous verrons au chapitre suivant que la migration des fils subventionne souvent la culture du maïs.

Activités non-agricoles (artisans, maçons et petits commerces, divers salariés).

Sur les six villages étudiés, une moyenne de 23,5% des unités domestiques paysannes ont au moins un membre se consacrant à une activité non-agricole sur place. Au titre de ces activités figurent en premier lieu la spécialisation comme maçon, puis celle comme charpentier. Le travail de maçon répond à deux types de demande : d'une part la construction publique ou privée dans le chef-lieu ; d'autre part et dans une moindre mesure (en 2000-2002), la construction de nouvelles maisons dans les villages pour une minorité de familles totonagues insérées dans un logique d'accumulation – que ce soit en raison de leurs activités non-agricoles ou de la migration. Ces activités concernent principalement les hommes, en général le chef de famille. Les petits « commerces » (échoppes rudimentaires avec un minimum de produits basiques, vente de boissons, boulangerie...) occupent une position secondaire mais non négligeable parmi les activités non-agricoles, c'est une sphère où participent aussi les femmes. Viennent ensuite diverses activités plus minoritaires, comme le travail salarié au sein d'institutions publiques (Ecoles bilingues, Institut National Indigéniste, Institut d'Education pour Adultes, gouvernement municipal, promoteurs de programmes agricoles ou de salubrité) ou dans quelques cas d'organisations non-gouvernementales (Projet *Christian Children-Niños Totonacos*, *Organisation Indépendante Totonaque...*).

En somme, par rapport aux villages de la Sierra Alta, relativement peu de ménages paysans dans la micro-région de Huehuetla ont une activité non agricole sur place. C'est particulièrement le cas dans la communauté de Lipuntahuaca, que j'étudierai de plus près au chapitre suivant, où l'enquête effectuée auprès de 73 familles révèle que seulement 9,6 % de celles-ci gèrent une petite « boutique » (5 cas)¹³², ou tirent un revenu de la vente de viande de poulet d'élevage familial (un cas) ou de petits pains (un cas). Au moment de l'enquête, la communauté comptait aussi plusieurs maçons, au moins deux ébénistes ainsi que des artisans dédiés à des activités marginales, comme l'élaboration de fleurs en cire pour les offrandes traditionnelles lors des *mayordomías*. Mais ces artisans, tout comme les maçons et les propriétaires d'échoppes, n'en sont pas moins des paysans qui travaillent leur lopin de terre. Beaucoup de familles élaborant

¹³² Il ne s'agit en général que d'un dépôt-vente de bière et boissons gazeuses à domicile, parfois complété de la vente d'un autre produit élaboré par la famille, comme la viande de poulet d'élevage familial.

différents produits artisanaux pour leur propre usage peuvent éventuellement les vendre (des *comales* en terre cuite, des paniers *wakalh* pour transporter les enfants, des blouses brodées, des ceintures tissées principalement), cependant cette production est rarement régulière et ne représente en général qu'un revenu d'appoint peu significatif pour les familles.

Migration temporaire et travail journalier sur place

Dans l'ensemble de la région, c'est la forte pression agraire qui constitue le premier motif de migration saisonnière, voire définitive, vers la ville, notamment Puebla et sa périphérie puis, dans une moindre mesure, Mexico. Selon les cas entre 18 % (Putaxcat) et 55 % (Putlunichuchut) des ménages ont au moins un membre sortant temporairement du municipe, essentiellement pour travailler dans la construction en ville (Puebla, Mexico) ou comme journalier agricole, surtout dans les plantations d'agrumes et de bananes de la plaine côtière.

Les migrations se sont intensifiées au cours des quinze dernières années. Elles ont aussi changé de nature. Les migrations pendulaires des pères, qui passaient deux ou trois mois au maximum dans les plantations d'agrumes des terres basses veracruzaines ou dans le secteur de la construction en ville, sont progressivement remplacées par des migrations de moyenne durée (entre six mois et un an) des jeunes plus qualifiés travaillant dans les usines (surtout textiles) ou les commerces de Puebla et Mexico. D'autres, une minorité certes, travaillent plusieurs années, voire poursuivent des études supérieures. Ils redescendent parfois à la Sierra en tant qu'enseignants, techniciens ou ingénieurs des institutions publiques.

Avec la crise des prix du café, surtout en 2001 et 2002, cette migration des jeunes, rassemblant hommes et femmes, tend à se transformer en migration longue (plus d'un an). Elle constitue une étape antérieure à la formation d'une nouvelle famille dans leur village d'origine. Une proportion croissante de ces jeunes choisit de s'établir définitivement en ville, d'où les stratégies déployées par les familles pour les faire revenir. Ces stratégies d'ancrage visent en particulier les fils qui sont incités à entretenir les liens familiaux et communautaires, notamment dans la perspective de l'héritage des terres. L'enjeu étant, en même temps que cet aspect matériel qui n'est certes pas négligeable, le maintien de l'appartenance à la communauté, d'où l'importance de la participation aux fêtes patronales, par exemple en finançant les *mayordomías* (voir chapitre 9, *infra*).

A l'instar de ce qui se passe dans le reste de l'État de Puebla, la production paysanne n'est certes plus circonscrite à la sphère agricole, et la famille paysanne se transforme en une unité de production familiale diversifiée et plurisectorielle combinant l'activité agricole, le travail artisanal

et le travail salarié en ville ou à la campagne. Il reste que si on les compare à d'autres régions rurales et même aux villages de la frange supérieure de la Sierra, les activités agricoles occupent encore une place de premier plan au sein des familles totonaques de Huehuetla. Ainsi, à Lipuntahuaca 81 % des chefs de famille travaillent au moins occasionnellement en tant que journaliers agricoles et parmi ceux-ci 19% travaillent toute l'année comme journaliers. En général ces derniers sont les mêmes que ceux qui n'ont aucune terre à cultiver.

La situation de cette micro-région confirme l'observation de Ruiz (1991) effectuée dans une autre communauté de la Sierra (Ecatlan, mun. de Tuzamapan) d'une revitalisation de l'économie domestique paysanne au cours des années 1970-80 grâce à la culture du café liée à l'interventionnisme étatique (INMECAFE). Cela a permis une rétention ou un retour d'une partie des jeunes candidats à la migration. A ce titre, et dans le contexte d'une importante minorité de familles sans terre, il est clair que le travail salarié comme journalier (payé entre 20 et 30 pesos, soit 2-3€ par jour en 2001), que ce soit pour la récolte du café ou pour les travaux de la culture du maïs, joue un rôle important dans l'économie locale.

L'impact des allocations sociales sur le travail journalier : l'exemple de Progresa.

Outre les revenus provenant des activités non-agricoles sur place ou en migration, les ménages totonaques dépendent de plus en plus des subsides publics. Ainsi pour 58 % des familles les transferts monétaires du « Programme pour l'éducation, la santé et l'alimentation » (*Progresa*, devenu *Oportunidades* en 2002) représentent une source régulière de revenus, qui va parfois jusqu'à occuper la première place des entrées monétaires (voir exemples au chapitre 8, *infra*). En tout, en comptant les autres programmes de « lutte contre la pauvreté » (selon le discours officiel) opérant des transferts monétaires directs vers les familles paysannes (comme *Procampo*, *Credito a la Palabra*), plus des deux tiers (68%) des familles dépendent au moins en partie des politiques sociales pour leur subsistance, ou du moins perçoivent ces revenus, car il reste à voir dans quelle mesure ceux-ci sont employés à la reproduction des unités domestiques (voir Lozada Vázquez 2002 et chapitre suivant).

Lozada Vázquez a montré, à partir des données de notre enquête commune à Lipuntahuaca, qu'il existe une forte corrélation statistique entre le fait de recevoir ces subsides (c'est le cas de 66% des ménages) et une moindre propension au travail comme journalier. Si les transferts monétaires opérés par le programme *Progresa* contribuent à assurer la subsistance des ménages, (Lozada Vázquez 2002 : 113-115), ils impliquent une certaine perte de temps (et de dignité,

comme le soulignent certains Totonagues eux-mêmes !) dans les files d'attente et la soumission éventuelle aux pressions politiques du parti tenant le pouvoir municipal. Les **graphiques IV et V en annexe C** permettent de comparer la proportion des chefs de familles travaillant comme journaliers parmi les bénéficiaires et les non-bénéficiaires de ces subsides.

Le recours aux subsides de *Progresa* n'induit cependant pas une plus forte propension à la migration ou à une autre activité rendue possible par la libération du temps de travail autrement employé en tant que journalier : c'est principalement la culture du maïs et l'élevage porcin qui profitent de ces revenus et du temps ainsi libéré. Ce cas semble illustrer le principe du seuil de « pénibilité » du travail selon le raisonnement marginaliste de Chayanov : les entrées monétaires du ménage augmentant, le travail mal payé (20 à 30 pesos) en tant que journalier, apparaît comme comparativement plus pénible qu'il n'est en l'absence de ces subsides.

A priori, nous retrouvons là un élément de ce que j'appelle la « logique de circuit », illustrée ici par l'équilibre entre pénibilité du travail et besoins de la famille. Dans le cadre de ce raisonnement marginaliste, le choix fait par la majorité des chefs de ménage recevant les allocations de *Progresa* de ne pas travailler comme journalier est un choix rationnel. Choix souvent interprété comme de la « paresse », notamment par les métis du chef-lieu qui se plaignent des difficultés à trouver des travailleurs journaliers pour entretenir leurs pâturages ou récolter le café dans leurs plantations. Ce jugement négatif de l'impact du programme *Progresa* est aussi souligné par les dirigeants de l'Organisation Indépendante Totonaque, par les « conseillers » (*asesores*) des organisations non gouvernementales et par l'Église, mais pour d'autres raisons : ces transferts monétaires développent une dépendance vis-à-vis des pouvoirs publics et dévalorisent le travail agricole des hommes, ce qui n'est pas sans conséquences morales. Le fait que, le jour de la distribution des chèques, remis aux femmes, les *cantinas* (comptoirs de bière et d'eau de vie) du chef-lieu se remplissent d'hommes venus des *rancherías* ne fait que renforcer ce jugement négatif.

S'il est vrai que l'octroi du revenu monétaire de *Progresa* facilite les refus de travailler comme journalier, il n'en est pas moins certain que l'offre d'emploi journalier a d'autre part sévèrement baissé avec le cours du café. En effet, au cours des récoltes 2000-2001 et 2001-2002, le coût du salaire journalier (1 peso par kilo récolté) dépassait parfois ce que rapportait ce même kilo vendu (en cerises) aux intermédiaires du chef lieu (à 0,80 pesos). En conséquence, nombre de petits propriétaires de caféières de plus de 0,5 ha, qui employaient normalement quelques journaliers pour faire leur récolte ont dû se résoudre à cueillir eux-mêmes une partie seulement de la production avec l'aide de la main d'œuvre familiale. De même, les propriétaires métis

des *beneficios* ne faisaient pas récolter leurs propres caféières et se contentaient d'acheter la production des familles paysannes.

Toutefois les différences relatives au travail journalier opposant les familles totonaques qui reçoivent ou non les allocations ne peuvent s'expliquer par cette baisse relative de la demande de travail journalier, pas plus que par une différence dans les conditions socio-économiques: il s'avère que les caractéristiques des ménages des bénéficiaires et non-bénéficiaires sont sensiblement les mêmes. De fait, de nombreux ménages remplissant les critères officiels du programme *Progresa* n'en sont pas bénéficiaires, témoignant ainsi à la fois des conditions aléatoires du recensement de la population considérée en « extrême pauvreté » et des conséquences du favoritisme politique.

Suivie jusqu'au bout, l'argumentation de Chayanov devrait aussi révéler des distinctions dans le travail du maïs : leurs plus grandes possibilités d'achat devraient pousser les ménages bénéficiaires des allocations à diminuer les surfaces cultivées. Or ce n'est pas le cas. De ce fait, il apparaît que la production du maïs d'autoconsommation n'a pas la même valeur sociale que le travail journalier. Elle est valorisée et une plus grande disponibilité de revenus monétaires n'entraîne pas un abandon de l'activité. Les bénéficiaires des subsides, tout en continuant à cultiver en moyenne la même superficie de *milpa*, achètent pourtant plus de maïs : il s'avère seulement que ces achats de grains sont destinés au petit élevage porcin (Lozada Vázquez, 2002 : 149-150). Ce qui indique une réorientation des allocations, prévues officiellement pour les frais scolaires et les frais de santé des fils, vers l' « épargne sur pied » permettant d'accroître la sécurité financière des ménages.

Les femmes jouent un rôle important dans la gestion de ces ressources financières, comme elles l'ont toujours fait pour les dépenses courantes de l'unité domestique ou pour la basse-cour. L'accès aux allocations sociales, attribuée aux mères de famille, accentue cette tendance d'une certaine autonomie financière des femmes.

Impact de la migration sur la culture du maïs : l'usage des herbicides.

En matière de migration, on observe clairement un phénomène générationnel : à Lipuntahuaca par exemple alors que 6,8 % des chefs de famille travaillent occasionnellement en dehors de Huehuetla, 27,4 % ont un ou plusieurs de leurs enfants qui travaillent soit à Puebla (la plupart comme aide maçon ou comme ouvrier dans l'industrie textile), soit dans les terres basses du Veracruz (Mártinez de la Torre, San Rafael) et à Guadalajara (travaux agricoles dans les grandes plantations). Un seul ménage déclarait avoir un fils qui a émigré, apparemment de façon

définitive, aux USA. Ainsi, les revenus renvoyés par les jeunes qui travaillent en ville occupent une place importante dans l'économie familiale. Dans ces ménages, ils représentent en général le second ou le premier revenu monétaire atteignant parfois la moitié des revenus (voir études de cas *infra*).

En ce qui concerne l'impact de la migration sur les pratiques agricoles, l'observation du tableau 15 permet de noter d'emblée que les deux villages les plus touchés par le phénomène (Chilocoyo et Putlunichuchut) sont aussi ceux dont le plus de ménages utilisent les herbicides pour contrôler la croissance des plantes adventices dans la culture du maïs.

Tableau 15. Disponibilité en force de travail, migration et usage d'herbicides dans la milpa.

	Taille moyenne des ménages	Ménages dont au moins 1 membre migre	Dont le chef de famille migre	Utilisent l'herbicide pour le maïs
Lipuntahuaca	6	27,4 %	6,8 %	7,5 %
Putaxcat	5	17,9 %	3,6 %	24,1 %
Leakaman	5,6	34,6 %	6,5 %	24 %
Chilocoyo	5,02	59 %	9 %	36 %
Xonalpu	4,8	33,3%	7,4%	26,1%
Putlunichuchut	4,9	55,3%	23,4%	34 %
Moyenne	5,22	37,9 %	9,5 %	25,3 %

Cette relation s'explique principalement par le manque de main d'œuvre familiale disponible en raison de la plus forte migration. Comme nous l'avons vu au chapitre 6, le désherbage manuel, deux à trois fois lors de chaque cycle (donc jusqu'à six fois au cours de l'année là où deux récoltes sont possibles) représente la plus grande charge de travail de l'agriculture *milpera* dans cette région subtropicale. Grâce à son faible coût par rapport au paiement de la main d'œuvre nécessaire au sarclage manuel, l'usage des herbicides permet d'éliminer cette étape du cycle de travail du maïs.

J'ai déjà souligné tous les avantages écologiques et alimentaires du sarclage et de son mode opératoire sélectif quant aux plantes utiles par rapport à l'usage des herbicides (cf. Chap. 6.). Si l'usage de ceux-ci est, dans ces deux exemples (Chilocoyo et Putlunichuchut), directement lié à la migration, il s'inscrit de manière plus ample dans la problématique de la disponibilité en force de travail des ménages paysans et du type de spécialisation de l'agriculture. Cela explique le cas de Putaxcat, qui se présente apparemment comme une exception, puisque c'est à la fois le village ayant le plus faible taux de migration et un taux moyen d'usage des herbicides. L'explication de cet usage relativement élevé des désherbants est sans doute liée à la place plus importante qu'y occupent les activités non agricoles et à la spécialisation sur le café, dont je traite ci-dessous. Ces activités ont donc un effet similaire à celui de la migration quant à la

disponibilité de la force de travail pour la culture de la milpa.

Le poids du café

Au cours des années 1970-80, le café occupait une place primordiale dans l'économie des villages totonaques. Depuis la dissolution de l'INMECAFE et de l'Accord International du Café, les cours internationaux du café ont fortement fluctué. Au plus bas pendant les années qui suivirent la crise de 1989, ils ont connu une forte remontée en 1994-95. Le renouveau de la caféiculture ramena alors dans les villages totonaques nombreux hommes qui étaient partis à la ville : avec la demande de travail dans la caféiculture, les migrations saisonnières diminuèrent en volume et en durée (Govers 1999). Depuis 1998, un nouveau mouvement de baisse continue des cours commence à s'amorcer et s'accroît en 2000-2001. Il a pour conséquence une précarisation de l'économie familiale totonaque et une reprise des migrations. Au moment de l'enquête, le travail du café était donc dans une phase de faible intensité. La caféiculture était même en retrait : les productions de 2000 et 2001 n'ont été que partiellement récoltées¹³³.

Les principales contraintes liées à la caféiculture ont trait aux conditions de conservation et de commercialisation. Les cerises de café mûrissent progressivement et doivent être cueillies au fur et à mesure, ce qui explique la longue durée de la récolte du café (d'octobre à février). Cela implique, du moins lorsque le prix du marché est suffisamment élevé, de mobiliser une importante main d'œuvre afin de perdre un minimum de la récolte. Les propriétaires de petits terrains peuvent en général satisfaire leur besoin de main d'œuvre avec la force de travail familiale. Mais les propriétaires de superficies plus de 0,75 ha doivent embaucher des journaliers.

Une fois cueillies, les cerises doivent normalement être dépulpées aussitôt, au plus tard dans les quarante-huit heures. C'est pourquoi les paysans dénués des moyens nécessaires se voient contraints de vendre les cerises de café sur le moment à un prix minime (2 à 3 pesos par kg en 2000, 1 peso en 2001-2002) sans bénéficier du prix plus intéressant obtenu pour le café parche (les grains une fois dépulpés et séchés).

Ainsi le fait de posséder une dépulpeuse et une terrasse pour sécher les grains permet de vendre à meilleur prix (entre 7 et 12 pesos en 1999-2000) et éventuellement stocker la récolte en attente d'un infléchissement favorable du cours. Les dépulpeuses employées à Huehuetla sont des appareils en fer dont le tambour est actionné manuellement par une manivelle. Une de ces

¹³³ Autour de 12-13 pesos le kilo de café « parche » (sec) à l'achat au producteur lors de notre arrivée en 2000 (récolte 1999-2000), le prix du café était descendu à 7 pesos par kg en 2001 et jusqu'à 4-5 pesos par kilo en 2002.

dépulpeuses mécaniques coûte autour de 2000 pesos (200 €). En moyenne, sur les six villages, 43% des ménages en possèdent une. Les dépulpeuses électriques sont exceptionnelles, on n'en compte en général qu'une ou deux par village. Certains ménages possèdent encore des mortiers rustiques en bois de *Cedrela* qui permettent de décortiquer les grains de café secs (*bola*) pour l'autoconsommation (voir photo 36).

En 2000-2001, une part de la commercialisation du café s'effectuait auprès des commerçants privés du chef-lieu et auprès de l'Organisation Indépendante Totonaque tandis que le reste dépendait d'autres petites coopératives. L'OIT dispose à cet effet d'un centre de stockage et d'une camionnette de trois tonnes dans le chef-lieu. L'organisation achète le café au prix moyen du marché pour le revendre à un exportateur à Zacapoaxtla. En fonction des fluctuations du marché international et national, le prix offert par l'intermédiaire peut être supérieur au prix initialement payé aux producteurs, auquel cas une ristourne correspondant à la différence leur est remise. Il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'organisation pour bénéficier de ce service, ce qui pousse certains producteurs originaires de municipalités voisines (notamment ceux de Vicente Guerrero, sujet d'Olintla) à venir y écouler leur récolte. Les installations laissées par l'INMECAFE, et qui appartiennent désormais à l'OIT, ne sont pas adaptées pour la torréfaction du grain et ne servent qu'au séchage.

Au début des années 1990, l'OIT commercialisait entre 20 et 25 % de la production de café à Huehuetla. Le tableau 16 indique l'évolution du volume de café vendu par la coopérative. Il n'a pas été possible d'obtenir de chiffres plus récents, bien que l'organisation ait continué à commercialiser des volumes importants jusqu'à la récolte 2000. Nous savons seulement que ces quantités ont connu une baisse régulière, liée à la chute des prix et aussi l'affaiblissement de l'organisation.

Tableau 16. Ventes de Sacs de 60 kg de café parche par la coopérative de Huehuetla puis de l'OIT 1985-92

Récolte	Sacs de café parche	Equivalent en Kg.	Production totale du municipe
1985-86	11 500	690 000	n.d.
1986-87	13 000	780 000	n.d.
1987-88	10 300	618 000	n.d.
1988-89	15 600	936 000	n.d.
1989-90	17 700	1 062 000	5 099 320
1990-91	8100	486 000	n.d.
1991-92	23 890	1 433 400	n.d.
1994/95	n.d.	n.d.	6 025 000

Source : OIT 1998 et INEGI 1991 et 1996

Il convient toutefois de préciser qu'avant 1989-90, l'OIT n'existait pas, et les chiffres de 1985 à 1990 correspondent à la commercialisation effectuée par le projet coopératif antérieur. La coopérative de l'OIT est en effet issue d'une scission au sein de la « Coopérative de production de Huehuetla » (*Cooperativa de Producción Huehuetla*). Cette première expérience d'organisation coopérative des caféiculteurs – dans laquelle se sont formés à la fois des dirigeants de l'Organisation Indépendante Totonaque et certains de leurs opposants du parti officiel - avait été initiée dès la fin des années 1970. La scission entre les deux projets est due aux divergences politiques : la « Coopérative de Production » se rapprocha du PRI lorsque l'OIT entra au gouvernement municipal sous les sigles du PRD. En conséquence, le groupe resté au sein de cette première coopérative continua son travail de commercialisation dans les anciens locaux, tandis que la nouvelle coopérative de l'OIT récupéra ceux du *beneficio* de l'INMECAFE. Les deux entités semblent commercialiser un volume de café à peu près équivalent.

L'OIT a dans un premier temps réussi à commercialiser son café directement pour l'exportation avec l'aide de la CNOC (Confédération Nationale des Organisations de Caféiculteurs), mais cette voie a été abandonnée en raison des problèmes financiers dus à la baisse des cours à partir de 1996-97. L'organisation vendait ensuite le café à des entreprises privées comme *Don Pepe coffee* de Cordoba (Veracruz) et *Bencafser* de Tlaxcala (archives OIT).

Les petits producteurs se sont d'ailleurs eux-mêmes réorientés vers les opérateurs commerciaux locaux. Quelques commerçants de Huehuetla offrent en effet des crédits sur la récolte aux petits producteurs en besoin de liquidité. Cela permet aux commerçants d'acheter le café cerise à un prix qui leur est particulièrement avantageux. Ces engagements de vente sont souvent associés à des relations de compérage et éventuellement de clientélisme qui mériteraient de faire l'objet d'une étude approfondie. Selon les estimations des responsables de l'Institut National Indigéniste (INI) et ceux de la coopérative de l'OIT, la proportion de la récolte du grain aromatique vendue sur place auprès de ces intermédiaires est de 40% à 50%.

Enfin, au travers du financement du « Fonds Régional » (*Fondo Regional*, financement du « programme national de solidarité », PRONASOL), divers groupes de producteurs travaillant dans le cadre de projets supervisés par l'Institut National Indigéniste se sont aussi organisés pour la commercialisation du café et du poivre dans la région de Huehuetla et les municipes voisins couverts par le « centre coordinateur indigéniste » de Huehuetla (concernant les volumes

commercialisés, voir **les tableaux VIII et X en annexe**).

Comme le montre le tableau 17, une certaine divergence apparaît entre les six villages étudiés en ce qui concerne la caféiculture.

Tableau 17. La caféiculture, superficie moyenne, rendements, usage d'engrais de synthèse.

Village	Ménages cultivant le café	Superficie moyenne en hectares	Rendements du café récolté en quintaux par hectare	Producteurs utilisant des engrais de synthèse	Possèdent une dépulpeuse
Lipuntahuaca	88 %	0,49	7,15	10 %	40 %
Putaxcat	88 %	0,66	10,3	7,1 %	61 %
Leakaman	80 %	0,53	9,98	10 %	45 %
Chilocoyo	77 %	0,84	5,6	10,6 %	48 %
Xonalpu	83 %	0,63	7,9	6,3%	36 %
Putlunichuchut	92 %	0,54	5,4	5,7 %	28 %
TOTAL	85 %	0,62	7,7 soit 7,4 sacs= 443 kg.	8,3%	43 %

Source : données de terrain (enquêtes par questionnaires).

D'abord, si dans les six cas la grande majorité des ménages possèdent une superficie de café, même minime, cette proportion est assez variable : entre 77% (Chilocoyo) et 92% des ménages (Putlunichuchut). Il y a là en partie une conséquence de la structure agraire. La variation est encore plus forte concernant la superficie moyenne des jardins de café puisque l'écart passe de 0,49 ha à Lipuntahuaca à 0,84 ha à Chilocoyo (le cas un peu exceptionnel de Chilocoyo renvoie à la structure agraire particulière de cette communauté, déjà évoquée plus haut).

Par ailleurs les rendements varient entre un peu plus de 5 quintaux (1 qt = 57,5 kg de café parche) par hectare pour Putlunichuchut à 10 quintaux pour Putaxcat. Dans le cas de ce village, j'ai précédemment évoqué l'hypothèse d'une spécialisation dans la production de café. Le rendement à l'hectare est révélateur d'une telle spécialisation, puisque seul le village de Leakaman peut avancer un rendement comparable (10qt/ha). Ce meilleur rendement ne s'explique ni par les caractéristiques écologiques (à ce titre, les communautés de Chilocoyo et Leakaman situées entre 800 et 1100 m d'altitude sont mieux dotées pour la production de café), ni par un plus fort usage d'engrais chimique dans le *cafetal*. On peut donc raisonnablement supposer qu'il résulte d'un travail plus intense et du temps dédié au cafetal au détriment de la culture du maïs. Cette spécialisation est confirmée par le fait que 60 % des ménages de Putaxcat ont investi dans l'achat d'une dépulpeuse.

Enfin il est à noter que seulement 8 % des producteurs des six villages utilisent de l'engrais chimique pour fertiliser leurs caféiers. On liera d'abord ce fait à la chute des prix du grain et à la

disparition des distributions d'engrais gratuits ou subventionnés ; mais on ne pourra négliger que l'effort de conscientisation de certaines institutions et organisations, de l'Institut Indigéniste, des techniciens du ministère de l'agriculture et même de l'Église, ont dû avoir une influence sur le choix d'abandonner les intrants de synthèse.

Dans l'ensemble, compte tenu des superficies et des rendements, le revenu moyen obtenu par famille vendant son café parche (*pergamino*) correspond plus ou moins à 1900 pesos. Cette somme chute à seulement 400 pesos (40€) dans le cas des ménages ne possédant pas de dépulpeuse et vendant le grain cerise (*cereza*)! Il ne s'agit là que d'un bien maigre revenu d'appoint qui est largement dépassé par les subsides de Progresa, du moins pour ceux les reçoivent.

La culture du café, fortement encouragée par l'État a pu paraître au cours des années 1970 comme un moyen de répondre aux contraintes démographiques, agraires et productives. Le système agraire traditionnel avec participation marginale au marché était en effet arrivé à ses limites dès les années 1960. Mais à partir du début des années 1990, et après le court regain de 1994-1995, la chute des cours internationaux du café entraîne les ménages paysans devenus dépendants de la vente du café dans une grave crise... C'est là que les politiques sociales paternalistes mises en œuvre par l'État viennent jouer un rôle important dans le contexte de restructuration des politiques agricoles consistant à substituer les anciennes subventions à la production ou aux prix par des transferts monétaires ciblés en fonction de critères sociaux (officiellement, mais dans la pratique plutôt déterminés par des critères politiques).

Nouveaux choix productifs

S'il ne fait pas de doute que, face à la crise du café, la migration temporaire est en essor, quelles sont les nouvelles options agricoles envisagées sur place? Pour la majorité, la tendance est au retour à la culture du maïs pour l'autoconsommation. L'augmentation des surfaces dédiées au maïs se fait surtout par diminution des temps de friche et dans certains cas par location d'anciennes pâtures. L'essartage de nouveaux terrains au détriment des plantations de café est secondaire. Par contre, certaines caféières sont transformées en *milpa* sans arrachage des plants de café. Seul l'étage intermédiaire du couvert forestier est alors abattu (pour exemple, voir photo 11 et les cartes d'usages des sols à Lipuntahuaca, chap. 8, *infra*). Ce qui me paraît intéressant pour le propos actuel concerne la comparaison entre les cas de Lipuntahuaca et Putaxcat (voir tableau 18).

Tableau 18. Nouvelles stratégies productives envisagées (2001)

VILLAGE	pas de changement	plus de maïs***	plus de café	autres
Lipuntahuaca	65,7%	22,9%	8,6%	2,9%
Putaxcat	35,7%	46,4%	0 %	10,7%
Leakaman	25,6%	41,9%	20,9%	11,6%
Chilocoyo	44,7%	31,6%	13,2%	13%
Xonalpu	28,9%	31,6%	29 %	10,5%
Putlunichuchut	28,6%	35,7%	28,6%	7,1%
TOTAL	38,2%	35%	16,7%	9,3%

Sur l'ensemble des variables exposées jusqu'ici, la communauté de Lipuntahuaca, d'où sont issues les études de cas présentées au prochain chapitre, se maintient dans la moyenne. Elle se caractérise en effet davantage par la diversification des activités, des cultures et des revenus qui y prédominent. Il n'y a donc pas à s'étonner que 66% des producteurs n'y envisagent pas encore de changement particulier dans la production agricole. Par contre, si dans l'ensemble de la zone et face à la crise ils sont peu à envisager d'agrandir ou d'améliorer leurs plantations de café (17%), le cas de Putaxcat est explicite : aucun des chefs de famille interrogés n'envisage de s'investir plus sur le produit, contrebalançant ainsi la plus grande spécialisation dont il faisait l'objet jusqu'alors.

Parmi les « autres produits » envisagés comme options productives à renforcer à l'avenir, on compte d'une part une production vivrière traditionnelle (retour à une plus grande autoconsommation), comme les haricots, les tomates et courges ainsi que différents légumes introduits dans le cadre de programmes de potagers familiaux, et d'autre part de nouvelles options permettant de s'insérer dans le marché comme le poivre, le « pignon blanc » tropical ou **chuta** (*Jathropha curcas*), la noix macadamia et la vanille. Cette dernière, dont les prix sont en forte hausse, connaît un regain d'intérêt dans les zones basses de Huehuetla.

L'étude socio-économique des six villages révèle à la fois les tendances générales et les variations dans les stratégies de production agricole et les modes d'insertion au marché au niveau régional. En résumé trois points en particulier méritent d'être retenus :

- la substitution entre certains revenus et activités : entre migration et activités non-agricoles ; entre travail journalier et subsides ; entre travail journalier et location de terres.
- la substitution entre activités agricoles : entre location de terres pour le maïs et intensification du café ; entre déclin du café et reprise du maïs.
- la substitution entre intensification en capital (usage d'intrants chimiques par exemple) et

intensification en travail, notoire dans la relation entre d'une part la migration ou d'autres activités non agricoles et d'autre part l'usage des herbicides dans le travail de la *milpa*.

Tous ces éléments confirment *a priori* la grille de lecture préliminaire en termes de reproduction, où la logique chayanovienne selon laquelle l'unité domestique s'efforce de trouver son équilibre est articulée à des stratégies plus vastes de pluriactivité paysanne et d'adaptation aux contextes changeants. Conformément à cette approche, les ménages paysans étudiés ne suivent pas une norme de maximisation, mais cherchent d'abord à assurer un seuil estimé convenable pour leur maintien et leur reproduction. Ensuite, une fois qu'ils ont atteint ce seuil et si la possibilité leur en est donnée, certains ménages s'inscrivent éventuellement dans une logique d'accumulation et de maximisation, tant que celle-ci n'est pas jugée abusive par l'entourage et ne représente pas une sur-intensification en travail considérée subjectivement et socialement comme excessive. Dans un raisonnement marginaliste classique, on parlerait d'un seuil d'équilibre entre l'intensification du travail et l'utilité marginale.

Cette analyse paraît pourtant trop mécanique et fonctionnaliste pour deux raisons.

En premier lieu, parce que tous les types d'activités ne sont pas équivalents, ni en termes de « pénibilité » du travail ni en termes de valorisation sociale, ce qui paraît plus fondamental. Il est donc difficile d'affirmer l'existence d'un seuil général de travail subjectivement acceptable et socialement sanctionné. Pour chaque activité, différents seuils s'articulent les uns aux autres au sein d'une norme sociale relativement flexible. Même s'il n'est point question ici d'un mécanisme d'homéostasie qui fixerait clairement une limite en temps de travail acceptable, certaines activités et sources de revenus sont moins valorisées que d'autres, comme le travail agricole journalier face au travail dans son propre champ de maïs (d'autant plus si ce dernier est organisé dans un cadre d'échange réciproque du travail) : si la possibilité en est donnée on abandonne le travail journalier même lorsque cette décision implique une baisse des revenus.

En second lieu, parce que la migration croissante des jeunes plus qualifiés et les revenus qu'ils envoient à leur famille contribuent à assurer cette reproduction autrement devenue impossible dans nombreux cas (fractionnement des terres, baisse de la fertilité, chute des prix), tout en introduisant les éléments d'une remise en cause de ces équilibre précaires. En effet ces jeunes rejettent souvent le travail des champs comme « un travail de pauvres sans éducation » comme cela leur a été inculqué dans l'école des *luwanan*. Il s'agit là d'un problème central pour la reproduction des familles paysannes et les rapports entre les générations.

L'attente de l'héritage du terrain ou de l'habitation, la préférence d'un mariage au sein de la communauté (ou du moins de la micro-région) ainsi que le souci de maintenir l'appartenance communautaire font contrepoids à la migration définitive. On manque de données sur le long terme concernant l'impact de cette nouvelle migration des jeunes. Il est néanmoins avéré qu'elle entraîne certaines améliorations matérielles (de la demeure notamment) et qu'elle favorise un essor des dépenses festives lors des *mayordomías*. De fait, les migrants en général sont de plus en plus appelés à renvoyer à leur communauté d'origine une partie de leurs revenus gagnés en ville, et leur participation aux fêtes patronales du chef-lieu (les plus chères) est importante. Malgré cela, une proportion croissante de jeunes, notamment ceux qui ont effectué des études plus longues, ne revient pas vivre au village. Ce qui représente certes une perte de forces vives, mais atténuée au moins un tant soit peu les effets de la pression agraire.

Chapitre 8.

Au-delà de l'économie paysanne : études de cas, Lipuntahuaca

« (...) non, nous ne semons pas le maïs pour le profit, nous semons le maïs pour des raisons ethniques, culturelles... »

Un paysan nahua de Xochitlán, cité par Van Dusen, 2000.

« Le maïs, nous le semons sans compter. Mais les jeunes qui vont à la ville, eux ils sortent leur crayon et leur cahier... », Don Aurelio Cruz Mora, Huehuetla, 2008

La pluriactivité paysanne, étudiée jusqu'ici à l'échelle comparative de six villages, m'a permis d'identifier la hiérarchie des préférences dans la valorisation des différentes activités agricoles et non agricoles. Dans ce chapitre, qui adopte une échelle plus ethnographique en se centrant sur un seul village (Lipuntahuaca), j'aborde la mise en œuvre de ces préférences dans les choix d'un nombre limité de ménages, c'est-à-dire au niveau auquel se déploient en premier lieu les stratégies d'adaptation et de reproduction sociale : l'unité domestique.

L'étude des cas choisis ici est centrée sur la production du maïs, sans toutefois oublier l'insertion de l'unité domestique dans la communauté villageoise et ses instances de coordination intra-communautaire, tels le calendrier agricole et festif et les travaux collectifs. Certes, je l'ai déjà souligné, la *milpa* livre bien d'autres produits. Le maïs constitue néanmoins la production principale et le seul produit ayant une incidence forte sur les revenus des familles. Or la comparaison de la marge nette des récoltes de maïs avec la somme des revenus monétaires permet de montrer que l'apport de la céréale ne suffit pas à expliquer l'importance accordée à la *milpa* dans la plupart des cas. Cela permet aussi de montrer la prédominance de la logique de valeur d'usage dans l'agriculture totonaque axée notamment sur la gestion d'une diversité botanique appréciable. Ainsi le raisonnement en fonction de la rémunération du travail appliqué par l'analyse marxiste ne suffit pas à expliquer la logique « économique » des paysans de Lipuntahuaca.

Cette analyse s'appuie autant sur les données quantitatives obtenues lors de quatre enquêtes par questionnaires effectuées dans la communauté de Lipuntahuaca de juillet 2000 à mars 2002 que sur des données qualitatives à partir de l'exemple de quatre cas particuliers de familles paysannes de cette communauté. Les enquêtes par questionnaires que nous y avons réalisées

s'étalent sur quatre cycles agricoles du maïs (juillet 2000, mars 2001, septembre 2001, mars 2002). La plus citée ici a été effectuée en juillet 2000 auprès de 73 ménages, et s'appuie sur un échantillon représentant 28 % des unités domestiques.

1. Le village de Lipuntahuaca

D'après ses habitants, le nom officiel de Lipuntahuaca serait une déformation de **Liakgspuntawakan**, qui signifie « là où l'on passe en montant ». Ce territoire, effectivement étagé sur les pourtours d'un massif montagneux, se situe à 3km au sud-ouest du chef-lieu de Huehuetla, à la limite des municipalités de Caxhuacan, Ixtepec et Hueytlalpan (voir carte 7 dans ce chapitre, photo 40). Cette limite est matérialisée par les gorges de la rivière *Tehuancate* au sud. Le reste du territoire est délimité par le ravin **Kgoyoma** au nord et à l'est et par le premier replat de la montagne **Akalukutsipi** à l'ouest. Le terroir de Lipuntahuaca, dont l'altitude varie entre 350 et 1000m, est représentatif de l'ensemble du municipe de Huehuetla dans la mesure où il s'étale sur les trois zones écologiques caractéristiques de la micro-région (basse, moyenne et haute), même s'il se situe principalement en zone moyenne (500 à 800m). Deux récoltes de maïs y sont donc possibles à l'année, au-dessous des 800m.

Ce petit territoire, environ 9 km² (900 ha), pratiquement inhabité au début du vingtième siècle, a été progressivement colonisé pendant et après la révolution (années 1910-1920). Ou plutôt re-colonisé, car il y avait eu des périodes d'occupations antérieures : c'est dans ce secteur que se trouvait le centre du Huehuetla préhispanique dont témoignent encore deux monticules de pierres. Ceux-ci sont d'époque classique (400-700 ap. J.C.) d'après les céramiques trouvées dans une chambre funéraire lors de la construction d'une chapelle sur l'une de ces petites pyramides. Par ailleurs, il existe non loin de ce site des traces d'autres structures modestes et deux statues de faction postclassique ont été découvertes lors des travaux de terrassements de la route, indiquant la continuité de l'habitat dans ce secteur avant la Conquête. Jusqu'aux années 1940, la densité y était toutefois encore assez faible. En attestent les témoignages relatant la présence de pécaris (**kiwi paxni**, *Pecari tajacu*) et même de jaguars jusqu'aux années 1930, ou encore celle de petits cervidés (**skgatan**, *Mazama americana*) jusqu'au début des années 1960.

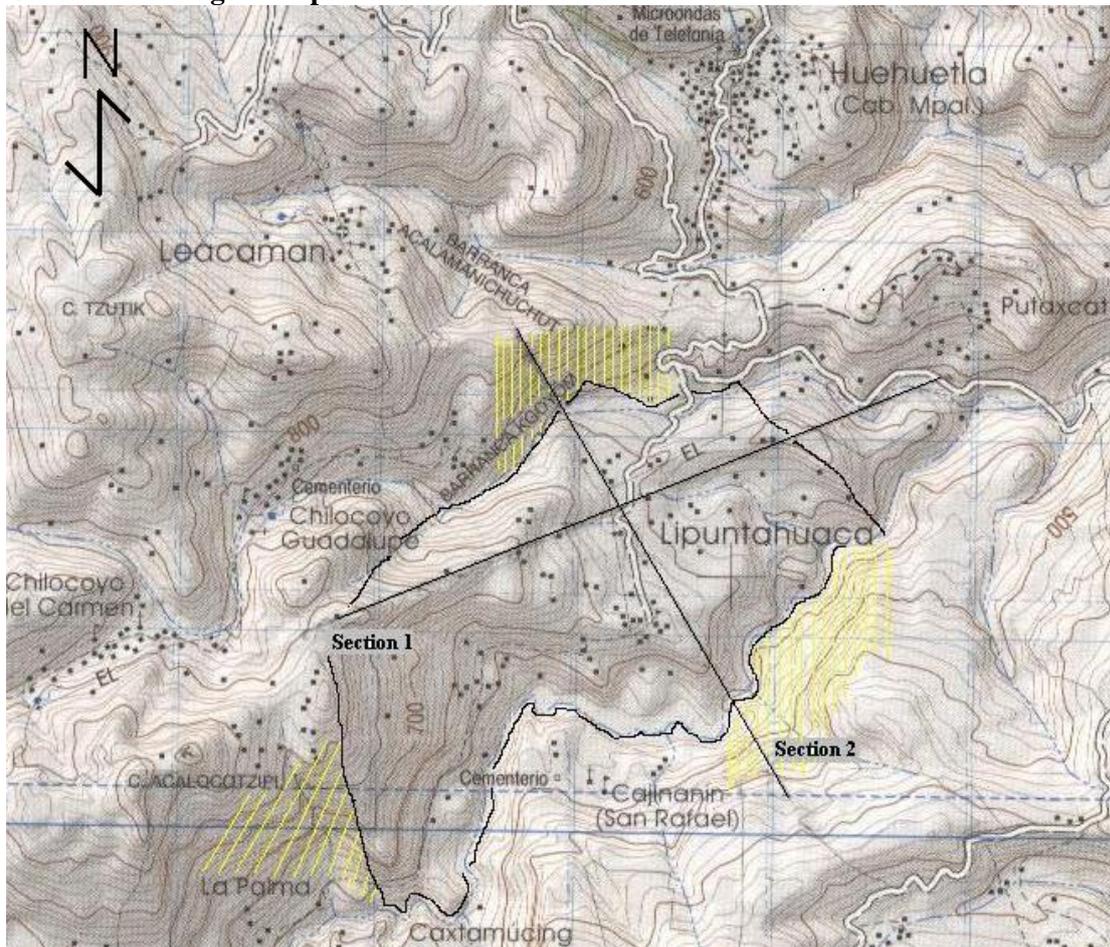
Ainsi en l'espace de cinquante ans, le territoire de Lipuntahuaca est passé d'une situation de frontière agraire à un état de saturation complète. On doit cette transformation autant à la croissance démographique qu'aux processus historiques de confrontation socio-économique entre Totonagues et métis, entre agriculture et élevage (cf. chapitre 3). Dû initialement au mouvement de dispersion de la population totonaque du chef-lieu suite à l'arrivée des métis au début du vingtième siècle, le peuplement du territoire semble s'être brutalement accéléré avec

les violences révolutionnaires. De même, au cours des années 1920-30 une dizaine de familles totonaques originaires d'Olintla arrivèrent à Lipuntuahuaca. Plus tard, dans les années 1940-1950 quelques familles nahua venues de Xochitlan et de Huitzilan vinrent s'installer à leur tour.

Les cartes d'usage des sols dans la communauté illustrent cette évolution pour la période 1940-2000 (voir cartes 8 et 9).

Une remarque sur [la territorialité locale](#) est ici nécessaire. S'il n'existe aucune frontière officiellement définie entre les territoires des *rancherías* qui composent le municpe, les membres de chaque village ont une notion très claire des limites de celui-ci qui sont marquées non seulement par les ravins ou les lignes de crête, mais aussi par des lignes d'arbres, souvent du type **tusun** (*Bursera simaruba*) plantés à cet effet. Soulignons au passage l'importance des arbres dans la toponymie totonaque. C'est ainsi que l'on nomme le centre du village de Lipuntuahuaca, où se trouvent l'école et la chapelle, **Katusunin**, « lieu des arbres **tusun** ». Cet arbre est appelé *chaca* en espagnol local, et on se réfère parfois au village sous le terme de « Las Chacas ».

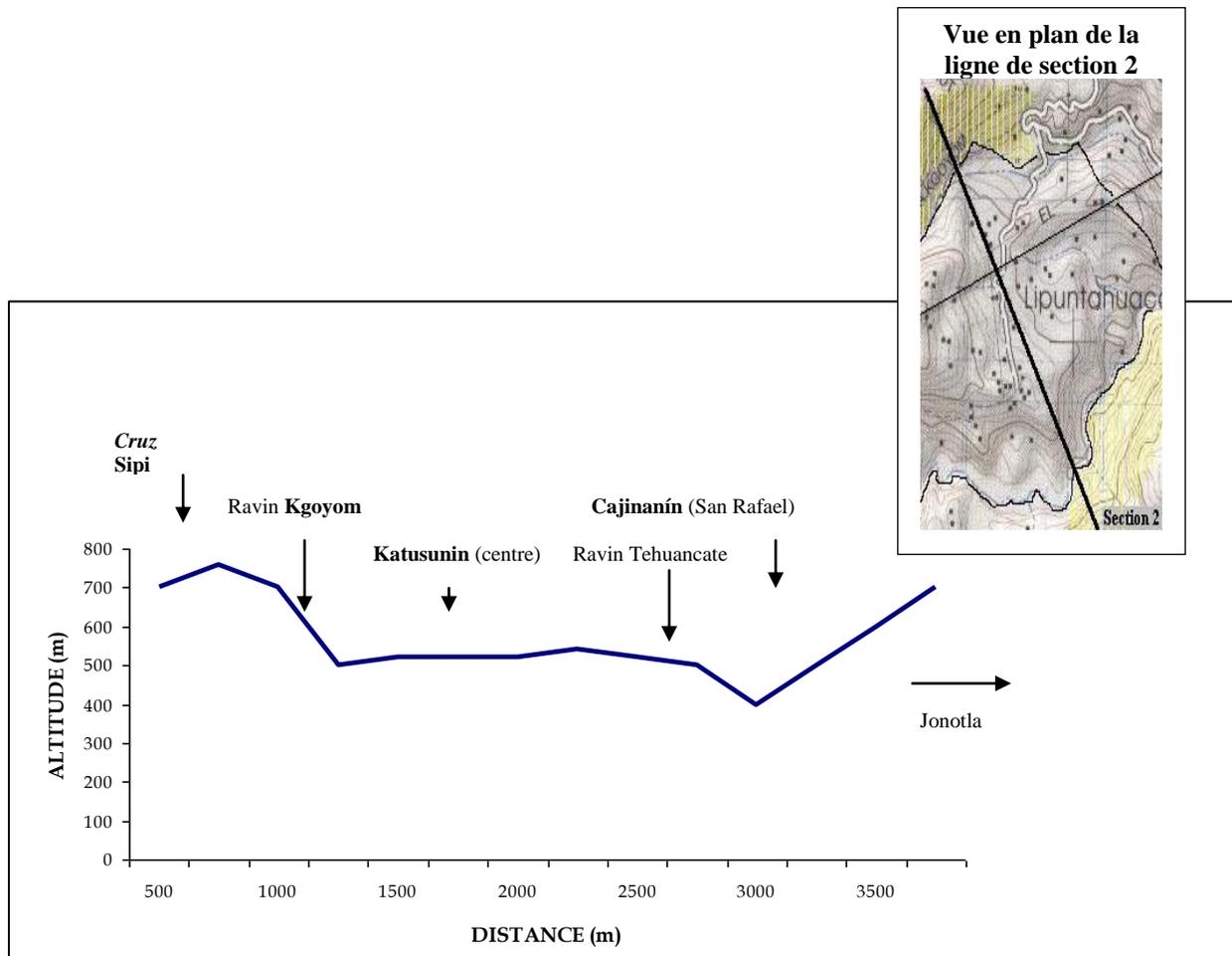
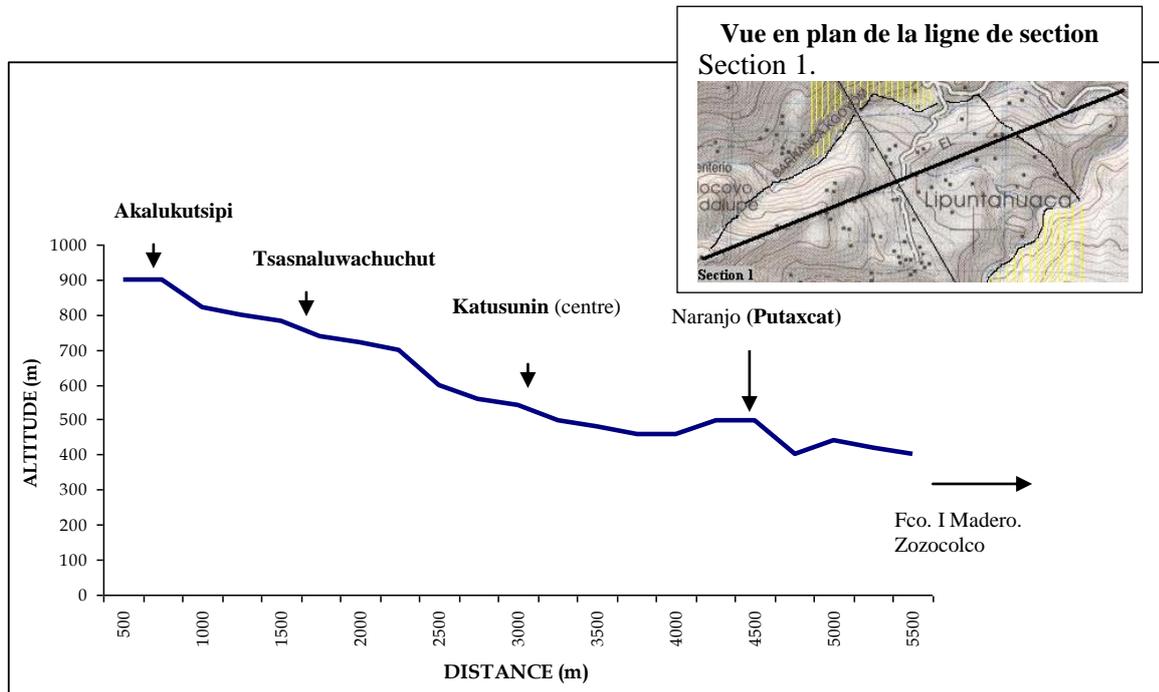
Carte 7. Le village de Lipuntuahuaca et son terroir.



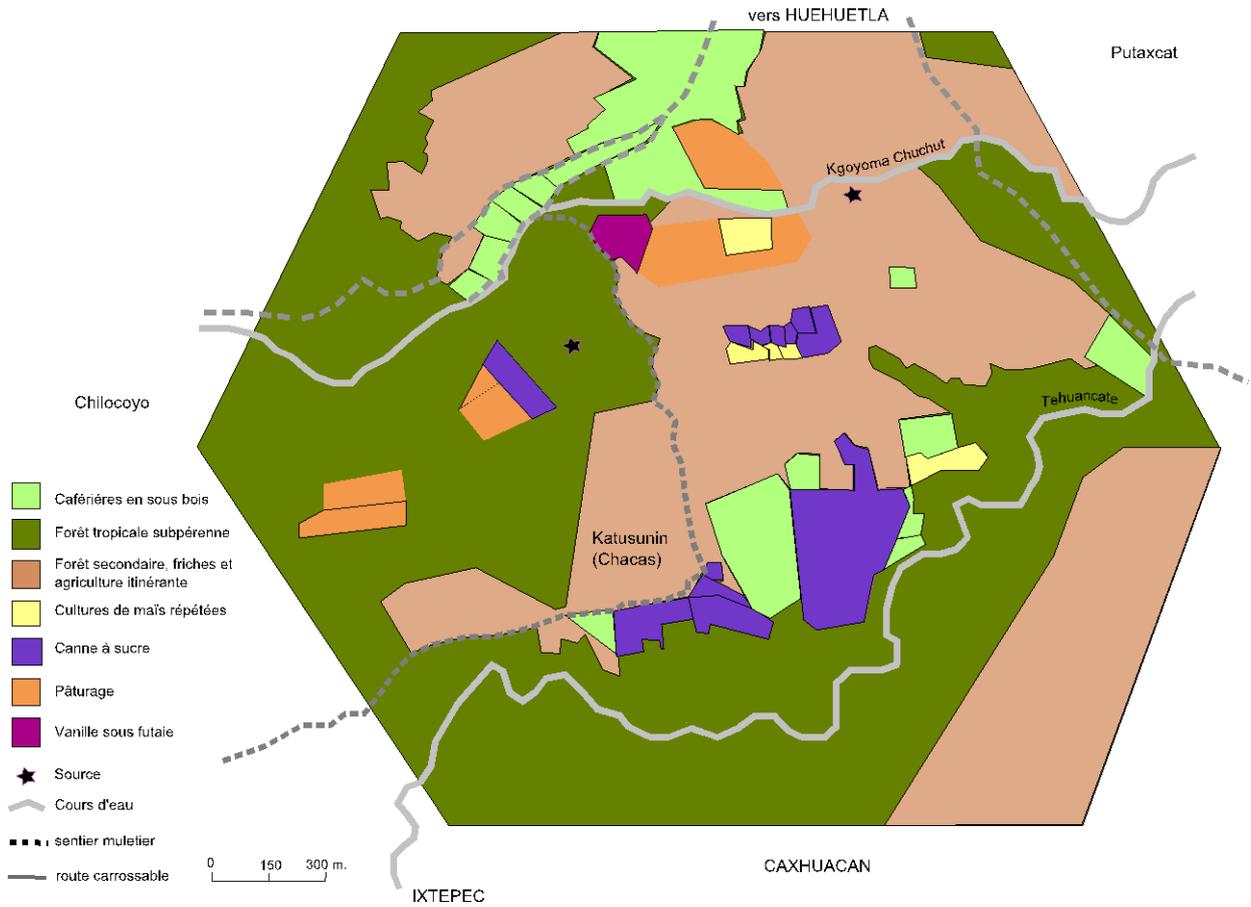
Légende:

- hachuré en jaune : terres louées en dehors de la communauté
- section 1 : tracé de la section pour la coupe verticale 1.

Figure 7. Sections en coupe verticale de la topographie de Lipuntahuaca.

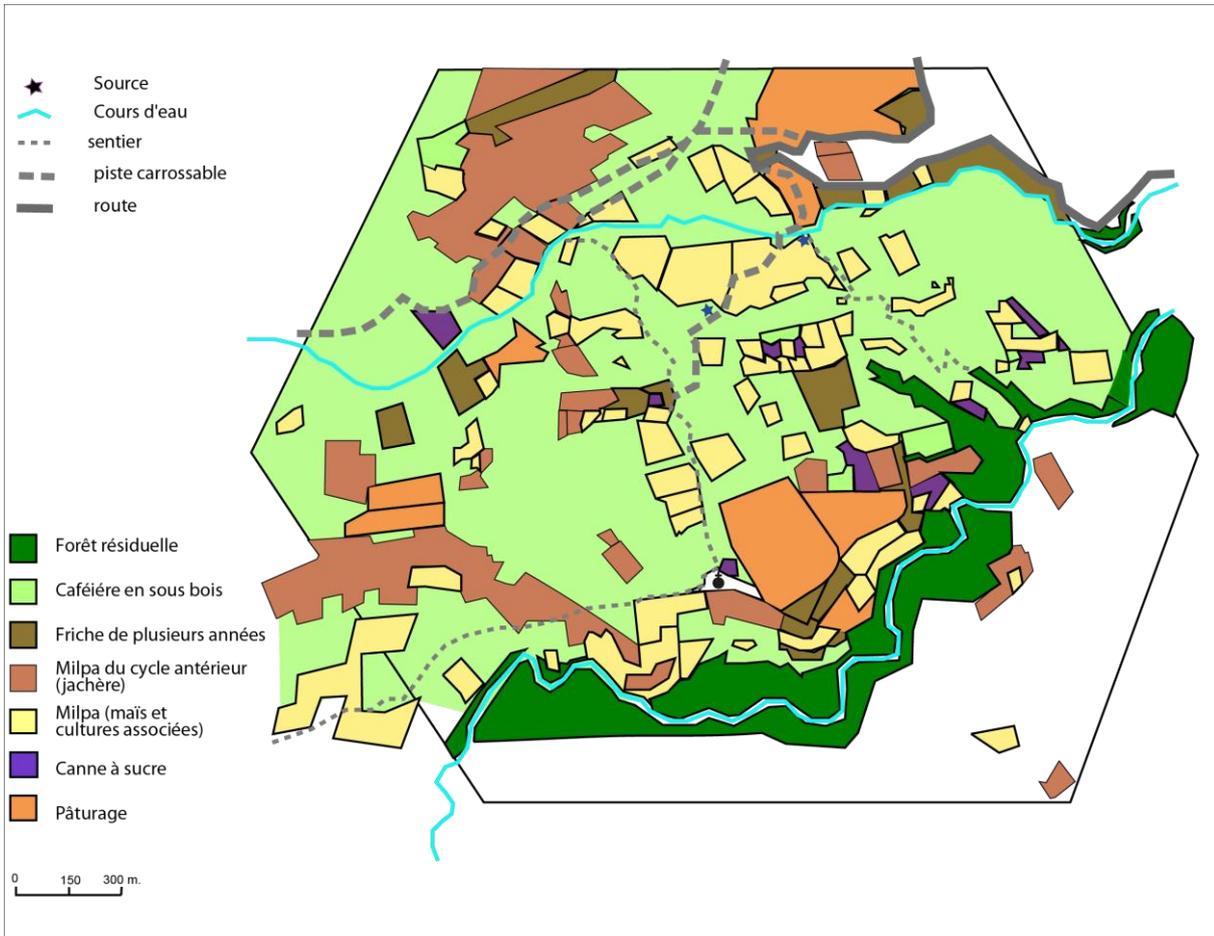


Carte 8. Usages des sols à Lipuntahuaca en 1940-50.



Cette carte de l'usage des sols à Lipuntahuaca pour les années 1940-50 est une reconstitution à partir d'entretiens enregistrés et de conversations sur le terrain.

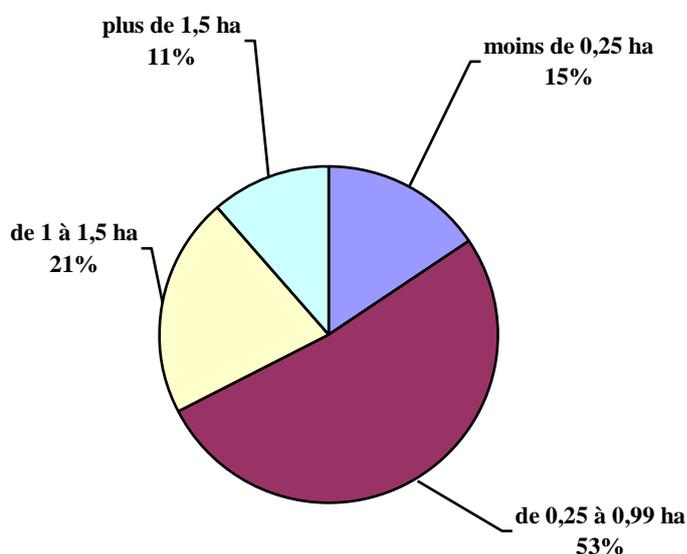
Carte 9. Usages des sols à Lipuntahuaca en mars 2002



La construction de la chapelle et de l'école, à partir de la fin des années cinquante, enclenche un processus de nucléarisation de l'habitat qui va s'accroître au début des années 1990 avec l'ouverture d'une piste plus ou moins carrossable reliant ce nouveau *centro* à la route de Huehuetla. De ce fait, rien que pendant la période de notre présence (2000-2002) quatre nouvelles maisons en dur se sont rajoutées à la dizaine qui existait déjà autour du « centre ». Le terrain de basket aménagé au cœur de ce dernier fait office de place du village. Le village compte aujourd'hui 1581 habitants (INEGI 2000).

En ce qui concerne le foncier, la superficie moyenne des propriétés est de 0,99 ha, ce qui correspond à la moyenne de propriété de l'échantillon des six villages présenté au chapitre précédent. Il s'agit donc d'une situation de tenure relevant d'une micro-propriété (ou minifundisme) extrême. Mais la terre est bien sûr inégalement répartie, le graphique ci-dessous nous révèle la distribution des ménages en fonction des différentes superficies en leur possession.

Graphique 8 : Distribution des ménages en fonction de la superficie de propriété à Lipuntahuaca



Une proportion non négligeable, 15,5% des ménages, peuvent être considérés comme des paysans sans terre, puisque la possession de moins d'un quart d'hectare ne correspond à guère plus que le terrain de la demeure et un petit potager. Parmi ces unités domestiques, celles ne disposant strictement d'aucune terre correspondent à 8% de l'ensemble des ménages.

En tout, seulement 11,3% des ménages ont plus de 1,5 hectare, les réponses variant entre 2

et 9 ha. Seuls quatre propriétaires métis, trois résidant à Huehuetla et un à Lipuntahuaca, possèdent des superficies de plus de 10 hectares sur le territoire de la communauté, soit environ 60 hectares entre les quatre, ce qui représente toute de même 7 % environ du territoire.

Cette situation foncière pousse l'écrasante majorité des ménages, 82%, à louer des terrains pour cultiver le maïs avec des loyers variant de 700 à 1200 pesos (70 à 120 €) par hectare et par récolte (donc jusqu'à 2400 pesos pour un cycle annuel de deux récoltes !). La plupart de ces terrains sont loués sur les versants des municipes voisins de Caxhuacan, Ixtepec et même Hueytlalpan, mais aussi au sein même de Lipuntahuaca auprès de la minorité de ménages qui possèdent plus de 1,5 hectare ou auprès des quatre propriétaires métis. Dans la mesure où ces pratiques locatives, notamment celles touchant à Caxhuacan (qui appartenait jusqu'en 1950 au municipe de Huehuetla), remontent à plusieurs décennies et qu'elles sont généralisées à partir des années 1970, on peut affirmer que le finage de Lipuntahuaca dépasse les limites territoriales du village et du municipe. En outre, au cours des années 1970, certains habitants de Lipuntahuaca louèrent des terres dans le municipe voisin de Chumatlan.

En ce qui concerne les cultigènes autres que le maïs et le café, 27% des chefs de famille cultivent aussi des haricots en semis séparé ; la superficie moyenne de cette culture est de 0,25 ha (un demi-almud). Seulement 18% des familles ont des plants de poivre, souvent seulement deux ou trois arbres, quelques producteurs cultivent plus d'une dizaine de plants (ce qui implique la mobilisation de journaliers pour la récolte). Pour ce qui est de la canne à sucre, il existe une dizaine de pressoirs rudimentaires (*trapiches* ou **puchitni**) dans la communauté, ce qui est révélateur de l'existence d'un marché local pour la production de sucre brun. Celui-ci est employé par la plupart des ménages pour la consommation quotidienne d'un café très édulcoré et dilué. On le vend aussi à Huehuetla sur la place du marché ou auprès d'une distillerie artisanale (production d'alcool de canne).

Sur le plan de l'élevage, seules deux familles totonaques de Lipuntahuaca possèdent quelques vaches, trois dans un cas, huit dans l'autre. Il est à noter que ce bétail n'est pas nourri de maïs et seulement occasionnellement alimenté en feuilles de maïs. Par contre presque la moitié des groupes domestiques, 48%, pratiquent l'élevage porcin familial (un ou deux porcs). Cet élevage porcin, destiné autant à la consommation propre qu'à la vente, est fort consommateur en maïs. Mais les porcs sont prioritairement nourris de grains achetés sur la place du marché, c'est-à-dire importés en camion depuis les basses-terres veracruzaines. Les excédents de la production de maïs dans la *milpa* sont très rares, et cette production propre, jugée de meilleure qualité, est

prioritairement destinée à la consommation humaine. En fait l'élevage fonctionne en partie comme une stratégie de « sécurité monétaire » (voir l'analyse détaillée de Lozada Vázquez 2002). La disponibilité en liquide – par exemple l'argent issu de la migration ou celui reçu à travers le programme *Progres/Oportunidades*– est souvent « convertie » en épargne « sur pied » par l'achat d'un cochon. Cet élevage s'inscrit dans des réseaux de réciprocité au sein de la patrilignée et parmi les voisins de la communauté : lors du sacrifice d'un animal, la viande n'est pas entièrement vendue, une grande partie est distribuée comme une sorte de crédit qui sera rendu en nature ou en liquide de manière différée dans le temps. Cet élevage de « basse-cour » est dans tous les cas complété de quelques volailles, de poules et dindons, plus rarement de canards, pour la consommation familiale de viande et d'œufs.

2. La préférence pour le maïs

Bien que 93 % des chefs de famille de Lipuntahuaca cultivent le maïs, ils sont 96 % à dépendre du marché pour assurer leurs besoins en grains au moins une partie de l'année. Ces ménages devaient acheter entre 15 et 100 kg de maïs par semaine pendant au moins quatre mois de l'année. La consommation annuelle pour un ménage de taille moyenne (6 personnes)¹³⁴ est de 2365 Kg. de maïs. Pour les unités domestiques possédant des porcs, cette moyenne annuelle s'élève à 3942 kg. Les rendements moyens annuels par hectare se situent bien en dessous de ce chiffre (voir aussi les études de cas en section 8.2.). Ma période d'étude dans la communauté de Lipuntahuaca couvre quatre cycles de production du maïs. Il m'a été possible de calculer, à partir des données de chacune des quatre enquêtes par questionnaire, le rendement moyen en kilos de maïs par hectare.

Moyennes générales des rendements de maïs par hectare :

Année 2000 :

Cycle sec 2000 : 615 kg/ha
Cycle humide 2000-2001 : 578 Kg./ha

Année 2001:

Cycle sec 2001 : 879 kg/ha
Cycle humide 2001-2002 : 1185 kg/ha

¹³⁴ La consommation quotidienne d'une telle unité domestique (sans compter l'élevage de cochons), estimée à 6,5 Kg par jour, a été calculée à partir des données des enquêtes par questionnaires et confirmées au sein des ménages par des mesures du poids de maïs consommé en un jour incluant l'alimentation de la basse-cour.

Ce qui donne un rendement moyen annuel de 1626 kg/ha par an¹³⁵, insuffisant pour alimenter un ménage de taille moyenne. Globalement, en tenant compte que la taille moyenne des semis de 0,64 hectare livre une récolte de 1040 Kg., on peut estimer le taux moyen de couverture des besoins humains en maïs (2365 kg) à 44% seulement.

Notons que les deux cycles de l'année 2001 ont été assez favorables, tout particulièrement le cycle humide. La comparaison de ces données montre donc que d'une année sur l'autre les rendements peuvent fluctuer du simple au double, et permet de souligner le caractère aléatoire de la production de maïs dans la région. Ces éléments suggèrent que la rationalité de cette production ne peut être expliquée du point de vue purement économique, ni même à partir d'une analyse en termes d'économie paysanne orientée vers l'autoconsommation et la « logique de circuit ». C'est ce qu'il s'agit de vérifier. Une première évaluation peut être effectuée à partir des données générales sur la production du maïs. Elle sera ensuite vérifiée à partir des études de cas de quatre unités domestiques dans la section suivante (8.2.).

Calcul général du rapport coût-production dans la culture du maïs.

La superficie de terre louée est en moyenne d'un demi-hectare (un *almud*). On peut donc partir de la prémisses d'une récolte annuelle de 814 kg (vu les rendements moyens par hectare présentés ci-dessus). La somme des coûts moyens de production obtenus à partir de nos statistiques est de près de 1580 pesos (sans compter le coût du travail non rémunéré), alors que les mêmes 814 kilos achetés sur le marché coûtent 1709 pesos. La marge d'avantage (on ne saurait dans ce cas parler de profit), en termes de coûts directs entre la culture et l'achat du maïs est donc relativement faible. Si on applique par contre ce raisonnement à partir des coûts moyens à une récolte de 615 kg/ha par cycle, ce qui n'est pas la pire récolte sur les quatre cycles observés, la production du maïs apparaît comme déficitaire puisque, acquise sur le marché, la même quantité de maïs ne coûte que 1291 pesos. Bien sûr, le cas de figure où le chef de famille est propriétaire du terrain qu'il travaille n'entre pas dans ce premier calcul général, mais il représente moins de 20% des cas.

On comprend alors que certains chefs de ménages, au lieu de travailler le maïs en métayage, préfèrent libérer ce temps de travail pour l'emploi en tant que journaliers à temps complet ou pour émigrer. Pourtant ces cas sont rares (seulement 7%). On peut s'en étonner, car la culture du maïs, avec ces rendements variables, représente une prise de risque. L'achat du grain constitue cependant aussi une prise de risque indirecte : ne pas semer de maïs, c'est supposer qu'on aura

135 A titre de rappel, pour la Basse-Huastèque autour de Tantoyuca, Ruvalcaba (1991 : 104) donne le chiffre de 3000 Kg. par hectare pour 1981 ce qui était considérée comme une très bonne récolte.

disponible l'argent nécessaire, donc qu'il n'y aura pas de dépenses exceptionnelles, par exemple de santé. De plus, dans un contexte de chute des prix du café, cela implique une dépendance plus grande au travail migratoire et aux subventions publiques.

Ainsi, d'un point de vue économique cette préférence des paysans totonaques pour le travail du maïs résulte d'un choix entre deux prises de risque, entre une relative « sécurité alimentaire » directe (produire son propre maïs) généralement préférée et une certaine « sécurité monétaire » permettant d'acheter le grain. Ainsi présentée, cette alternative est néanmoins réductrice. La *milpa* fournit bien d'autres produits que le seul maïs. Les deux tiers des cultivateurs sèment des plants de haricots, même si la récolte ne peut être considérée comme rentable que dans 7% des cas. Mais la *milpa* fournit aussi une récolte d'herbes comestibles difficilement quantifiable. Ainsi il est très difficile d'évaluer le « produit » total d'une *milpa* dont la valeur est avant tout une valeur d'usage. De plus, et cela donne sans doute tout son sens à cette « valeur d'usage », les semailles sont un moment d'échange réciproque de travail, célébré par la commensalité au sein du groupe de travail et par une offrande alimentaire aux saints. Le travail dans la *milpa*, non dénué d'une dimension esthétique (la *limpia*, voir Ellison 2004), s'insère dans le rythme des célébrations des fêtes de village. Il s'agit d'une activité qui implique la communication et la réciprocité avec les divinités. Tout cela en fait une activité socialement valorisée et productrice de sens.

Le tableau général que je viens de brosser permet d'aborder maintenant l'analyse des stratégies de reproduction déployées par quatre ménages représentatifs de la structure agraire et socio-économique de la communauté.

Cas n°1. L'arrendatario : le locataire minifundiste

Le premier ménage correspond à la catégorie la plus représentée dans le village : ceux qui possèdent entre un quart d'hectare et un hectare, dédié plutôt à la caféiculture, et louent des terres pour cultiver le maïs.

Mikilh (Miguel)¹³⁶ et sa famille habitent une simple hutte aux cloisons en palissade et couverte d'un toit de carton ondulé goudronné (photo ...). La demeure est située à un quart d'heure de marche au-dessus du centre de Lipuntahuaca et n'est accessible que par un petit sentier raide et tortueux, caché entre les caféiers en sous-bois. La famille dispose d'eau courante à l'extérieur de la maison, mais l'alimentation en eau se réduit à trois heures par jour (quand il n'y a pas d'interruption du réseau en raison d'un glissement de terrain). C'est pourquoi Mikilh a

136 Des pseudonymes ont été adoptés afin de respecter de l'anonymat des familles concernées.

construit un réservoir de 1000 litres d'eau avec l'aide d'un programme de l'OIT. La demeure a été connectée au réseau d'électricité au cours de mon séjour en 2000.

Mikilh a 57 ans, il s'est marié tard, à 27 ans. Sa femme, Maliya (Maria), a 46 ans (16 lors du mariage). Leur maisonnée est relativement petite : ils ont trois enfants, une fillette de 4 ans, un fils de 12 et l'autre de 20 ans (un fils est décédé à l'âge de 11 ans). Cette unité domestique nucléaire correspond donc au type de l' « unité nucléaire en expansion » (Quesnel et Lerner 1988) majoritaire dans le village. Vu l'âge des parents, on peut dire que ce groupe domestique nucléaire se trouve, en termes démographiques, en fin d'expansion.

« Don Miguel » n'a hérité que de trois-quarts d'*almud*, soit 3750 m², où se trouvent sa maison et son cafetal en polyculture sylvestre. Les abords du logis servent de mini-potager (courgette, piments, tomates, oignons, coriandre et quelques herbes). En tout, entre les quelques espèces du potager et de la caféière, il dispose d'au moins 31 espèces utiles dans ce terrain (18 plantes comestibles, 5 médicinales, 6 espèces combustibles, voir liste tableau 20). Mikilh n'utilise jamais d'intrants chimiques dans son cafetal. Il ne possède pas de dépulpeuse (*despulpadora*) ni d'aire d'ensoleillement pour sécher son café (*asoladera*), mais son frère lui loue l'une et l'autre contre une somme modique ou en échange d'un service différé. Cela lui permet de vendre son café sec, donc à un prix plus avantageux.

Tableau 20. Plantes présentes sur le sitio et la caféière, cas n°1 :

(sol : *tsutsokgo tiyat*, « terre rouge » et *tsitekge tiyat*, « terre noire, ou fertile »).

Cultigènes destinés à l'alimentation

Nom vernaculaire	Nom courant (<i>castillan local</i> / français)	Identification botanique
chuta	<i>piñón</i>	<i>Jatropha curcas</i>
akgchichit jaka	<i>zapote cabello</i>	<i>Licania platypus</i>
kapen	café	<i>Coffea arabica</i>
kgatsasna	<i>cebollina</i>	<i>Allium neapolitanum</i>
kochkgawi	manioc	<i>Manihot esculenta</i>
kukuta	avocat	<i>Persea americana</i>
kulanto	coriandre	<i>Eryngium foetidum</i>
kulim	sésame	<i>Sesamum indicum</i>
kuxi	maïs	<i>Zea mays</i>
laxux	orange	<i>Citrus aurantium</i>
lhpu	<i>pagua</i>	<i>Citrus sinensis</i>
limoxnix	<i>lima</i>	<i>Persea schiedeana</i>
maklhtukun	chayote	<i>Citrus aurantiifolia</i>
mandarina	mandarine	<i>Sechium edule</i>
mangux	mangue	<i>Citrus reticulata</i>
nipxi	courge	<i>Mangifera indica</i>
pakglhcha	tomate	<i>Cucúrbita moschata</i>
pin	piment	<i>Lycopersicon lycopersicum</i>
		<i>Capsicum annuum</i>
Plantes comestibles non cultivées favorisées et/ou sylvestres		
calhtunit	<i>quintonil</i>	<i>Amaranthus hybridus</i>
kgá'ni'	<i>mala mujer</i>	<i>Urtica chamaedryoides</i>
xcutnan kaká (quelite agrio)	oseille	<i>Rumex crispus</i>
lalhni (que broto)	<i>gasparo</i>	<i>Erythrina caribaea</i>
lhkakgna	<i>epazote</i>	<i>Chenopodium ambrosioides</i>
mujut	<i>capulin morado</i>	<i>Conostegia xalapensis</i>

mustulut pawas paxni kaká puksnankaká talaxka xkijit	<i>hierba mora</i> <i>igname (papa de monte)</i> <i>barbaron</i> <i>papaloquelite</i> <i>talaxquillas</i> <i>mizontle o tapicen</i>	<i>Solanu, americanum</i> <i>Dioscorea bulbifera</i> <i>Xanthosoma robustum</i> <i>Porophyllum ruderale</i> <i>Inga paterno</i> <i>Renealmia alpinia</i>
Plantes médicinales		
akglhtantulunkx chiwixi tuwan jinana kalhpuxum kapsni xanat pekua tuwan pulhnankiwi sinaxkiwi tokgxiwa xpipilekg kivi	<i>tochumutillo</i> ? <i>hoja santa</i> œillets d'Inde bougainvillier <i>maltanzin</i> <i>palo de grado</i> <i>estribillo</i> <i>sauco</i> <i>pata de vaca</i>	<i>Hamelia patens</i> ? <i>Piper auritum</i> <i>Tagetes erecta</i> <i>Satureja brownei</i> <i>Croton draco</i> <i>Trichilia havanensis</i> <i>Sambucus mexicana</i> <i>Bauhinia divaricata</i>
Espèces ligneuses (bois de construction, bois de feu)		
kalam makgxuxut kiwi puksnankiwi xkgoyutkiwi xunik	<i>chalahuite</i> noyer <i>cedro</i> <i>carboncillo</i> <i>jonote blanco</i> <i>jonote rojo</i>	<i>Inga jinicuil, Inga pavoniana</i> <i>Swietenia macrophylla</i> <i>Cedrela odorata</i> <i>Persea sp.</i> <i>Heliocarpus donell-smithii</i> <i>Heliocarpus appendiculatus,</i>
Autres plantes utiles		
kalapux kujula	<i>floripondio</i> <i>totomoxtillo</i>	<i>Brugmansia sanguinea</i> <i>Myriocarpa longipes</i>

Pour le travail du maïs Don Miguel loue depuis cinq ans un terrain situé sur les versants limitrophes de la municipalité de Caxhuacan. Ce terrain de 6250 m² est loué auprès d'un « compère » à 550 pesos par cycle (soit 1100 pesos à l'année). Bien qu'il paie chaque fois pour le terrain entier, il le cultive en alternance sur deux parties afin de permettre une mise en friche minimale d'un semestre sur chaque partie du terrain « pour ne pas trop fatiguer la terre ». Mikilh associe plusieurs espèces de maïs (blanc, jaune et rouge), ce qu'il justifie par la tradition selon laquelle « le maïs rouge (**lhkgon**) est le chef » et protège les autres espèces. Et d'ajouter : « Beaucoup ne cultivent qu'un seul type de maïs, et quelques uns utilisent les herbicides, c'est pour ça que leur *milpa* produit peu, ils ne respectent pas la parole des grands-pères ».

Mikilh fait son semis avec l'aide de ses trois frères et quelques voisins, selon le système de la mano vuelta ou **makaxokoy**, « payer, rendre avec la main ». Il lui arrive d'employer des engrais de synthèse et il utilise éventuellement un pesticide, mais jamais d'herbicide. Le cas échéant, la fertilisation se fait à la cuiller, plant par plant. Cette pratique ciblée permet la polyculture maïs-haricot (cf. chapitre 3).

La situation en août 2000

Le plus jeune des fils est en dernière année de l'école primaire. L'aîné vient de terminer la *preparatoria* (lycée), dans le cadre du *Centro de Estudios Superiores Indígenas* de l'OIT. Il

bénéficiait par ailleurs d'une petite bourse de l'INI (Instituto Nacional Indigenista) comme aide traducteur du « programme d'assistance juridique aux peuples indigènes ». A l'été 2000, il cherche du travail à Huehuetla (peut être dans l'OIT ou dans l'ONG caritative *Niños Totonacos*, projet local du *Christian Children's Fund*) mais pense aussi à partir à la ville pour chercher un travail mieux rémunéré et si possible poursuivre des études de droit. Les deux garçons aident occasionnellement leur père dans le travail de la *milpa* et du café. On peut considérer le rapport travailleurs-consommateurs comme étant de 2/5 (en comptant l'apport occasionnel des deux fils comme un seul producteur).

La famille de Mikilh possède une dizaine de poulets (**xtilan**), autant de dindons (**tajna**) et deux porcs (**paxni**). Ces derniers servent de « caisse d'épargne » familiale : en cas de nécessité, des dépenses de santé par exemple, une des bêtes peut être vendue sur pied ou abattue. Le produit de la vente sert à racheter un porcelet et l'excédent permet de couvrir les dépenses imprévues. En l'absence d'une telle urgence, on sacrifie un cochon lors d'une fête, comme celle qui a célébré la sortie de l'école (*graduación*) du fils aîné : la viande est alors vendue ou échangée contre des services pour couvrir les frais de la fête. Toute la famille s'occupe de nourrir la basse-cour, bien que ce rôle soit plus spécifiquement dévolu à Maliya, l'épouse de Mikilh, qui est aussi propriétaire des porcs.

Cycle de maïs « du soleil », xalak chichini' ou tonalmil, janvier-août 2000

Mikilh a semé du maïs sur la partie supérieure du terrain, d'un demi-almud (2500 m²). La moitié de la *milpa*, soit une *cuartilla* (1250 m²), est aussi complantée de haricots noirs. En dehors de ces espèces cultivées, au moins six autres végétaux utiles, cultivées ou sylvestres poussent dans la *milpa*. Parmi les plantes comestibles : manioc (**kochkgawi**), avocat (**kukuta**), papatla (**chikichi**), et parmi les plantes médicinales : l'arbre **pulhnankiwi** (ou *palo de grado* en espagnol local, *Croton draco*), l'arbuste **xpipilekgkiwi** (ou *pata de vaca*, *Bauhinia divaricata*), ainsi que l'arbuste **akglhtantulunklh** (ou *tochumutillo*, *Hamelia patens*) à usage médicinal. Toutefois ces espèces ne sont parfois représentées que par un seul individu, comme par exemple le manioc et l'avocatier. Notons à ce sujet que le manioc, réservé pour les offrandes alimentaires de la Toussaint (fête des morts) n'est consommé qu'en petites quantités par les Totonagues. De ce fait, ce cultigène semble nettement sous-exploité par rapport à ses potentialités agro-écologiques et nutritives.

En septembre, en raison d'une tempête de vent (*ventarrón* ou **unisen**), la récolte des épis s'est réduite à huit sacs *pergamino* (ceux employés pour le café parche), soit environ 280 kg de

grains. Comme toutes les familles de Huehuetla actuellement, celle de Mikilh ne mesure pas précisément sa récolte. Une fois sélectionnés les épis destinés à la consommation du ménage, la mesure de la réserve en maïs se fait au juger à partir de la hauteur des épis empilés dans la maison. Cette petite récolte suffit à alimenter la famille pendant quatre mois, mais, un dimanche sur deux, Mikilh achète 20 kg de maïs pour alimenter les animaux. Il faut ajouter la récolte de 30 kg de haricots, complétée par l'achat hebdomadaire de 1,5 kg de haricots.

La valeur de la quantité de maïs équivalente à cette récolte, à un prix d'achat du maïs déclaré par la famille de 2,10 pesos le kilo correspondrait donc à 588 pesos, et 150 pesos pour les haricots. L'investissement des 550 pesos du loyer du terrain (qui n'est cultivé qu'en partie) est à peine rétribué. À ces frais s'ajoutent par ailleurs les frais de l'engrais et du repas des aides de la mano vuelta soit un coût total de 700 pesos (voir tableau 21 ci-dessous).¹³⁷

**Tableau 21. Récolte de maïs et haricots, cas n°1, Lipuntahuaca.
Cycle tonalmil 2000 janvier-août**

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Récolte de maïs : 280 kg sur 0,25 ha	588 \$
Récolte de haricots : 30 kg sur 0,125 ha	150 \$
Loyer pour 0,625 ha	- 550
Repas de mano vuelta	- 50
Journées de travail des aides payés : 0	0
Fertilisant	- 100
Bilan (sans rémunération du travail familial)	+38
Journées travaillées dans la <i>milpa</i> : 65	1625 (salaire potentiel)
Travail journalier équivalent au prix de récolte : 24 journées	

Le tableau présenté ci-dessus n'a d'autre objectif que de permettre une estimation approximative de ce que serait le rapport coût-production dans une logique de valeur d'échange. Il en ressort que la finalité de cette *milpa* repose fondamentalement sur une logique de valeur d'usage, difficilement quantifiable.

S'il fallait inclure dans le bilan la rémunération des journées de travail effectuées par Mikilh (dont une partie aurait pu effectivement être employée en travail journalier rémunéré), ou même l'ensemble de la force de travail familiale (l'aide des fils), comme le fait Durand (1975) pour la culture du maïs à Nanacatlan, cette « mauvaise » récolte apparaîtrait comme déficitaire. Mais la faible récolte en maïs qu'a obtenue Mikilh sur ce cycle est atténuée par une petite récolte de haricots et l'apport des herbes comestibles.

¹³⁷ En raison des dates de semis et de récolte, j'ai décidé de cadrer les tableaux des revenus annuels présentés ci-dessous sur les cycles agricoles du maïs plutôt que sur l'année civile. Ainsi « l'année 2000 », couvre en fait le cycle allant de février 2000 à février 2001, c'est à dire de récolte à récolte. J'ai opéré de manière semblable pour les revenus issus de la récolte de café.

Qu'en est-il alors dans le cas d'une récolte considérée comme « normale » ? Les calculs à partir de la récolte du cycle humide 2000-2001 permettront d'en mesurer l'apport comparé au travail salarié en tant que journalier.

La situation fin 2000, migration du fils aîné

Le fils aîné a d'abord travaillé 3 mois comme aide administrateur de l'OIT avant de partir pour la capitale régionale, Puebla. Pour y chercher du travail, il a profité de la migration d'un de ses *padrinos*. Il y a d'abord travaillé dans une pharmacie, puis comme vendeur dans un magasin de vêtements. Payé 2200 pesos par mois, dans un premier temps il ne paye pas de loyer : il habite dans une « maison des étudiants » prêtée aux jeunes issues de la *preparatoria* de l'OIT. Comme il ne continue pas ses études, il déménage ensuite chez un oncle (qui, lui, vit définitivement en ville), puis loue une chambre à part.

Ses parents l'ont vivement incité à suivre son *padrino* pour chercher du travail en ville. C'est plus particulièrement Maliya, sa mère, qui l'y pousse : « Sinon pourquoi a-t-il étudié ? Ici il n'y a pas de bon travail ». Ce n'est d'ailleurs pas qu'une question d'argent. Avoir un fils qui vous soutient en travaillant en ville donne du prestige. Cela est rendu manifeste par les discrets mais non moins persistants commérages entre les mères concernant les réussites et les échecs (quand il y a retour à la communauté sans nouveau statut) de leurs fils et filles récemment sortis de la *preparatoria* (« lycée »). Cela dit, selon le père, son fils « n'est plus aussi habitué à travailler dur sous le soleil que ceux qui n'ont pas étudié, et puis il a des problèmes au dos. Il peut gagner de l'argent pour construire sa maison, ici sur notre petit terrain ». Ces propos révèlent à la fois les ambitions de mobilité sociale projetées sur le fils et la volonté d'ancrage du fils autour du noyau paternel.

Pendant la seconde moitié de l'année, la consommation de maïs du ménage diminue: d'abord il n'y a plus qu'un seul porc à nourrir, ensuite, dans les deux derniers mois, la taille du ménage est réduite suite à la migration du fils aîné. Le rapport travailleurs - consommateurs passe donc de 2/5 à 1,5/4.

Sur le plan monétaire, l'allocation reçue par la famille au titre du *Progresa* est suspendue pendant plusieurs mois, car Maliya n'a pas assisté régulièrement aux visites médicales. Elle dit ne plus vouloir y aller « car on essaie de nous convaincre de faire quelque chose pour ne plus avoir d'enfants, c'est pas bien ».

La deuxième récolte de maïs

Pour cette seconde récolte, Mikilh cultive 3750 m² dans la partie qui était restée en friche au cycle précédent. Cette fois, il n'a pas fertilisé les plants de maïs. Par contre, le groupe de *mano vuelta* formé pour le semis au mois de juin comptait dix personnes, ce qui hausse légèrement les frais du repas collectif, mais surtout implique que Mikilh a dû rendre neuf jours de labeur dans le cadre du système d'échange de travail.

Le tableau ci-dessous résume le rapport entre la valeur de la récolte de maïs et les coûts engagés. Il convient de préciser que lors du cycle humide, il n'y a pas de semis de haricots.

Tableau 22. Cycle humide Août 2000-février 2001, cas n°1.

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Maïs récolté : 375 kg sur 0,375 ha	787,5 \$
Loyer pour 0,625 ha	550
Repas de <i>mano vuelta</i>	80
Journées de travail des aides payés : 0	0
Fertilisant	0
Bilan Valeur récolte moins coûts directs « Profit total »	+ 157,5
Journées travaillées : 69	1725

En contraste avec la récolte précédente, cette production est donc « rentable » si on ne prend en compte que les coûts effectivement supportés. Encore une fois, en termes monétaires cette récolte apparaîtrait comme déficitaire si l'on raisonnait à partir de la rémunération du travail fourni, car en ces termes, comme l'indique Pierre Durand pour le cas de Nanacatlan : « avec le travail direct (familial et *mano vuelta*) le profit « par journée de travail » sera notablement inférieur au niveau local des salaires » (Durand 1986 : 131). Mais ce n'est pas la logique en œuvre dans la culture de la *milpa* de Mikilh. Le même auteur souligne toutefois que : « son profit total, par contre, sera appréciablement plus élevé que s'il avait travaillé comme journalier salarié en considérant le faible niveau de l'emploi de janvier à juin » (ibid.).

Cette dernière affirmation peut être mise en doute dans le contexte actuel de Lipuntahuaca. D'abord, la récolte du café s'étend jusqu'à début mars, bien que, vu la chute des prix, il y ait certes une diminution de la demande de main d'oeuvre. Ensuite, en plus de la possibilité du travail comme journalier migrant, différents travaux sur place, comme le débroussaillage des caféières et des pâturages ou la construction, s'étalent sur toute l'année. Indépendamment de la validité d'une comparaison en terme d'emploi et de salaires entre la situation de Nanacatlan dans les années soixante et celle de Lipuntahuaca actuellement, c'est l'idée de la comparaison entre profit total et profit par journée de travail qui mériterait d'être retenue afin de mesurer les implications, d'un point de vue économique, du choix de continuer à cultiver le maïs.

Comme le montre le tableau 22 ci-dessus, le profit total dans ce cas d'une récolte qui n'a pas été affectée par les intempéries, n'est que de 157,5 \$ (sans compter le coût du travail familial non rémunéré). Ceci pour un minimum de 60 journées travaillées (sans compter l'aide occasionnelle des fils) auxquelles il convient d'ajouter les 9 journées de travail rendues aux aides venus le jour du semis. Le « profit par journée de travail » serait alors de : $157,5 / 69 = 2,30$ \$ soit un dixième du salaire quotidien comme journalier ! Un calcul que Mikilh n'effectue bien sûr pas ... ce qui compte pour lui, c'est que la récolte lui donne suffisamment de maïs pour alimenter la famille pendant près de trois mois en plus d'un apport secondaire en herbes comestibles. Il lui faudra cependant acheter encore au moins la même quantité de maïs pour faire la « soudure », soit quelque 300 kg rien que pour ce second semestre. Tout cela sans compter le maïs nécessaire à l'alimentation du cochon restant, soit environ 635 kg!

Mais restons-en pour le moment à l'alimentation de la famille uniquement. Ne vaudrait-il pas mieux travailler comme journalier pendant un nombre équivalent, voir même inférieur, de journées de travail effectué dans la *milpa*, et acheter ainsi le maïs nécessaire ? Il est possible d'effectuer la comparaison entre le profit total de la récolte et le salaire pouvant potentiellement être gagné en tant que journalier pendant le même nombre de journées moins le coût du maïs qu'il faudrait donc acheter (puisque'il n'a pas été produit). Pour les mêmes 69 journées de travail, Mikilh pouvait espérer gagner 1725 pesos (pour un salaire journalier de 25 pesos). Après déduction de l'achat du maïs, il reste 938 pesos (14 pesos journaliers). Même s'il ne travaillait que la moitié de ces journées, la rémunération resterait bien supérieure à celle obtenue pour la production de maïs : sans même prendre en compte l'aide des fils, la rémunération du travail fourni pour sa propre récolte est minime en comparaison de celle du travail salarié. Cela est vrai non seulement pour ceux qui louent la terre, mais aussi pour ceux qui cultivent leur propre terrain, même si dans ce cas l'écart se rétrécit (voir étude de cas N°2).

Dans le cas de la seconde récolte (puisque de toute façon lors de la première le bilan « récolte-coûts » est négatif), il suffirait à Mikilh de travailler une semaine comme journalier pour obtenir en salaire l'équivalent du revenu de la récolte. Sur l'année, il suffirait à Mikilh d'une semaine et quelques jours de travail journalier pour dépasser la valeur nette de la production de maïs et subvenir aux besoins alimentaires de la famille au lieu de 130 jours travaillés! ... pour ce nombre réduit de journées de travail salarié, le contre-argument de la « limitation de l'offre de travail » ne tient plus.

En somme, du point de vue du raisonnement en valeur d'échange, le travail du maïs est

déficitaire par rapport au travail journalier. Mais l'apport en valeur d'usage des autres produits de la *milpa* ne peut être évalué selon cette logique. Encore moins l'insertion dans les réseaux sociaux de réciprocité que représente le travail en *mano vuelta*.

La production de maïs de Don Miguel ne suffit même pas à alimenter la famille pendant la moitié de l'année. Comment la famille réussit-elle à satisfaire ses besoins alimentaires? Au-delà des différentes sources alimentaires représentées par l'élevage de basse-cour et la diversité botanique dont dispose la famille, divers revenus monétaires soutiennent le ménage : les revenus du café (Mikilh n'a pas de poivre), le travail journalier, les revenus non agricoles comme ceux obtenus par le travail du fils aîné et l'aide monétaire attribuée au travers de programmes « sociaux ».

Le tableau ci-dessous présente une évaluation des principaux revenus de la famille ce qui permet de comparer l'apport de la récolte propre et les besoins d'achat en maïs par rapport aux revenus monétaires disponibles.

Tableau 23. Revenus annuels, cas n°1, Lipuntahuaca. Cycle 2000 (février 2000-février 2001)

Activité ou revenu	Valeur nette (ou équivalent)	Proportion par rapport au total des revenus monétaires
Café récolte 2000 : 115 kg à 7\$/kg	805 \$	8,2 %
Vente viande de porc (+ services) (porcelet acquis par troc contre 4 poules)	700 \$	7,1 %
Travail journalier (à 25\$/jour)	1250 \$	12,7%
Travail salarié fils + bourse INI = 3500 \$ Envois d'argent de la ville = 1000 \$	4500 \$	45,6 %
PROGRESA	2600 \$	26,4 %
Total	9855 \$	100 %
Maïs : 655 kg + 30 kg haricots soit 1525,5 \$ Coût de production 2 récoltes : 1330 \$	bilan : + 195,5 \$	0,2 %
Achat maïs nécessaire : 2630 kg (1580 kg pour la consommation humaine)	5523 \$	56 %
Revenu après achat maïs manquant : les dépenses courantes à la semaine représentent : 50 \$ soit 2600 \$ à l'année	4332 \$	

Avec l'élevage des porcs, il manque à Mikilh autour de 2630 kg de maïs pour couvrir la consommation totale de l'année, soit une valeur de 5523 pesos qui représente 56 % du total des revenus. Ce déficit ne peut être couvert ni par la vente du café (8,2 % du revenu total), ni par celle-ci combinée au travail journalier (12,7 %), et c'est sans compter le reste des dépenses de la

famille.

Les revenus non agricoles jouent donc un rôle fondamental dans la reproduction économique de l'unité domestique, d'abord les revenus du travail salarié du fils aîné mais aussi les transferts monétaires reçus du programme d'assistance *Progresa*. Les revenus obtenus du salaire du fils aîné au sein de l'OIT, soit 500 pesos par mois de septembre à décembre 2000 ne sont qu'apparemment une exception, car si ce fils n'avait pu obtenir cet emploi il aurait émigré plus tôt à Puebla pour y trouver un travail. C'est ce qu'il fait finalement en décembre, dans l'optique d'aider financièrement ses parents comme le font les jeunes migrants dans près d'un tiers des familles. Sa paye, directement intégrée aux revenus du ménage pendant sa présence sur place, puis partiellement en fonction des envois depuis la ville, représente presque la moitié du total des revenus. C'est le revenu le plus important du ménage.

Il est par ailleurs important de souligner la place qu'occupe la subvention accordée par le programme fédéral *Progresa* : c'est le second revenu de la famille. Ce fait, en considérant que les deux tiers des familles de Lipuntahuaca reçoivent cette aide, méritait une analyse sur le rôle des programmes d'assistance sociale dans la reproduction des unités domestiques paysannes, travail réalisé par Lozada Vázquez (2002). Je m'en tiendrai à ce sujet à quelques remarques.

Le fait que le revenu de *Progresa* représente la seconde entrée monétaire de la famille, bien devant les revenus agricoles, ne signifie pas que l'on ne puisse plus analyser la reproduction de celle-ci en termes d'économie paysanne. L'aide de *Progresa* peut être comptée au titre des revenus monétaires comme le sont les revenus des cultures commerciales.

De fait, si un programme comme *Progresa* apparaît en 1997 à Huehuetla (faisant suite au programme *Solidaridad*), c'est en raison des changements de politique économique : retrait des soutiens directs de l'État aux petits producteurs (comme l'INMECAFE) et dérégulation de l'économie en général. Ce qui est retiré du côté des politiques agricoles est remplacé par des politiques sociales palliatives dont le but est d'éviter une crise massive dans le secteur rural.

Cette redéfinition du rapport entre l'État mexicain et les producteurs ruraux n'est pas sans conséquences morales. Outre les éventuelles manipulations clientélistes dans leur attribution, les allocations stigmatisent les populations rurales, notamment indiennes, comme des populations dépendant de l'assistance publique. Elles modifient aussi les rapports entre hommes et femmes, donnant à ces dernières un plus grand contrôle des revenus monétaires. Ce qui d'après un *a priori* politiquement correct peut paraître positif, signifie aussi une dévalorisation du travail des hommes et est perçu comme une incitation du gouvernement à avoir plus d'enfants (en contradiction avec la politique de contrôle de naissance et d'incitation à la stérilisation pratiquée

par les services de santé).

Cependant le revenu de Progresa, bien que relativement important, ne suffit bien sûr pas à garantir la reproduction des unités domestiques paysannes, ni même à assurer à celles-ci de pouvoir subvenir à leurs besoins uniquement à partir des activités agricoles : le rôle des communautés rurales comme source de main-d'œuvre bon marché se déplaçant temporairement vers les bassins d'emplois urbains est donc conservé.

On peut même supposer que l'objectif des programmes d'assistance comme Progresa est en partie de permettre à cette source de main d'œuvre de continuer à se reproduire sur place – et en la maintenant tout juste au-dessus du seuil d'extrême pauvreté - en prenant en charge une partie du coût de cette reproduction (pour une dépense publique tout compte fait marginale par rapport au budget national).

Tableau 24. Récapitulatif cas n°1, Lipuntahuaca.

Taille de l'unité domestique :	5 membres
Propriété :	375 m ² (0,375 ha)
Revenu principal :	Travail salarié, Progresa
Cultures et équipement :	6250 m ² de milpa en fermage 3750 m ² de café (équipement prêté) pas de poivre
Mode de culture	Maïs rouge mélangé à d'autres espèces, Engrais chimique occasionnel, semis en <i>mano vuelta</i>
Elevage	Volaille et deux porcs
Travail journalier :	Occasionnel à régulier
Migration :	Fils aîné, seulement dans les 2 derniers mois. Pas de migration du chef de famille.
Diversité botanique	34 espèces principales
Autres activités économiques :	Un fils employé de l'OIT puis migrant à Puebla

Voyons maintenant brièvement comment se sont déroulés les deux cycles de production de maïs pour l'année 2001. Le fils aîné travaille toujours à Puebla et envoie régulièrement de l'argent. Cela permet à la famille d'accumuler peu à peu les matériaux nécessaires à la construction de la nouvelle maison (achat de poutres en bois de *cedro* notamment). Car, le projet du fils aîné est bien de retourner à moyen terme à la communauté pour s'installer à son compte dans la nouvelle demeure, à condition de se marier d'abord. L'envoi de ses parts de salaire permet par ailleurs à son père, qui n'est plus si jeune (58 ans) d'employer deux aides payés pour lui faciliter les désherbages de la *milpa* (voir cycle humide 2001).

Au premier cycle Mikilh change de terrain, il loue auprès du même propriétaire un terrain

voisin d'une superficie de 3750 m² :

Tableau 25. Production du cycle sec, janvier-août 2001, cas n°1

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Maïs récolté : 450 kg (0,375 ha)	945 \$
Loyer	450
Repas de mano vuelta	50
Aides payés : 0	0
Fertilisant	50
Bilan	+ 395
Nombres de journées travaillées : 65	1625
Journées de travail journalier équivalent au prix de récolte : 38	

Au second cycle, profitant des envois d'argent de son fils aîné, Mikilh décide de travailler un demi-hectare en maïs et d'employer des aides payés :

Tableau 26. Production du cycle humide, juillet 2001-février 2002

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Récolte : 480 kg (0,5 ha)	1008 \$
Loyer	550
Repas de mano vuelta	50
Aides payés (au moins 6 jours/travail)	200
Fertilisant	50
Bilan	+ 158
Jours travaillés dans la milpa : 50	1250
Travail journalier équivalent prix de récolte : 40	

Ces deux cycles de maïs pour l'année 2001, nous révèlent de meilleures récoltes (en accord avec les moyennes générales des rendements présentées plus haut) dont le bilan est sensiblement plus positif malgré des coûts de production accrus (notamment en raison de l'emploi d'aides payés au second cycle). Ces résultats renforcent le constat concernant l'incidence des revenus issus de la migration : ceux-ci permettent notamment un plus grand « investissement » dans la production de maïs. Celle-ci est donc en grande partie « subventionnée » par les revenus non agricoles de la famille.

Si le travail du maïs est si coûteux, et même déficitaire en comparaison du travail salarié journalier, pourquoi tant de chefs de ménage préfèrent-ils alors prendre le risque d'une mauvaise récolte en payant l'*arrendamiento* ? On pourrait a priori supposer que la stratégie qui prévaut ici, dans le cas d'une culture d'autoconsommation, soit celle de l'option préférentielle pour la sécurité

alimentaire (l'idée que Lipton a qualifiée de *security first*). Bien que ce soit au prix d'un dur labeur et d'une faible rentabilité, le travail de la *milpa* à son propre compte représente pour Don Miguel une entrée sûre, bien qu'insuffisante de maïs pour l'alimentation de sa famille. La demande de travail journalier, en revanche, peut être limitée et aléatoire. Et pourtant, je viens de montrer qu'en termes quantitatifs du moins, une dizaine de journées de travail salarié (ce qui est toujours possible, même en cas de faiblesse du « marché du travail ») combinée aux revenus autrement investis dans la production de maïs, suffirait pour couvrir les mêmes besoins alimentaires. Certes, la valeur attribuée au maïs créole par rapport au maïs importé permet de maintenir l'argument de la « sécurité alimentaire » en termes de qualité, mais est-ce suffisant ? Dans les conditions du cas que nous venons d'étudier, tout semble indiquer que l'explication de l'insistance sur la culture du maïs par son propre travail soit à chercher dans un autre ordre : celui de la signification du travail à son propre compte, appliqué à la culture du maïs, travail marqué d'une forte charge symbolique et effectué en partie collectivement sous une forme ritualisée et basée sur la réciprocité (l'offrande et le repas de *mano vuelta*), donc véhicule d'une sociabilité particulière. En même temps, le maintien de ces réseaux sociaux est un gage de sécurité.

Ce premier exemple d'unité domestique correspondait à la catégorie la plus largement représentée dans la communauté : celle des propriétaires « minifundistes », louant des terres pour cultiver du maïs, travaillant occasionnellement comme journalier et dépendant des aides sociales ou éventuellement de revenus issus de la migration des fils.

Il convient, avant d'arrêter un jugement sur l'hypothèse d'une « logique de circuit » orientant l'économie paysanne, d'étudier aussi les cas correspondant aux catégories minoritaires possédant plus d'un hectare et/ou ayant accès à d'importants revenus non-agricoles au sein même du village.

Lipuntahuaca, cas n°2. Petits commerçants-paysans.

Bardomiano et Rosa habitent une grande maison en ciment, aux portes en fer avec des vitres, ce qui est tout à fait exceptionnel pour une famille totonaque (en 2000-2002 seulement deux autres familles totonaques de la communauté habitent dans des conditions semblables). Ils y ont un four à pain. Le grand toit-terrasse est idéal pour sécher les grains de café et de poivre. Leur demeure se situe juste au-dessus du centre de la communauté, les habitations voisines sont des huttes en planches, non loin de la chapelle qui fut construite sur un terrain que le grand-père de Rosa avait donné à la communauté à cet effet.

Bardomiano a 47 ans et Rosa 46. Bardomiano travaille sa *milpa*, son café, il s'engage occasionnellement comme journalier et il aide sa femme à cuire du pain destiné à la vente. Rosa prépare la pâte et vend les petits pains sucrés, typiques de la Sierra, dont on fait surtout une grande consommation pendant les fêtes. Elle prépare et vend aussi des sirops à base de plantes, dits « traditionnels » (en fait ses connaissances ont en grandes parties été acquises lors d'une formation de « médecine traditionnelle » organisée par l'INI).

Le ménage compte cinq membres, les parents et leurs deux filles de 5 et 20 ans et leur fils de 15 ans. Ce dernier vient de terminer la *secundaria* et est parti à Puebla pour y travailler un an, la fille aînée vient de terminer la *preparatoria* et s'apprête aussi à travailler à Puebla dans une usine textile. Là encore, il s'agit d'une unité domestique nucléaire en fin d'expansion.

Au cours de l'année 2000, le fils a donc passé la première moitié de l'année au sein du foyer paternel, la fille les premiers trois quart. Etant donné que Rosa génère aussi des revenus, le rapport travailleurs-consommateurs a été de 2/5 voire 3/5 pendant la première moitié de l'année, puis de 2/4 et passera enfin à 2/3 avec la migration de la fille aînée. Ici se présente tout le problème de la prise en compte du travail salarié temporaire des fils non mariés : ceux-ci ne comptent plus comme consommateurs à part entière dans la maisonnée, mais il faut dans la mesure du possible intégrer dans le revenu global du ménage les parts de salaires qu'ils ramènent de la ville lors de leurs visites.

Bardomiano possède un hectare de *milpa* et un quart d'hectare de café. Pour le café, il dispose de sa propre *despulpadora* et sèche le grain sur le toit-terrasse de sa maison. Devant celle-ci, Rosa cultive un herbier-potager, le reste du *sitio* est occupé par les caféiers sous futaie avec association de cultures. La caféière est composée de 22 espèces utiles au moins : 13 espèces comestibles cultivées ou sylvestres (café, poivre, avocat, cannelle, chayotte, goyave, oranges, mandarines, citron vert, trois espèces d'herbes sylvestres comestibles), 7 plantes médicinales, deux espèces utiles à divers titres et deux espèces combustibles. L'herbier compte 15 espèces comestibles ou médicinales. La *milpa*, outre le maïs et le haricot compte 7 espèces utiles (dont 4 espèces comestibles, une espèce médicinale), soit en tout 9 espèces utiles.

Tableau 27. Les plantes utiles et leur distribution dans les différents terrains, cas n°2.

Types de terrains : Milpa : *Katisknan* (terre-gravier) ; Sitio (caféière et jardin potager) : *Katisknan* (terre-gravier)

Cultigènes à usage alimentaire

Nom vernaculaire	Nom courant en Français ou Espagnol local en italique	Identification botanique	Lieux d'occurrence
'acelga'	<i>acelga</i>	<i>Beta vulgaris</i>	jardin potager
asiwit	goyavier	<i>Psidium guajava</i>	caféière
coyulis atawakat	amarante	<i>Amaranthus sp.</i>	jardin potager
chuta	<i>piñón</i>	<i>Jathropha curcas</i>	caféière
kapen	café	<i>Coffea arabica</i>	caféière
kaxla lhkakgni	menthe (<i>hierba buena</i>)	<i>Mentha arvensis</i>	jardin potager
kgatsasna	<i>cebollina</i>	<i>Allium neapolitanum</i>	jardin potager
kulanto	coriandre (<i>cilantro</i>)	<i>Eryngium foetidum</i>	jardin potager
kuxi	maïs	<i>Zea mays</i>	milpa
lalhni	<i>gasparo</i>	<i>Erythrina caribaea</i>	caféière
laxux	oranger	<i>Citrus aurantium, Cit. sinensis</i>	caféière
'lechuga'	<i>lechuga orejona</i>	<i>Lactuca sp.</i>	jardin potager
lhpu	<i>pagua</i>	<i>Persea Schiedeana</i>	caféière
maklhukun	chayotte	<i>Sechium edule</i>	caféière
mandarina	mandarinier	<i>Citrus reticulata</i>	caféière
manta	patate douce (<i>camote</i>)	<i>Ipomea Batatas</i>	caféière
pakglhcha	tomate (<i>jitomate</i>)	<i>Lycopersicon lycopersicum</i>	jardin potager
pin	piment (<i>chiltepin</i>)	<i>Capsicum annuum</i>	jardin potager
puksnankaká	<i>papaloquelite</i>	<i>Porophyllum ruderale</i>	jardin potager
stapu	haricot	<i>Phaseolus vulgaris</i>	milpa
tamat	<i>tomate cascara</i>	<i>Physalis aequata</i>	jardin potager
ukum	poivre	<i>Pimenta dioica</i>	caféière
xukut	citron	<i>Citrus aurantiifolia</i>	caféière

Plantes comestibles non cultivées favorisées et/ou sylvestres

chikichi	<i>papatla</i>	<i>Heliconia schiedeana</i>	caféière
kalthunit	<i>quintonil</i>	<i>Amaranthus hybridus</i>	jardin potager
kgá'kgni	<i>mala mujer</i>	<i>Urtica chamaedryoides</i>	milpa
mujut	<i>capulin morado</i>	<i>Conostegia xalapensis</i>	milpa
mustulut	<i>hierba mora</i>	<i>Solanum americanum</i>	jardin potager
		<i>Solanum nigrum</i>	
paxni kaká	<i>barbaron</i>	<i>Xanthosoma robustum</i>	milpa
xkotnan kaká	<i>oseille, lengua de torro</i>	<i>Rumex crispus</i>	jardin potager

Plantes médicinales

akglhtantulunkx	<i>tochumutillo</i>	<i>Hamelia patens</i>	milpa
hortensia	hortensia	<i>Hydrangea macrophylla</i>	caféière
jinana	<i>omequelite</i>	<i>Piper auritum</i>	caféière
kalhpuxum	oeillets d'Inde	<i>Tagetes erecta</i>	caféière
kapsni xanat	bougainvillier	<i>Bougainvillea glabra</i>	caféière
lhkakgna	<i>epazote</i>	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	jardin potager
pekua tuwan	<i>maltanzin</i>	<i>Satureja brownei</i>	jardin potager
pulhluku	<i>hoja santa</i>	<i>Eupatorium morifolium</i>	caféière
pulhnankiwi	<i>palo de grado ou palo de sangre</i>	<i>Croton draco</i>	caféière
tokgxiwa	<i>sauco</i>	<i>Sambucus mexicana</i>	caféière
sinaxkiwi	<i>tinajillo</i>	<i>Trichilia havanensis</i>	caféière
xmakgwa'un (Zoz.)	basilic (<i>albahaca</i>)	<i>Ocimum basilicum</i>	jardin potager
xpipilekg kiwi	<i>pata de vaca</i>	<i>Bauhinia divaricata</i>	caféière

Espèces ligneuses (bois de construction, bois de feu)

kalam	<i>chalahuite</i>	<i>Inga jinicuil, Inga pavoniana</i>	caféière
xunik	<i>Jonote blanco</i>	<i>Heliocarpus donell-smithii</i>	caféière et milpa
	<i>Jonote rojo</i>	<i>Heliocarpus appendiculatus</i>	

Autres plantes utiles

kujula lilhtampan pawas	<i>totomoxtillo</i> <i>tepejilote</i> igname, <i>papa de monte</i> ou <i>cimarrona</i>	<i>Myriocarpa longipes</i> <i>Chamaedora oblongata</i> <i>Dioscorea bulbifera</i>	caféière et milpa caféière milpa
-------------------------------	--	---	--

Premier cycle de maïs (janvier-juillet 2000).

Au vu de la baisse des prix du grain aromatique, Bardomiano a coupé un demi-hectare de café pour le remplacer par de la *milpa* pour atteindre ainsi un hectare de maïs : ceci afin de recevoir la subvention aux producteurs de maïs du programme fédéral *Procampo*, soit 714 pesos par hectare et par récolte (subvention réservée au propriétaire du terrain). Il paie un *ayudante*, un journalier, pour semer son maïs et sarcler la *milpa*, « à la tâche » (*a la tarea*) soit 800 pesos l'hectare, pour le semis, et 700 pour l'essartage. De même que dans le cafetal, il n'utilise pas de fertilisant ni d'autres intrants chimiques dans la *milpa* et effectue deux semis à l'année (le terrain venant d'être défriché est assez fertile par lui-même). Pour le cycle sec il a récolté environ 25 sacs (*costales*), soit 1000 kg.

Le coût d'embauche des aides salariés est en partie couvert par la subvention agricole de *Procampo*. Ainsi, dans ce cas où le paysan est propriétaire du terrain cultivé, la production s'avère assez rentable, même sans la subvention : le bilan est positif de 600 pesos. En soustrayant le nombre de journées travaillées dans la *milpa* (25), ce bilan resterait cependant faiblement négatif (-25\$) sans la subvention. Celle-ci rend donc fort rentable la culture de maïs si l'on fait abstraction du travail de Bardomiano (+1314\$, voire tableau ci-dessous).

Tableau 28. Première récolte de maïs, cas n°2, Cycle sec, janvier-août 2000

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Récolte : 1000 kg (sur 1 ha).	2100 \$
Loyer : 0	0
Repas de mano vuelta : non	0
Aides payés :	- 1500
Fertilisant	0
Subvention Procampo	714
Bilan (hors travail familial)	+ 1314 (600 sans subvention)
Journées travaillées dans la milpa : 25	- 625

Second cycle de maïs (juillet 2000 – janvier 2001).

Lors du cycle humide, Bardomiano n'a cultivé qu'un demi-hectare, le travail de semailles et de désherbage est également effectué par des aides payés « à la tâche ». Cette fois, il lui a paru utile d'appliquer un fertilisant. Il reçoit encore 357 pesos de *Procampo*.

Concernant les autres activités de l'unité domestique, le fils est parti travailler dans une usine à Puebla, à partir du mois d'août, sa soeur aînée le suivra deux mois plus tard. Donc, d'une part le nombre de consommateurs dans le ménage baisse progressivement de 5 à 3, mais d'autre part Bardomiano achète deux porcs. Au total **la consommation de maïs du ménage, élevage porcin inclus, augmente.**

**Tableau 29. Seconde récolte de maïs, cas n°2.
Cycle humide juillet 2000 – janvier 2001.**

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Récolte : 600 Kg. (sur 0,5 ha).	1260 \$
Loyer : 0	0
Repas de mano vuelta : non	0
Aides payés :	- 1000
Fertilisant	- 60
Subvention Procampo	357
Bilan (hors travail familial)	+ 557 (200 sans subvention)
Journées travaillées dans la milpa : 25	- 625

Bardomiano dit acheter peu de maïs, mais quand il le fait c'est à raison de « 400 kg une à deux fois à l'année », car il doit alimenter les deux porcs et plusieurs poules et dindons. En fait, si la consommation humaine baisse de près de 1000 kg pour le premier cycle à 680 pour le second, sachant qu'un porc consomme en moyenne 3 kg de maïs par jour, il convient de rajouter 1080 kg pendant cette deuxième moitié du cycle annuel. Sur l'ensemble la consommation augmente pour arriver à 1760 kg. En tout, il faut près de 2750 kg de maïs à ce ménage sur l'ensemble de l'année. Les deux récoltes donnant en tout 1600 kg, il manque 1150 kg que le ménage doit acheter, ce qui ne pose pas de problème majeur, vu l'importance des autres sources de revenus (voir tableau ci-dessous).

Tableau 30. Principaux revenus à l'année, cas n°2 Lipuntahuaca, cycle 2000.

Activité ou revenu	Valeur ou équivalent	Proportion de somme des revenus
Subventions Procampo	1071 \$	5,6%
Café : 4-5 quint., environ 250 kg	1600 \$	8,4%
Poivre : 48 kg secs (24\$/kg)	1152 \$	6,2 %
Travail journalier personnel	Non évalué	
Vente de pains (375 \$ / semaine moins coûts de production) : 1000 \$ /mois	12 000 \$	63,3 %
Vente de sirops	500 \$	2,6%
Envois de parts de salaires des fils	1000 \$	5,3%
Progresa	1620 \$	8 ,6%
Total estimé	18 943 \$	100%
Total des récoltes maïs : 1600kg (valeur 3360\$) Coût de production : 2560 \$ (hors subvention) (Achat nécessaire : 1150 kg : 2414 \$)	bilan +800 \$	4,2 %
Achat de maïs	2414 \$	12,7%

Revenus après achat de maïs	16 529 \$	
-----------------------------	-----------	--

Remarquons que la consommation humaine de maïs de cette unité domestique, soit 1670 kg, est pratiquement couverte par sa propre production. Un hectare de *milpa*, dont la moitié est cultivée deux fois, pourrait donc pratiquement suffire à l'alimentation d'un ménage de taille moyenne. Ainsi, en incluant l'achat d'aliments nécessaire à l'élevage des porcs, le ménage ne dépense que 12,7 % de ses revenus pour l'achat de maïs. Notons cependant que les rendements actuels de la *milpa* de Bardomiano sont sans doute relativement élevés car il vient de semer sur un demi-hectare préalablement cultivé de café. Cette surface était donc boisée et possède actuellement une bonne couche d'humus, ce pour quoi Bardomiano n'utilise pas d'engrais sur ce terrain, mais ces rendements baisseront rapidement.

Enfin, pour reprendre l'argumentation exposée dans le cas précédent, on remarque que le salaire qui pourrait être obtenu en travaillant comme journalier le même nombre de journées que celles passées au travail du maïs (soit autour de 25 ici, vu que Bardomiano paie des aides pour le désherbage) est supérieur à la valeur nette de la récolte de maïs. Cela reste vrai, pour ce qui est de la seconde récolte, même lorsqu'on rajoute l'aide touchée au titre de la subvention Procampo ; toujours en incluant celle-ci, le bilan n'est que légèrement positif en faveur de la culture de maïs lors de la première récolte.

Quant au café, au cours de la récolte 1999-2000, Bardomiano a récolté 4 à 5 *quintales* (environ 250 kg) qu'il a vendus à 8 pesos par kilo, soit un revenu de 2000 pesos. Par ailleurs la récolte de 120 kg de poivre, soit 48 kg une fois séché lui a rapporté 1152 \$, car il a eu la prudence de vendre à prix fixe avant la chute du prix du poivre (de 25 à 8 pesos le kilo).

Bardomiano travaille par ailleurs occasionnellement comme aide-maçon à Lipuntahuaca même. En somme, rien qu'en mentionnant ses activités et revenus, nous voyons que la famille n'a pas de difficultés pour assurer l'achat du maïs manquant, ni pour le reste de l'alimentation. Comme le montre le tableau ci-dessous l'unité domestique correspond à un ménage paysan pluriactif, qui génère un revenu important par la production hebdomadaire de 750 petits pains et la vente de médicaments élaborés à partir d'herbes, sans compter l'allocation sociale de Progresa ni les aides éventuelles envoyés par les fils aînés travaillant en ville.

Tableau 31. Récapitulatif, ménage n°2, Lipuntahuaca.

Taille de l'unité domestique :	5 membres
Propriété :	1,25 hectares
Revenu principal :	Vente de pain (épouse)

Cultures et équipement :	1 ha de maïs en polyculture (0,25 ha de haricot) + Procampo 0,25 ha de café avec équipement 2 plants de poivre.
Mode de culture :	Une seule espèce de maïs, une récolte sur deux sans engrais. Aides payés pour semis et désherbages.
Elevage :	Volaille et deux porcs
Travail journalier :	Occasionnel
Migration :	1 fils et 1 fille pour un an à Puebla (ouvriers)
Diversité botanique	48 espèces (importance usage médicinal)
Autres activités économiques ou revenus :	Vente médicaments à base de plantes, Progresa

Il convient cependant de souligner que Bardomiano et Rosa ont une grande dette à payer en raison de la construction de leur nouvelle maison et d'un usage indu des ressources financières d'une coopérative de femmes artisanes dont Rosa était la responsable (les deux sont sans doute liés). Nous pouvons cependant conclure que cette famille, tout en présentant un exemple-type de pluriactivité paysanne, est déjà entrée dans une dynamique d'accumulation. Mais une analyse plus détaillée prenant aussi en compte les normes sociales pourrait nous amener à une évaluation plus contrastée. En effet, dans la culture totonaque, ce sont presque toujours les femmes qui sont responsables du budget familial. Ce relatif pouvoir économique de l'épouse est renforcé par le fait que celle-ci peut posséder sa propre propriété ou son propre commerce. C'est le cas de Rosa qui apparaît comme une petite commerçante gérant ses propres affaires et qui, en fait, est propriétaire de la moitié de l'hectare de *milpa* travaillé par son époux. Là encore, il s'agit d'un cas à part, puisqu'il est exceptionnel qu'un terrain en possession de l'épouse soit cultivé.

C'est seulement au niveau du revenu des activités de l'un et de l'autre que le couple conjoint ses efforts pour faire face aux dépenses de la famille. Bien que Rosa remplisse aussi partiellement les fonctions de transformation des produits agricoles dans la sphère de la cuisine, on peut dire que ses activités sont extérieures à l'économie agricole, cette sphère étant plus spécifiquement celle de Bardomiano. Dans ce cas de pluriactivité paysanne, l'accumulation s'opèrerait du côté féminin et la logique de circuit prévaudrait encore partiellement dans la sphère masculine du travail. Dans l'ensemble cependant ce ménage s'inscrit bien dans une dynamique d'accumulation, renforcée par la migration urbaine des fils. L'année suivant le cycle productif étudié ici, Bardomiano s'est engagé dans des activités politiques et est devenu secrétaire d'un des partis d'opposition au niveau du municipale, ce qui lui a donné un salaire additionnel : le ménage a construit un véritable four à pain (jusqu'à ce moment seule une gazinière était employée) et acheté une télévision et même un ordinateur pour le travail de secrétariat. Alors que le fils alterne les migrations temporaires et la participation aux travaux agricoles et de boulangerie, la fille est revenue semble-t-il définitivement de la ville pour aider

ses parents, qui vivent certes dans une situation fort aisée par rapport à la moyenne des ménages du village.

Par ailleurs, en ce qui concerne le travail de la *milpa*, il est notable que cette catégorie de ménages « accumulateurs » s'inscrive hors du système de la *mano vuelta* et affiche une préférence pour l'emploi de salariés. Au-delà d'un certain seuil de revenus, la sécurité via l'insertion dans des réseaux de sociabilité semble représenter pour Bardomiano un coût que les services qu'elle procure ne justifient plus.

Cette accumulation, certes admirée par leurs voisins, fait aussi l'objet de nombreuses critiques. Aussi Rosa multiplie-t-elle ses soutiens aux activités religieuses de la communauté (elle organise une fête de *mayordomia* pour la Vierge de la chapelle du **Kgoyoma Chuchut**, cofinance une des nouvelles croix érigée lors de la fête de la Sainte-Croix), dans ce qui semble être un effort pour maintenir sa position de respectabilité malgré les critiques sans doute justifiées concernant l'appropriation de fonds issus de l'ancienne coopérative d'artisans. Inversement, lorsque Rosa souffrait pendant plusieurs mois de maux de tête sans pouvoir y trouver de remède, Bardomiano insinuait qu'il pouvait s'agir d'un mauvais sort résultant de la jalousie de certains.

Je reviendrai sur cet exemple, révélateur d'une « l'économie morale » (selon l'expression de James Scott, mais dans un sens négatif) de la communauté dans le chapitre concernant la reproduction sociale (chapitre 9).

Cas n°3. Journaliers-migrants

Le troisième cas est celui d'une famille ne possédant qu'un quart d'hectare, dédié au café sous futaie, dont plusieurs membres travaillent comme journaliers à temps complet ou ont recours à la migration temporaire. Le cas est particulièrement intéressant pour sa complexité, car il s'agit d'une unité domestique étendue réunissant deux familles nucléaires sous le toit commun des parents des deux chefs de famille. Mais, s'agit-il d'une famille étendue fonctionnant comme une seule unité domestique de production, ou de deux unités de production partageant la même demeure et une partie des ressources ? Plusieurs éléments, notamment la gestion séparée des revenus me conduisent à opter pour la seconde hypothèse. L'analyse sera donc limitée à l'un des deux ménages tout en le situant dans le contexte de la famille étendue.

Pasion (ou Bonifacio en espagnol) a 43 ans, sa femme 39. Ils ont 5 enfants (un enfant est mort en bas âge), un fils et quatre filles. Le fils aîné a 19 ans et travaille à Puebla, une fille de 17 ans s'est mariée (et ne fait plus partie de l'unité domestique), trois filles (6, 11 et 16 ans) vivent avec leurs parents. Les deux plus jeunes vont à l'école, la plus grande aide sa mère dans les

activités du foyer. Le rapport travailleurs-consommateurs de deux sur sept (2 : 7) est donc peu favorable.

Ils partagent la demeure, une grande hutte en planches, avec la famille du frère de Pasion et leur mère dont ils s'occupent tous les deux (soit en tout 13 habitants). Il n'y a pas de terrasse (*asoladera*) permettant de sécher les grains de café et de poivre.

Pasion, qui ne possède qu'un quart d'hectare de café sur le *sitio* (terrain autour de l'habitation), n'a pas d'idée précise de la quantité de café qu'il récolte car il le vend petit à petit au moment de la récolte vert ou en en *bola* (c'est-à-dire les cerises séchées sur le caféier) et donc au prix minimal, à 1,5 pesos le kilo. Cette forme de vente sans « retenue » du produit pour attendre un prix plus favorable et sans la première étape de transformation préalable du grain (dépulpage et séchage) révèle le besoin économique dans lequel il se trouve (correspondant à la « vente par nécessité », telle que la décrit Badhuri, 1983). Sur ce même terrain, Pasion produit aussi du poivre (trois arbres). Sa dernière récolte ne fut que de 40 kilos, vendus également verts, à 3 pesos par kilo, ce qui représente un revenu minime (là encore il y a « vente par nécessité », puisqu'il conviendrait de sécher les grains pour obtenir un revenu prix plus élevé).

Le cas de Pasion correspond en fait totalement à la catégorie de journalier permanent. Il ne loue pas de terres pour cultiver le maïs « car c'est trop cher » dit-il (cependant en 2002 il se décidera finalement à louer un terrain). Il travaille donc en permanence en tant que journalier pour un salaire variant entre 20 et 35 pesos la journée, une partie de l'année en dehors de Huehuetla. Au moment de l'enquête, il était parti pour deux mois dans la région de Guadalajara où il se louait comme journalier agricole, payé 50 pesos par jour.

Tableau 32. Principaux revenus dans l'année, cas n°3, Lipuntahuaca, cycle 2000.

Activité ou revenu	Valeur	Proportion par rapport à la somme des revenus
Café : vente par à coups (estimation : 100 kg)	300 \$	2,9 %
Poivre : 40 kg sec	+ 120 \$	1,1 %
Travail journalier à Huehuetla (3 semaines/mois pendant 10 mois)	+ 3750 \$	35,7 %
Travail en migration (2 mois)	+ 2400 \$	22,9 %
Envois parts de salaires du fils (estimation)	+2000 \$	19 %
Progresa (320 bimensuels)	+ 1920 \$	18,3 %
Total estimé	10 490 \$	100 %
Achat de maïs (2365 kg)	- 4967 \$	47,3%
Revenus après achat du maïs	5 523 \$	

La subsistance de la famille repose donc essentiellement sur le travail salarié en tant que journalier sur place (36 %) ou en migration à (42 % accumulés entre le travail du père et du fils). Une fois de plus nous constatons l'importance de la contribution monétaire de l'allocation sociale *Progresa* dans le budget familial (plus de 18 %). **Près de la moitié du revenu total (47 %)** est nécessaire à l'achat du maïs. Ainsi, le seul revenu du travail journalier du chef de famille ne suffit pas à couvrir l'achat du maïs nécessaire. Et ce revenu combiné avec la subvention *Progresa* suffit tout juste à couvrir ce besoin fondamental. On comprend la nécessité pour Pasion de travailler comme journalier agricole temporaire dans le nord du pays, au-delà des apports éventuels du fils parti travailler à Puebla.

Le tableau ci-dessus ne donne qu'un aperçu incomplet, parce que basé sur des critères purement monétaires, des stratégies de reproduction. Il n'inclut pas, en effet, d'autres éléments importants mais difficilement évaluable, comme les stratégies de réseaux sociaux (réciprocité, entraide, clientélisme) qui contribuent aussi à la reproduction de l'unité domestique (Flores Hernández 2000). Dans ce registre une autre catégorie est celle des stratégies d'usage des ressources naturelles. En effet, bien que Pasion ne dispose que d'un quart d'hectare, 51 plantes utiles ont pu être enregistrées sur son terrain (tableau 33 ci-dessous), dont 26 plantes comestibles (cultivées et sylvestres), 14 plantes médicinales, 5 espèces combustibles et 6 autres espèces utiles.

Tableau 33. Liste de cultigènes et plantes utiles, caféière et sitio cas N°3.

Terrain : fluvisol (*kakukujni*) et terre noire (*tsistakga tiyat*)

Nom vernaculaire	Nom courant	Identification botanique
Cultigènes à usage alimentaire		
chuta kapen kaxla lhkakgni kawin ko' chkgawi kukuta lalhni laxux mandarina mangux 'papaya' pin puksnankaká sekgna ukum xanat	<i>piñón</i> café menthe <i>platano blanco</i> manioc (<i>yuca</i>) avocatier <i>gasparo</i> oranger mandarinier manguier papayer piment (<i>chiltepin</i>) <i>papaloquelite</i> bananier (<i>platano</i>) poivre vanille	<i>Jathropa curcas</i> <i>Coffea arabica</i> <i>Mentha arvensis</i> <i>Musa acuminata</i> var. <i>Manihot esculenta</i> <i>Persea americana</i> <i>Erythrina caribaea</i> <i>Citrus aurantium, Citrus sinensis</i> <i>Citrus reticulata</i> <i>Mangifera indica</i> <i>Carica papaya</i> <i>Capsicum annum</i> <i>Porophyllum ruderale</i> <i>Musa acuminata</i> <i>Pimenta dioica</i> <i>Vanilla planifolia</i>
Plantes comestibles non cultivées favorisées et/ou sylvestres		
akalukut chikichi kga'kgni kgantsililh mujut mustulut talaxka xkgotnan kaká xkijit xkutna	<i>equizote</i> <i>papatla</i> <i>mala mujer</i> ? <i>capulin morado</i> <i>hierba mora</i> <i>talaxquillas</i> oseille <i>mizonle</i> ou <i>tapicon</i> <i>xocoyole</i>	<i>Yucca aloifolia</i> <i>Heliconia schiedeana</i> <i>Urtica chamaedryoides</i> ? <i>Conostegia xalapensis</i> <i>Solanum nigrum</i> <i>Inga paterno</i> <i>Rumex crispus</i> <i>Renealmia alpinia</i> <i>Begonia</i> sp.
Plantes médicinales		
akglhtantulunkx chiwixi tuwan 'hortensia' jinana kapsni xanat lhkakgna limanin pasma xanat pini mayak pulhluku pulhnankiwi sinaxkiwi tokgxiwa xpipilekg kiwi	<i>tochumutillo</i> , ? hortensia <i>omequelite</i> bougainvillier <i>epazote</i> <i>muitle</i> immortelle ? <i>hoja santa</i> <i>palo de grado</i> <i>tinajillo</i> <i>sauco</i> <i>pata de vaca</i>	<i>Hamelia patens</i> ? <i>Hydrangea macrophylla</i> <i>Piper auritum</i> <i>Bougainvillea glabra</i> <i>Chenopodium ambrosioides</i> <i>Justicia spicigera</i> <i>Gomphrena globosa</i> ? <i>Eupatorium morifolium</i> <i>Croton draco</i> <i>Trichilia havanensis</i> <i>Sambucus mexicana</i> <i>Bauhinia divaricata</i>
Espèces ligneuses (bois de construction, bois de feu)		
kalam matlhuk puksnankiwi xkgoyutkiwi xunik	<i>chalahuite</i> bambou (<i>tarro, bambu</i>) <i>cedro</i> <i>carboncillo</i> Jonote blanco Jonote rojo	<i>Inga jinicuil, Inga pavoniana</i> <i>Guadua amplexifolia</i> <i>Cedrela odorata</i> <i>Persea</i> sp. <i>Heliocarpus donell-smithii</i> <i>Heliocarpus appendiculatus</i>
Autres plantes utiles		
kalapux kujula lilhtampan panamak pawas	<i>floripondio</i> <i>totomoxtillo</i> <i>tepejilote</i> coton igname, <i>papa de monte</i> (aliment porcs)	<i>Brugmansia sanguinea</i> <i>Myriocarpa longipes</i> <i>Chamaedora oblongata</i> <i>Gossypium barbadense</i> <i>Dioscorea bulbifera</i>

Parmi les espèces comestibles mentionnons l'avocat, les *papas de monte*, le manioc, les bananes, les piments, l'ananas, les pignons, l'oranger, les mangues, et 14 *quelites* ou autres plantes comestibles. Cette diversité représente clairement un apport substantiel à l'alimentation familiale, pour le moins qualitatif (sur le plan nutritionnel) bien qu'aucune de ces espèces ne soit cultivée en grandes quantités.

Nous remarquons donc dans le cas de la famille de Pasion que, bien qu'elle ne dispose que d'un terrain réduit, une forte diversité botanique y est entretenue, ce qui constitue un élément important du régime alimentaire et des stratégies de subsistance de la famille. Par ailleurs nous observons dans cette famille une pratique de conservation des ressources botaniques qui n'ont pour le moment plus de valeur commerciale : la vanille et le coton¹³⁸. Cette pratique est assez généralisée parmi les Totonagues de Huehuetla. Par exemple d'autres familles conservent plusieurs plants de *pita* (**lhkga'nit**), un type de sisal qui était cultivé pour ses fibres jusqu'aux années 1960.

Tableau 34. Récapitulatif, cas n°3, Lipuntahuaca, année 2000.

Taille de l'unité domestique :	5 membres (6 avec mère chef de famille)
Propriété :	0,25 hectare
Revenu principal :	Travail journalier, migration et Progresa
Cultures et équipement :	Ne cultive pas de milpa 0,25 ha de café, 3 plants de poivre. Pas d'équipement pour le café.
Travail journalier :	Régulier
Migration :	Chef de famille : deux mois à Guadalajara (travailleur agricole) 1 fils pour un an à Puebla (ouvrier).
Diversité botanique	44 espèces conservation de différentes cultures commerciales : vanille, coton ...
Autres activités économiques :	Pas d'autre activité

L'année, suivante, une fois son fils revenu, Pasion a décidé de louer un demi-hectare auprès de son voisin afin de semer du maïs. Cette décision est liée à deux causes, d'une part la plus grande disponibilité en main d'œuvre familiale avec le retour du fils, d'autre part la crise des prix du café. Celle-ci rend plus étroit le marché du travail journalier (les petits producteurs n'embauchent plus d'aides, vu le prix trop bas du café).

¹³⁸ Au moment de l'enquête, un regain d'intérêt pour la vanille était cependant perceptible, trois producteurs de la communauté de Lipuntahuaca ayant même commercialisé une petite récolte de vanille auprès d'acheteurs veracruzains.

Cas N°4 : Propriétaire petit éleveur.

Dans la sélection initiale de ménages auprès desquels j'effectuais des visites régulières, il manquait le cas d'un propriétaire de plus de deux hectares. En effet, à la différence de ce qui se passait avec les ménages entrant dans la moyenne, il s'est avéré assez difficile d'établir un contact de confiance avec les quelques cas correspondant à cette catégorie. L'attitude réservée de ces chefs de ménages, outre les éventuels soupçons à l'égard du rôle de l'enquêteur, révèle sans doute une certaine réticence à dévoiler le détail de leurs biens, notamment fonciers¹³⁹.

Heureusement, Don Salvador, voisin de Don Miguel (cas n°1), s'il n'a pas poussé l'hospitalité jusqu'à m'inviter à séjourner chez lui, m'a permis de participer aux travaux dans sa *milpa* et a répondu à mes questions au cours de visites répétées. Ce ménage illustratif de la frange supérieure de la structure agraire de Lipuntahuaca n'ayant été contacté que tardivement, je ne dispose pas d'informations exactes sur le premier semestre de l'année 2000.

Don Salvador (**Xalhtulh** en totonaque) a soixante ans, son épouse est décédée depuis plusieurs années. Il a quatre enfants, deux filles et deux fils. Ces derniers se sont installés à Puebla après leurs études, l'un est ingénieur, l'autre ouvrier. Ils se sont détachés de la communauté, ne viennent qu'exceptionnellement en visite pour la Toussaint (ou plus exactement la Fête des Morts) ou les fêtes pascales et n'envoient guère d'argent à leur père. Une des filles s'est mariée et vit dans la maison d'à côté. Il s'agit donc d'un cas contraire à la règle de patrilocalité : son gendre n'ayant pas de terrain sur lequel construire la demeure du nouveau ménage, Salvador a donné le *sitio* (l'emplacement de la maison) à sa fille. En effet, c'est le privilège de ceux qui possèdent assez de terres de pouvoir ainsi « clientéliser » leur gendre par rapport aux perspectives d'héritage, d'autant plus que, dans ce cas précis, les fils sont déjà dans une logique de sortie ou de rupture par rapport à l'unité domestique paternelle.

L'autre fille vit avec son père et l'aide aux tâches ménagères, ainsi qu'un petit-fils, adolescent, qui aide aux champs et travaille aussi comme muletier avec le cheval de Don Salvador. Ils sont donc trois à former le ménage (rapport producteurs-consommateurs : 2/3), et l'unité domestique a largement entamé sa phase de fission, voire de remplacement. Ils habitent une maison en pierre au toit de tuiles, au sol en partie recouvert de mortier, le type de demeure construite par les plus aisés du village au cours des années 1930-1960.

¹³⁹ Notons à ce titre que les jugements du voisinage et de la communauté sont plus marqués de jalousie à l'égard de ceux qui sont propriétaires de grands terrains qu'à l'égard de ceux qui affichent une certaine accumulation en construisant une maison en neuf ou en s'achetant des « appareils de la ville » (ventilateur, télévision, frigo ...). Comme le souligne Dumont: « Dans les sociétés traditionnelles en général, la richesse immobilière est nettement distinguée de la richesse mobilière [...] En effet, les droits sur la terre sont imbriqués dans l'organisation sociale : les droits supérieurs sur la terre accompagnent le pouvoir sur les hommes » (Dumont, 1977: 14) .

Salvador possède encore 5 hectares après en avoir laissé un à son gendre. Son père possédait une vingtaine d'hectares, qui ont été répartis non seulement entre lui et son frère, mais aussi entre plusieurs fils adoptifs. Il cultivait plusieurs hectares de canne à sucre et possédait une douzaine de vaches. Cet élevage a cependant été décimé en quelques années, apparemment en raison d'une maladie, que Don Salvador explique comme le résultat d'un sort jeté par un *hechicero* à la solde d'une famille nahua qui avait essayé de s'installer sur leurs terres (ce qui constitue un exemple des tensions causées par l'arrivée de quelques familles nahua dans la communauté au cours des années 1950).

Don Salvador cultive deux hectares de *milpa*, fait paître ses deux vaches restantes sur deux autres hectares et cultive le café sur un autre hectare autour de sa maison. Ses deux hectares de milpa sont répartis sur deux terrains, l'un en contrebas dans le vallon du **Kgoyoma chuchut**, au pied de la montagne **Cruz Sipi** et l'autre en hauteur sur la pente sud du Cruz Sipi (voir carte 9). Le terrain bas, plus humide, est cultivé chaque année pendant le cycle sec **xalak chichini'** (janvier-juillet), tandis que le terrain haut, plus en pente, plus sec et exposé directement au sud, est cultivé pendant le cycle humide **xapustakgna** (juillet-janvier). Don Salvador, possédant suffisamment de terres, répartit donc ses risques en fonction de l'orientation des versants et des étages écologiques les plus adaptés à chaque cycle, une stratégie d'ailleurs assez commune aussi parmi ceux qui louent des terrains : les paysans qui louent deux terrains distincts au cours de l'année le font avec un souci d'adaptation aux conditions d'humidité et d'ensoleillement de chaque période.

De même l'étendue et la diversité des terrains explique l'ample gamme de plantes utiles auxquelles a accès cette unité domestique (soit 59 plantes utiles, voir tableau ci-dessous).

Tableau 35. Les plantes utiles et leur distribution dans les différents terrains, cas n°4.

Cultigènes à usage alimentaire			
Nom vernaculaire	Nom courant en Français ou Espagnol local	Identification botanique	Lieux d'occurrence
asiwit	goyavier	<i>Psidium guajava</i>	pâturage
chuta	<i>piñón</i>	<i>Jathropha curcas</i>	caféière
jaka	<i>zapote mamey</i>	<i>Pouteria sapota</i>	caféière
kapen	café	<i>Coffea arabica</i>	caféière
kawin	<i>platano blanco</i>	<i>Musa acuminata</i> var.	caféière
kukuta	avocatier	<i>Persea americana</i>	caféière
kukutlilh	avocatier (<i>cocotil</i>)	<i>Persea schiedeana</i> var.	caféière
kuxi	maïs	<i>Zea mays</i>	milpa
lalhni	<i>gasparo</i>	<i>Erythrina caribaea</i>	caféière
laxux	oranger	<i>Citrus aurantium</i> ; <i>Cit. sinensis</i>	caféière
lhpu	<i>pagua</i>	<i>Persea Schiedeana</i>	caféière
limonix	<i>lima</i>	<i>Citrus aurantiifolia</i>	caféière
mandarina	mandarinier	<i>Citrus reticulata</i>	caféière
'melon'	melon	<i>Cucumis melo</i>	milpa basse
pija	<i>zapotillo</i>	<i>Couepia polyandra</i>	caféière
pin	piment (<i>chiltepin</i>)	<i>Capsicum annuum</i>	jardin potager
pilxku	pêcher	<i>Prunus persica</i>	caféière
'sandía'	pastèque	<i>Citrullus lanatus</i>	milpa basse
sekгна	bananier	<i>Musa acuminata</i>	caféière
tapala sekгна	banane rouge	<i>Musa sp.</i>	caféière
stapu	haricot	<i>Phaseolus vulgaris</i>	milpa basse
ukum	poivre	<i>Pimenta dioica</i>	caféière

Plantes comestibles non cultivées favorisées et/ou sylvestres

chapululh	<i>tomatillo</i>	<i>Physalis gracilis</i>	milpa haute
chikichi	<i>papatla</i>	<i>Heliconia schiedeana</i>	caféière
kga'kgni	<i>mala mujer</i>	<i>Urtica chamaedryoides</i>	milpa haute et pâturage
kilhtak	<i>pata de gallo</i>	<i>Tinantia erecta</i>	milpa haute
mujut	<i>capulin morado</i>	<i>Conostegia xalapensis</i>	pâturage
mustulut	<i>hierba mora</i>	<i>Solanum nigrum</i>	milpa basse
paxni kaká	<i>barbaron</i>	<i>Xanthosoma robustum</i>	pâturage
talaxka	<i>talaxquillas</i>	<i>Inga paterno</i>	pâturage
xkijit	<i>mizontle</i> ou <i>tapicon</i>	<i>Renalmia alpinia</i>	caféière

Plantes médicinales

akgachulhnu	?	?	caféière
akgIhtantulunkx	<i>tochumuttillo</i>	<i>Hamelia patens</i>	caféière
akgtzitipuskat	<i>vara negra</i>	<i>Solanum nudum</i>	caféière
jinana	<i>omequelite</i>	<i>Piper auritum</i>	caféière
kalhpuhum	oeillets d'Inde	<i>Tagetes erecta</i>	jardin
kapsni xanat	bougainvillier	<i>Bougainvillea glabra</i>	caféière
lhkagна	<i>epazote</i>	<i>Chenopodium ambrosioides</i>	jardin potager
pulhluku	<i>hoja santa</i>	<i>Eupatorium morifolium</i>	caféière
pulhnankiwi	<i>palo de grado</i> ou <i>palo de sangre</i>	<i>Croton draco</i>	pâturage
tokgxiwa	sureau mexicain, <i>sauco</i>	<i>Sambucus mexicana</i>	caféière
sinaxkiwi	<i>tinajillo</i>	<i>Trichilia havanensis</i>	pâturage

Espèces ligneuses (bois de construction, bois de feu)

kalam	<i>chalahuite</i>	<i>Inga jinicuil</i> , <i>Inga pavoniana</i>	caféière
kukat	chêne (<i>encino</i>)	<i>Quercus eleoides</i>	caféière
makgxuxut kiwi	noyer	<i>Wietenia macrophylla</i>	caféière
matlhuk	bambou	<i>Guadua amplexifolia</i>	caféière
puksnankiwi	<i>cedro</i>	<i>Cedrela odorata</i>	caféière
skgatin	<i>jobo</i>	<i>Spondias sp.</i>	caféière
xipa	<i>jobo</i>	<i>Spondias mombin</i>	caféière
xkgoyutkiwi	<i>carboncillo</i>	<i>Persea sp.</i>	caféière
xunik	<i>Jonote blanco</i>	<i>Heliocarpus donell-smithii</i>	caféière et milpa haute

	<i>Jonote rojo</i>	<i>Heliocarpus appendiculatus</i>	
--	--------------------	-----------------------------------	--

Autres plantes utiles

kalapux	<i>estropajo</i>	<i>Luffa aegytiaca</i>	jardin-caféière
kujula	<i>floripondio</i>	<i>Brugmansia sanguínea</i>	caféière
makgot	<i>totomoxtillo</i>	<i>Myriocarpa longipes</i>	milpas
lilhtampan	calebasse (<i>xicara</i>)	<i>Crescentia cujete</i>	jardin-caféière
pawas	<i>tepejilote</i>	<i>Chamaedora oblongata</i>	caféière
xkgatiyawat	igname (<i>papa de monte</i>)	<i>Dioscorea bulbifera</i>	milpa haute
	balisier (<i>papatilla</i>)	<i>Canna indica</i>	caféière

Types de terrains : Milpa basse : terre noire (*tsitsakga tiyat*), Milpa haute : terre gravier (*katsiksnan*)

Sitio (caféière et jardin potager) : terre noire (*tsitsakga tiyat*). Pâturage : idem.

Les récoltes de maïs

La récolte du cycle humide (**xapustakgna**) 2000-2001 a été particulièrement mauvaise (320 kg sur 0,75 ha) en raison d'un *ventarrón* (tempête de vent). Ainsi les coûts engagés pour payer le désherbage manuel à raison de 125 \$ par *cuartilla* (0,125 ha) dépassent largement la valeur de la récolte obtenue, comme le montre le tableau ci-dessous. Ce n'est que grâce à la subvention agricole pour les petits producteurs de maïs *Procampo* qu'il rentre dans ses frais (si, encore une fois, on ne comptabilise pas l'équivalent en salaire du travail familial, celui de Don Salvador et l'aide de son petit-fils). Les semailles se sont effectuées par l'échange de travail réciproque avec 10 aides (le salaire de ces aides payé par réciprocité n'est donc pas pris en compte dans les coûts de production).

Tableau 36. Récolte de maïs, cas n°4, Cycle humide juillet 2000-février 2001

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Maïs récolté : 320 kg	672 \$
Terrain 0,75 ha (soit 6 <i>cuartillas</i>)	Pas de loyer
Repas de mano vuelta	50
Travail des aides payés : 125\$ par <i>cuartilla</i>	750
Fertilisant	0
Bilan Valeur récolte moins coûts directs	- 128 \$
Subvention Procampo	+ 650 \$
Bilan final avec subvention	522 \$
Journées travaillées : 35	(875 \$)

Par contre, comme le montre le cas du cycle suivant (cycle sec de janvier à juillet 2001), lors d'une récolte normale, même en payant plusieurs aides à bon prix, Salvador rentre complètement dans ses frais et la valeur de la récolte dépasse même de loin celle du coût potentiel des journées de travail investies. Les semailles se sont encore faites par *mano vuelta*,

avec douze aides. Notons aussi que, nonobstant ses possibilités, Salvador n'achète pas d'engrais de synthèse. Par contre sa *milpa* est semée de *nescafé* (*Mucunu pruriens*), légumineuse prolifique qui sert d'engrais vert¹⁴⁰. De plus, la *milpa* en fond de vallon bénéficie d'une terre plus fertile, autant de facteurs qui favorisent une bonne récolte.

Tableau 37. Récolte de maïs, cas n°4, Cycle sec janvier-juillet 2001

Production et coûts	Valeur (ou équivalent) en pesos
Maïs récolté : 1600 kg	3360 \$
Terrain 1,375 ha (soit 11 <i>cuartillas</i>)	Pas de loyer
Repas de mano vuelta	50
Travail des aides payés : 130\$ par <i>cuartilla</i>	1430
Fertilisant	0
Bilan Valeur récolte moins coûts directs	+ 1930 \$
Bilan après Subvention Procampo (650 \$)	+ 2580 \$
Journées travaillées : 40	(1000 \$)

Quoi qu'il en soit, suite à la première récolte exceptionnellement mauvaise, Don Salvador achète du maïs pendant la moitié de l'année, de l'ordre de 50 kg par semaine, cela essentiellement pour compléter l'alimentation du cochon et du cheval, car les nécessités de consommation humaine (soit un peu moins de 1200 kg) sont largement couvertes par la récolte propre (1920 kg sur les deux cycles). Quant au bétail bovin, le seul supplément à l'herbe du pré qui lui soit donné provient des spathes de maïs. Ce qui est sans incidence sur les besoins en grain.

Le coût de l'achat de maïs pour l'alimentation du cheval est à souligner ici, dans la mesure où, dans une logique purement économique il faudrait l'inclure en partie dans le bilan de la production de maïs comme « coût de transport », puisque l'utilité de cette bête de somme se justifie au moins autant par son emploi au transport de la récolte de maïs que pour les revenus obtenus du travail comme muletier.

¹⁴⁰ Comme quelques autres chefs de ménage employant cet engrais vert, Salvador après en avoir fait l'expérience comparative s'est convaincu de l'amélioration des rendements, par récolte et dans la durée, par rapport à l'usage d'engrais chimiques.

Le cycle annuel de juillet à juillet étudié ci-dessus s'est présenté comme une année de « vaches maigres » (on peut le dire, dans ce cas de paysan-éleveur !), la récolte de maïs ayant été mauvaise et le café étant au plus bas depuis plusieurs années¹⁴¹.

Malgré cela, on peut être plutôt surpris du faible total de revenus en termes monétaires engrangé par ce petit groupe domestique. Une des réponses expliquant cette situation est justement la taille de l'unité domestique, démographiquement en déclin, après le départ de trois des enfants. Par ailleurs, le revenu monétaire moindre n'implique en rien que le ménage n'en couvre pas aussi bien, voire mieux, ses besoins que les trois précédents, vu la faible taille et la grande disponibilité en ressources agricoles. Même une mauvaise récolte ne représente pas une crise grave, puisque les nécessités de consommation des membres de l'unité domestique sont amplement couvertes.

Tableau 38. Revenus annuels, cas Lipuntahuaca n° 4 (août 2000 – août 2001)

Activité ou revenu	Valeur nette (ou équivalent)	Proportion par rapport aux revenus
Café récolte 2001 : 4 Qt (230 kg) sec à 5\$/kg	1150 \$	27,3 %
Travail muletier (petit-fils)	1000 \$	23,7 %
Procampo (subvention agricole)	1350 \$	32 %
PROGRESA (allocation sociale)	720 \$	17 %
Total	4220 \$	100 %
Maïs : 1920 kg soit 4032 \$ Coût de production 2 récoltes : 2280 \$	bilan : + 1752 \$	39,6 %
Achat maïs nécessaire (pour élevage porcin et cheval) : soit 1350 kg (consommation humaine couverte)	- 2835 \$	67,2 %
Revenu après achat maïs :	1063 \$	

Ce qui rend particulièrement intéressant ce cas, c'est la présence d'un petit élevage bovin paysan. Néanmoins celui-ci ne représente pas de revenus tant que les vaches ne sont pas vendues (il n'y a pas de production de lait). Mais il représente, comme l'élevage porcin, une épargne sur pied.

¹⁴¹ Pour la récolte de café d'octobre 2000 à mars 2001, Don Salvador a encore payé quatre journaliers à raison de 1 peso par kilo de café cerise ramassé. Mais pour le cycle 2001-2002, il n'envisageait plus de payer de journaliers.

Cette année Salvador avait très peu entretenu son pâturage en raison de l'absence d'entrées monétaires suffisantes liée à la chute du prix du café, ce qui ne lui permettait pas de payer les journaliers nécessaires au débroussaillage du terrain. Les vaches étaient donc bien maigres, et vivotaient dans l'attente de plus de bienveillance de leur propriétaire.

Il est à souligner qu'ici comme dans plusieurs autres exemples de Totonagues s'essayant à cette nouvelle production, et en raison peut-être du changement de relation à l'environnement qu'elle implique, prévaut un discours assez pessimiste sur les potentiels de l'élevage.

Ce discours est d'ailleurs souvent associé à l'explication des échecs par des questions de jalousies et de sorcellerie, à tel point qu'il semble bien qu'il y ait dans les communautés totonagues de la micro-région de Huehuetla, une sorte de pression sociale allant à l'encontre de ceux qui s'essaient à l'élevage, cette forme de production socialement et symboliquement associée aux métis. Mais en même temps, ceux qui y ont réussi jouissent d'un certain prestige qui les rapproche d'ailleurs socialement de l'élite local non indienne. C'est le cas notamment du premier *Presidente Municipal* élu sous le sigle de l'Organisation Indépendante Totonaque et plusieurs fois réélu à la direction de celle-ci.

Tableau 39. Récapitulatif, cas n°4, Lipuntahuaca.

Taille de l'unité domestique :	3 membres (épouse décédée)
Propriété :	5 hectares
Revenu principal :	Récolte de maïs et café.
Cultures et équipement :	2 has de milpa 1 ha de café, 2 has de pâturage avec deux vaches. Dépulpeuse manuelle et asoleadera.
Travail journalier :	Jamais
Migration :	Deux fils à Puebla pour une durée indéfinie (ouvrier et ingénieur agronome)
Diversité botanique	59 plantes utiles
Autres activités économiques :	Petit-fils travail occasionnel comme muletier

Les études de cas présentées ci-dessus ont permis d'aborder, à partir de situations diverses, différentes composantes des stratégies de reproduction de ces unités domestiques. Ainsi, nous avons pu observer dans des situations concrètes plusieurs des éléments caractéristiques de l'économie paysanne que j'avais ramenés à une « logique de circuit ». Tel est le cas notamment de « l'option préférentielle pour la sécurité » (d'après la notion de *security first principle* de Lipton).

Comme le souligne pour sa part Ramírez (1999) à propos de l'agriculture paysanne de la

vallée de Puebla, en tenant compte du coût correspondant à la main d'œuvre familiale, la production de maïs serait le plus souvent déficitaire d'un point de vue économique (vu les rendements moyens, voire faibles). Ainsi, l'« autoexploitation » de la main d'œuvre familiale « fonctionne comme un amortisseur des contradictions et de la faible rentabilité et permet de maintenir la production agricole ». (*ibid* : 91, n.t.).

S'il est en effet possible d'affirmer que le choix de louer des terres pour cultiver du maïs relève effectivement de cette logique de recherche de sécurité alimentaire, ce fait n'est pas une évidence à la vue des cas exposés ci-dessus. Plusieurs commentaires sont donc nécessaires.

Premièrement nous avons un cas (n°3) où le choix du chef de famille, Pasion, est de travailler pratiquement en permanence comme journalier, au lieu de louer des terres. Tout le monde n'opte donc pas pour le choix de la location de terres dans la « stratégie de sécurité ».

Il est certes vrai qu'un certain processus de prolétarianisation paysanne est en cours à Huehuetla mais, même dans ces conditions, on ne peut considérer Pasion seulement comme un paysan en voie de prolétarianisation. En effet, dans le cas de cette famille, on peut considérer que la stratégie de sécurité est déplacée vers l'usage optimal (en termes d'associations de cultures et hors culture du maïs) de la micro-parcelle dont elle dispose.

Ce cas révèle pour le moins que le choix de la location comme solution au manque de terres est une voie qui a atteint ses limites en raison du prix élevé des loyers : ce qui rend d'autant plus remarquable le fait que la majorité des ménages soient disposés à orienter une proportion importante de leurs revenus vers la location de terres (et autres coûts) pour la production de maïs et les autres cultigènes et plantes associées.

Cette remarque semble réaffirmer l'interprétation de la pratique du métayage comme un révélateur du principe de l'option préférentielle pour la sécurité. Car, si les loyers sont tellement élevés, pourquoi tant de paysans (plus de 80 %) préfèrent-ils cette option au travail journalier permanent ? En effet, comme le montre le cas de Pasion comparé au cas n°1 (**Mikilh**) en termes de revenus, le choix du travail journalier est sans doute préférable à court terme. Pour le moins, le revenu monétaire de Pasion, dans des situations de départ comparables et après soustraction du prix du maïs acheté en un an, reste supérieur bien que cette unité domestique doive acheter tout le maïs qu'elle consomme.

Cela montre d'abord, que malgré le revenu global éventuellement inférieur, nombre de producteurs manifestent une préférence à travailler pour l'autoconsommation et limiter, même si ce n'est que partiellement, leur dépendance envers le marché pour leur aliment de base, le maïs.

Et pourtant, dans les conditions agro-écologiques et foncières actuelles, la sécurité offerte par la culture du maïs pour l'autoconsommation semble minime en raison des aléas de cette

production, notamment face aux intempéries. Mais, si j'ai centré l'analyse sur la production de maïs, plus facilement quantifiable et qui est en relation directe avec les dépenses du ménage sur le marché local, les inventaires botaniques révèlent aussi la diversité de produits associés et de plantes sylvestres ou semi-cultivées que fournit la *milpa*. L'apport en production de haricots ne représente pas une quantité déterminante par rapport à l'achat sur l'année (qui est de l'ordre de 100 kg à l'année pour une unité domestique moyenne) sauf dans les rares cas de superficie supérieure à 1250 m². Les herbes comestibles cueillies dans le champ peuvent représenter des quantités appréciables. Bien que la *milpa* ne soit pas le seul lieu où l'on peut les cueillir (une partie de celles-ci est aussi présente dans les caféières, au bord des chemins, dans les potagers domestiques), elles représentent certainement une valeur d'usage appréciée par les familles totonaques.

En dépit de toutes leurs différences socio-économiques, les quatre cas manifestent un facteur commun : la richesse botanique gérée par les familles totonaques. Même le cas de la famille la plus prospère déjà largement intégrée dans une logique d'accumulation s'appuie complètement, dans ses pratiques agro-écologiques, sur l'usage multiple des ressources naturelles. Qui plus est, une des activités artisanales-marchandes, celle d'élaboration de remèdes à base de plantes, s'appuie directement sur cette diversité botanique. Le cas du paysan-éleveur propriétaire de plusieurs hectares montre comment une limitation foncière moins prononcée permet de gérer une véritable rotation, avec un temps de friche certes encore minimum, entre deux terrains situés à différents étages écologiques. Ce qui permet une gestion par répartition des risques sur le cours d'une année (deux récoltes). Par ailleurs, la disponibilité en terre permet à ce chef de famille de s'essayer à l'élevage, avec certes des résultats mitigés sans doute liés à un faible encadrement technique.

Les deux autres cas, deux situations socio-économiques semblables de par la taille de la famille et la superficie de terre dont elles disposent, révèlent deux stratégies différentes de reproduction économique : soit la location de terres pour cultiver du maïs combiné au travail journalier temporaire, soit l'option de ne pas semer de maïs, le recours au travail journalier tout au long de l'année et la migration temporaire. Dans ce dernier cas de dépendance totale envers le marché pour la consommation de maïs, la gestion de la diversité agro-écologique paraît jouer un rôle particulièrement important dans l'économie d'autoconsommation de la famille.

Une précision est ici nécessaire. La situation foncière actuelle ne permet pas à la logique de sécurité de jouer pleinement dans le cadre de la culture du maïs : la rareté des terres cultivables et le prix élevé du loyer ne permettent à la majorité des producteurs que de louer une seule

parcelle, rendant impossible une distribution des parcelles travaillées en différentes localisations pour minimiser les risques de perte totale de la récolte. Pourtant j'ai pu observer certains cas de paysans plus fortunés qui peuvent se permettre la location de deux parcelles et ont donc recours à cette stratégie (cas n°4).

Au-delà de l'analyse en termes d'économie paysanne

L'apport de la récolte de maïs au revenu, qui représente entre 10 à 20% par rapport à la somme des revenus monétaires (soit autant d'argent en moins dépensé dans l'achat du grain), devient minime une fois déduits les frais de production : il devient alors le plus souvent inférieur à 5%. Les données de nos enquêtes par questionnaires concernant les différentes activités « économiques » ne sont pas assez précises pour établir un décompte du temps de travail dédié aux différentes tâches agricoles au sein de chaque ménage de l'échantillon interrogé. Cependant, à partir des études de cas présentées ci-dessus et des données connues pour chaque ménage (superficies exploitées, nombre de travailleurs, différentes activités et revenus, etc.), une estimation générale des temps de travail est possible. Il en résulte que les chefs de ménages interrogés à Lipuntahuaca dédient près de la moitié (47,4%) de leurs temps de travail annuel à la culture du maïs ou l'entretien de la *milpa*, alors que l'apport des récoltes de maïs (et de la production agricole en général) est non seulement minime dans l'ensemble des revenus, mais même dans la couverture des besoins en maïs.

En conséquence, il convient de se demander si l'interprétation dans les termes d'une logique paysanne de « sécurité d'abord » n'est pas une rationalisation excessive qui ne rend que partiellement compte des faits observés. Car ceux-ci, comme cela a été exposé plus haut, montrent non seulement que la culture du maïs n'est le plus souvent pas rentable, mais aussi que, même dans une logique de sécurité alimentaire, les résultats obtenus sont minimes par rapport au temps de travail qui leur est dédié. L'option « rationnelle » dans une logique de sécurité serait celle de la culture du maïs avec usage de désherbants, ce qui réduit considérablement le nombre de journées de travail dédiées au cycle du maïs. Pourtant cette option reste celle d'une minorité. Ce qui est particulièrement vrai dans le cas du village de Lipuntahuaca, où 92,5% des chefs de famille cultivent leur *milpa* sans herbicide, l'est aussi pour les cinq autres villages étudiés, même si cette proportion y est plus faible, variant de 64 à 76%. Elle est prioritairement choisie par les ménages les plus touchés par la migration (à Putlunichuchut et Chilocoyo notamment) et ceux-ci le font par nécessité en raison du manque de main d'œuvre en leur sein (comme le soulignent les chefs de ménages eux-mêmes).

Pour la majorité restante, le coût des désherbants, en moyenne 150\$ par hectare, ne joue qu'un rôle secondaire dans le refus des herbicides. Le rejet de ceux-ci est en grande partie explicable par la perte en diversité alimentaire au sein du champ de maïs et l'appauvrissement de la terre qu'ils provoquent et dont les paysans totonaques sont bien conscients. Pourtant, ces derniers ne doivent pas être considérés comme des « écologistes en herbe », même si leur pratiques agro-écologiques traditionnelles, comme je l'ai exposé dès le chapitre 4, sont souvent orientées - par nécessité - vers une certaine préservation de la fertilité de la terre. En fait, ce souci concret et réel de préserver l'apport en plantes adventices utiles au sein de l'association de cultures autour du maïs et des haricots (ces derniers ne peuvent être cultivés dans un champ traité à l'herbicide) renforce une logique d'ensemble qui se dessine autour de la culture du maïs et de la diversité botanique, et que l'on ne saurait réduire à des explications purement économiques. Car la valeur d'usage, par exemple celle des herbes comestibles, si elle peut éventuellement être quantifiée par l'observateur en termes de valeur alimentaire, fait avant tout l'objet d'une hiérarchie des préférences socialement définie.

Il est notable à quel point, depuis le désastre des pluies d'octobre 1999, au cours desquelles les voies de communications terrestres de Huehuetla avec l'extérieur avaient été coupées pendant deux semaines, l'importance de disposer de son propre maïs est soulignée dans les conversations sur la *milpa*. L'expérience de la pénurie, des prix usuraires pratiqués par les marchands métis du centre de Huehuetla, de la situation avantageuse de ceux qui étaient en position de pouvoir vendre une partie de leur stock (ou la distribuer aux plus nécessiteux et aux proches), a fortement marqué les esprits. Cette référence particulière à un désastre naturel récent renforce l'option de la préférence générale pour le travail d'une superficie de *milpa*, même dans des conditions si peu avantageuses par rapport à d'autres options économiques.

L'attachement à cette sécurité alimentaire (parfois plus symbolique que réelle, selon les aléas climatiques, comme l'a montré la destruction par le vent de plus de 50% de la récolte en mai 2000 dans les villages de Putlunichuchut et Xonalpu) est un trait caractéristique généralisé parmi les ménages totonaques de Huehuetla. Ce discours sur la recherche de sécurité correspond sans doute à une rationalisation qui n'épuise pas tout le sens que revêt la culture du maïs dans la société totonaque.

La production de la *milpa* autour du maïs, telle qu'elle est pratiquée par les paysans totonaques, n'est certes pas « irrationnelle », puisqu'elle permet tout de même de couvrir une part significative de l'alimentation, mais à un coût fort élevé (et souvent à perte du point de vue de la seule production de maïs). Sans doute, cette rationalisation en termes de sécurité exprimée par les Totonagues eux-mêmes côtoie des logiques sociales plus complexes dans lesquelles

s'insèrent les pratiques agricoles et qui surdéterminent les choix de production.

En effet, comme l'a révélé l'exposé des étapes du travail du maïs et de l'articulation entre celui-ci et le calendrier religieux (chapitre 7), les pratiques agricoles totonaques sont fortement orientées par les représentations symboliques et la valorisation sociale du travail du maïs. Pour la génération actuelle, cultiver le maïs fait sens en soi, indépendamment de la rentabilité aléatoire. Etant entendu que l'on récoltera toujours au moins quelques épis, et souvent une part significative de l'alimentation non seulement en termes quantitatifs mais aussi qualitatifs - le maïs local est considéré comme bien meilleur en goût - cette importance attribuée au maïs s'appuie bien sûr aussi concrètement sur le fait qu'il s'agit de l'aliment de base. C'est à tel point le cas que l'on n'imagine pas manger autre chose : apprendre de l'ethnologue que l'on ne mange pas de *tortillas* en Europe provoque la perplexité (ainsi qu'une certaine commisération !) et est considéré comme la marque d'une altérité profonde aux yeux de ceux qui se considèrent comme des « hommes de maïs ».

C'est que la culture du maïs en tant que schème structurant de la cosmologie occupe une place centrale dans la vie sociale. Les semailles collectives par échange de travail, constituent non seulement des occasions de réactivation des liens de parenté - ceux au sein du lignage autant que les liens de parenté politique (*compadrazgo*), mais correspondent aussi à des événements ritualisés, qui rythment l'année et la vie sociale, indissociables des représentations de l'ordre du monde et du rôle de l'homme dans la perpétuation des cycles naturels considérés comme divins. C'est en ce sens que le travail de la *milpa* est particulièrement valorisé, non pas comme une simple activité productive, mais comme l'idéal de la conception totonaque du travail (**taskujut**)¹⁴² dans la mesure où il s'inscrit dans la reproduction des liens sociaux, de réciprocité (par la *mano vuelta*) et de hiérarchie (par les *mayordomías*). Ainsi, ce n'est pas seulement le maïs qui est cultivé à l'image d'un enfant que l'on élève, c'est aussi la société que l'on produit ou « cultive » dans la *milpa*.

142 Comme c'est le cas parmi la plupart des groupes indiens du Mexique. Marie-Noëlle Chamoux (1992) discute du concept de travail *tequitl* parmi les Nahuas de la Sierra en des termes semblables.

Chapitre 9. Des montagnes à la *presidencia*: le déplacement des sources de richesse

Le culte des saints, les charges religieuses et les fêtes de *mayordomías* occupent une place importante dans la reproduction et la restructuration des rapports sociaux dans les villages totonaques. Ces institutions, dont les pratiques agraires ne peuvent en aucun cas être dissociées, jouent aussi un rôle capital en tant que fondements de l'identité collective à Huehuetla, c'est-à-dire de l'appartenance à la communauté territoriale politico-religieuse. Toutefois, comme on va le voir à partir des nouveaux projets de « développement durable », du cas des femmes majordomes et du problème du financement des danses, les communautés totonaques sont travaillées par des tensions autour des appartenances politiques.

Une anecdote illustre cela de manière plutôt anodine : j'avais un jour accepté d'être pris en auto-stop par la *policia estatal*, généralement identifiée avec les autorités en place et le parti officiel et plutôt crainte par la population. Or un élève de l'école de l'Organisation Indépendante Totonaque où je donnais des cours me vit arriver au bourg en cette compagnie si peu recommandable. Il me demanda, l'air inquiet : « Alors maintenant, tu ne vas plus nous aider ? ». Selon la logique politique prévalant à Huehuetla, un tel acte équivalait déjà à « changer de camp » ! Et à l'inverse, pour les autorités, le fait de participer au projet éducatif de l'OIT signifiait bien sûr que j'avais choisi mon camp contre elles...

Dans la Sierra de Puebla, la reconfiguration politique nationale – essor de partis d'oppositions et de mouvements sociaux depuis les années 1990, élection en 2000 à la présidence de la République de Vicente Fox, candidat du parti conservateur *Partido de Accion Nacional* (PAN) après près de 70 ans de gouvernement du PRI - s'est exprimée au niveau local par une claire « indianisation » des élections. Dès la fin des années 1980, plusieurs municipes ont été conquis par l'opposition (PRD ou PAN) renforcée par l'émergence de différentes organisations indiennes. Dans ce panorama régional, l'expérience de gouvernement municipal de l'Organisation Indépendante Totonaque de 1990 à 1999 faisait figure de proue.

Le soulèvement zapatiste du Chiapas de 1994 opéra comme un catalysateur des mouvements indiens dans le reste du pays et comme une caisse de résonance de leurs revendications. Au niveau local, le mouvement de l'EZLN devenait une référence négative ou positive des différents acteurs locaux, qui venait renforcer l'ethnicisation de la concurrence politique locale (Ellison 2006). Ce « syndrome du Chiapas » contribuait à dramatiser les enjeux

locaux et poussa les anciens notables métis du PRI à réclamer et obtenir une forte présence policière (et parfois militaire) afin de contrôler l'OIT. L'organisation elle-même, initialement promue par les groupes ecclésiastiques se voyait progressivement récupérée par le parti d'opposition PRD. Cette assimilation du mouvement indien à la politique des partis accentua les fragmentations au sein des villages totonaques, ou du moins entraîna la redéfinition des divisions antérieures.

On peut s'interroger sur les effets des divisions liées à ce factionalisme. La concurrence politique qu'elles manifestent entraîne-t-elle l'affaiblissement des institutions « traditionnelles » associées à la cohésion sociale et à l'identité collective, ou ne finit-elle pas aussi par assurer un espace de reproduction-restructuration des communautés totonaques ? Il s'opère en effet un certain déplacement des sources de richesse, depuis les montagnes, source de la fertilité agraire, jusqu'à la *presidencia municipal*, qui matérialise cette concurrence pour le pouvoir local et l'obtention des ressources extérieures. Mais cela n'est pas nécessairement contraire à la reproduction de certaines formes d'organisation sociale, comme le montre le dynamisme des services communautaires.

1. La surenchère autour du « développement durable »

Les pages suivantes s'attachent à montrer comment les divisions politiques favorisent la concurrence entre les différents acteurs, locaux comme externes, notamment autour des projets productifs et de la thématique de « développement durable ». On verra qu'au-delà de la concurrence politique, il existe une certaine homogénéité des critères de réussite ou d'abandon des différents projets. Ces critères semblent être autant associés à certaines logiques de l'économie paysanne qu'à divers schèmes spécifiques d'usage des ressources naturelles.

Comme pratiquement tous les petits producteurs de café de la Sierra, indiens ou pas, les Totonagues de Huehuetla sont nostalgiques de l'ère de l'Institut Mexicain du Café (INMECAFE). Cela peut paraître étonnant si l'on tient compte du lien qui a été établi antérieurement (chapitre 2) entre les politiques de développement, dont l'action de l'INMECAFE, et la crise d'identité qui s'ensuivit. En effet, j'avais mis en évidence que la dégradation de la diversité agro-écologique due aux nouvelles pratiques productives et la dépendance accrue de la population envers les institutions publiques nationales constituaient des

ressorts objectifs de cette crise. Les Totonagues de Huehuetla ne semblent pas percevoir ces phénomènes de la même manière¹⁴³.

L'explication indigène du rapport entre la crise agro-écologique et la crise d'identité inverse plutôt les termes : c'est la crise d'identité (telle que l'enquêteur la qualifie), tenue par les Totonagues pour un affaiblissement de la foi religieuse et du respect envers les saints, qui expliquerait l'appauvrissement de la communauté, c'est-à-dire de l'écosystème et de la société entendus comme un tout (ce qui est exprimé par la notion de **chuchutsipi**).

Les gens de Huehuetla avancent en effet l'exil ou l'errance de l'esprit du saint patron emmenant avec lui ses semences et sa « force » pour expliquer la baisse des rendements des principaux cultigènes et la quasi-disparition de différentes plantes comestibles. Et ce mécontentement de la divinité tutélaire serait la conséquence de ce que « les gens n'ont plus de respect, les gens n'ont plus foi en Dieu », le respect (**laka'kni**) entre les hommes étant assimilé au respect envers Dieu (**Kinpuchinakan**) et envers le saint patron. Cette interprétation indigène s'accorde aussi avec l'explication objective qui y est intégrée : par exemple l'impact négatif des herbicides est pointé du doigt comme l'une des raisons techniques de la perte de biodiversité en même temps que l'usage des herbicides est interprété comme un manque de respect envers la terre. On dit des intrants chimiques qu'ils la « dessèchent » ou la « brûlent » (**lhkuyunama**), en s'appuyant sur l'idée - qui correspond à des manifestations objectives de la fertilité du sol - que la terre doit être humide (**stakga**) et « fraîche » (**ska'wiwi**) pour être fertile, conformément à la dualité chaud-froid. L'emploi des produits chimiques reviendrait à « empoisonner notre mère nourricière », selon l'expression d'une catéchiste totonaque.

Ainsi, à la suite du travail effectué au sein des différents groupes pastoraux (notamment la « Pastorale de la terre » de l'OIT), ou autour des différents projets productifs, qu'ils soient financés par le Fond Régional et encadrés par l'INI ou promus par les ingénieurs agronomes du gouvernement régional, il existe une réelle prise de conscience de l'impact négatif de certaines des pratiques productives adoptées antérieurement. Le discours écologique en vogue aidant, cela vient justifier le jugement critique que les paysans portaient déjà sur les options techniques proposées par les agronomes de l'INMECAFE.

A la recherche d'une place dans les « interstices de la mondialisation » : le projet de production de café « bio », un leurre ?

143 Au sujet du rapport entre caféiculture et autonomie, voir aussi Smith 2004.

Il ne fait pas de doute que la nostalgie de l'INMECAFE s'explique d'abord par la garantie des revenus monétaires qu'impliquait la caféiculture dans les conditions d'encadrement étatique. Néanmoins, comme il a été montré au cours des chapitres précédents, la forte adhésion à la caféiculture tient aussi au fait que cette activité, telle qu'elle est pratiquée, s'insère bien dans un mode d'usage agroforestier et un calendrier agricole centré autour du maïs chers aux Totonagues. Les paysans de Huehuetla, s'ils se voient maintenant parfois obligés d'abandonner leurs caféiers, voire même de les abattre, ne le font ni à la légère, ni avec rage¹⁴⁴. Mais l'attachement à cette production valorisée car s'intégrant au mode d'exploitation agroforestier et valorisante car représentant une culture « noble » destinée à l'exportation, est aussi politique. Les coopératives de caféiculteurs promues par l'INMECAFE constituaient en effet une base socio-économique pour un changement des rapports de forces entre les paysans indiens (et métis pauvres) d'un côté et les commerçants et éleveurs métis de l'autre. C'est pour cette raison que l'OIT, comme d'autres organisations de la région avant elle, et notamment la *Tosepan Titataniske* de Cuetzalan, s'est bâtie autour de projets productifs et en particulier autour du café. A la fin des années 1980, avant même de s'appeler OIT, l'organisation promue par l'Église s'est structurée autour du groupe *Pastoral de la Tierra* qui comptait près de 1000 membres et travaillait sur les techniques de conservation des sols, notamment au sein de la caféiculture. Ce travail fut rapidement complété par la gestion coopérative de la commercialisation du café (cf. chapitre 8).

Cela fut rendu possible par le démantèlement de l'Institut Mexicain du Café et le transfert en catastrophe de la gestion de ses installations vers le gouvernement municipal de Huehuetla, alors déjà contrôlé par l'OIT¹⁴⁵. Ici, la solution à la première grande crise du café passait par la question du pouvoir politique local. C'est en fait l'attitude générale des paysans de Huehuetla face aux questions économiques et on la retrouve à tous les niveaux. Par exemple face à la crise des prix agricoles, même si grâce à la radio indigéniste de Cuetzalan (créée en 1994) ils sont maintenant informés des mouvements intempestifs du cours international du café, ils continuent d'attribuer la responsabilité de ces fluctuations au gouvernement, ou plutôt à l'absence d'action de sa part (« *el gobierno no nos quiere apoyar* »). Les mécanismes du marché international sont pour eux des phénomènes pour le moins abstraits. Cette conception a d'ailleurs un fond

144 A ce titre nos observations à Huehuetla diffèrent clairement de celles rapportées par Lammel (2000 : 194), qui décrit comment suite à la chute des prix, certains Totonagues veracruzains de Coahuilán « arrachaient leurs caféiers avec rage ». Lammel explique cela en affirmant que le café est considéré comme une plante sans âme, ce qui est étonnant d'après nos données de terrain ; s'il en était ainsi les différences de trajectoire de la caféiculture et de représentations sur le café entre ces deux zones mériteraient d'être analysées.

145 Dans un contexte économique difficile et de désengagement de l'État, ces transferts des *beneficios* de l'INMECAFE aux groupes de producteurs de café (*Unidades Económicas de Producción y de Comercialización*, UEPC) « apparaît plus comme une issue honorable pour l'État qui se défait d'une institution trop coûteuse, que comme un avantage réel pour les petits producteurs » (Hoffmann, 1993 : 51).

empirique, puisque c'était effectivement le gouvernement fédéral qui garantissait ou régulait les prix des principaux produits agricoles jusqu'au milieu des années 1980.

En termes de « développement », le programme de l'OIT était centré sur l'extension des réseaux de services de base (pistes carrossables, eau, électricité, écoles, cliniques rurales) et la commercialisation du café. L'idéal poursuivi en la matière était de parvenir à commercialiser la production locale sous l'appellation de café « organique » (ou « bio »), suivant l'exemple d'autres organisations indiennes soutenues par l'église : l'ISMAM (*Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla*) du Chiapas, et l'UCIRI (*Unión de Cafeticultores Independientes de la Región del Ismo*) du Oaxaca dont le café bénéficie du label de commerce équitable « Max Havelaar »¹⁴⁶. L'obtention de ces labels permet en effet aux petits producteurs de ces organisations de vendre leur café à un prix supérieur à celui du marché lorsque celui-ci descend en dessous d'un prix plafond.

Le succès des quelques expériences de commercialisation du café « bio » et notamment celui de ces deux organisations en milieu indien, fait miroiter la possibilité du commerce équitable comme une voie idéale à suivre pour les autres organisations indiennes dans les régions caféicoles. Or, de telles réussites peuvent être trompeuses quant à leur possibilité de généralisation. Car, si les avantages économiques et écologiques ne font pas de doute, le créneau reste extrêmement limité et difficile d'accès. Le processus de certification « bio » est relativement ouvert mais assez long (6 à 8 ans). Il implique un véritable processus de conversion des parcelles afin de se conformer à un certain nombre de critères : toute trace d'intrants chimiques doit être éliminée, un couvert forestier diversifié et d'une certaine hauteur doit être reconstitué, enfin des terrasses ou des barrières vives (selon les exigences de l'organisme certificateur et les particularités du terrain) doivent être assez consolidées pour garantir la profondeur de l'humus. Les visites sur place des techniciens de l'organisme certificateur sont aux frais de l'organisation des producteurs locaux.

Mais la certification n'est qu'une condition préalable. L'étape décisive est celle de l'obtention d'un contrat de commercialisation. Or la sélection est draconienne en raison de l'étroitesse de cet « interstice de la mondialisation » (selon l'expression de Renard 1999) fondé sur le commerce équitable. L'exemple d'un organisme de commercialisation du café « bio » en Allemagne (*Transfair*) illustre ce point problématique : chaque année, seules une dizaine d'organisations sont retenues parmi les centaines de candidatures reçues du monde entier.

¹⁴⁶ La fondation *Max Havelaar*, hollandaise au départ, attribue le label de commerce équitable du même nom, voir l'exhaustif ouvrage de M.C. Renard (1999, notamment pp. 181-190).

A Huehuetla, la vente du grain auprès des compagnies exportatrices correspondant actuellement au prix du café standard, l'OIT a cherché en vain à concrétiser un partenariat pour une certification et une commercialisation de café « biologique » dans le but d'exporter au prix correspondant. L'échec de cette tentative, jusqu'à ce jour, semble en grande partie reposer sur une trop faible mobilisation d'une majorité des paysans totonaques eux-mêmes. En effet,

comme le souligne Pierre Beaucage, l'option de la production de café « biologique » ne paraît pas d'emblée préférable aux producteurs (Beaucage, 2000 : 15). Plusieurs conditions facilitent la réalisation d'un tel projet, l'une d'elles – l'accès à un réseau de solidarité aux ramifications internationales comme l'Église – est remplie à Huehuetla. Mais deux autres conditions importantes font toujours défaut. En premier lieu, conformément à l'importance accordée à la culture du maïs ainsi qu'aux usages agroforestiers multiples dont les caféières font l'objet, l'absence d'une forte dépendance envers la production de café rend peu attractive une spécialisation quasi exclusive dans la production agro-écologique du café. Celle-ci impose en effet des méthodes particulièrement gourmandes en temps et en main d'œuvre, et elle s'oppose donc au modèle de pluriactivité et à la diversification agricole ou agroforestière privilégiées par les paysans totonaques.

En second lieu la taille de l'organisation ne suffit pas à assurer jusqu'à présent un contrat de commercialisation auprès d'un organisme international. Cela explique pourquoi l'accord de commercialisation du café de la coopérative de l'OIT en tant que café biologique (*orgánico*) auprès de l'UCIRI n'a pas été honoré en 1994 : après une première livraison de 1000 tonnes de café parche, l'OIT n'a pu maintenir le même rythme quelques semaines plus tard. L'objectif d'atteindre un jour une commercialisation de café certifié biologique ne fut cependant pas abandonné, et avant de perdre les élections en 1998, les autorités municipales de l'OIT conçurent un vaste projet de rénovation des plantations de caféiers et de production de composts organiques. Celui-ci incluait la construction d'une pépinière de 60 000 plants destinés à plusieurs centaines de producteurs de toute la municipalité (OIT 1998). Il va sans dire que les autorités de l'État de Puebla ne facilitèrent guère la mise en place de ce projet.

En 1999-2000, poursuivant le travail initial de la « pastorale de la terre » une commission de l'OIT se consacrait toujours à former des promoteurs de pratiques agro-écologiques, notamment pour diffuser des techniques de conservation des sols dans la caféiculture. Malheureusement la chute continue des prix entraîna la suspension de ce projet, de même que la commercialisation du café de la part du centre récepteur de l'OIT courant 2001.

Toutefois, en 2001-2002, des contacts furent établis afin de formaliser un partenariat avec

l'organisation chiapanèque ISMAM (*Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla*) et son label *Max Havelaar* : les promoteurs de l'organisation ne perdaient pas complètement espoir, d'autant plus que le gouvernement régional commençait à évoquer lui-même la possibilité d'aider la production et la commercialisation de café *orgánico*, et qu'à Cuetzalan, l'organisation *Tosepan Titataniske* réussissait justement à entrer dans le lent processus de certification, soutenue par l'État de Puebla et le Conseil du Café.

À Huehuetla, l'idée de l'insertion dans les circuits du café « bio » ou du commerce équitable n'est donc pas abandonnée et fait même l'objet de projets politiques concurrents.

Huehuetla, nouveau laboratoire régional du « développement » en milieu indien

Pendant les années 1970-80, l'organisation *Tosepan* de Cuetzalan était un exemple pour toute la région en matière de développement rural communautaire. La *Tosepan* ne s'est jamais inscrite dans une opposition frontale au gouvernement, mais elle n'hésita pas à changer successivement d'alliances politiques avec l'ouverture du spectre électoral au cours des années 1980, s'unissant, selon les scrutins, tantôt avec le PRI, tantôt avec le PRD ou le PAN. Cet exemple démontre encore une fois le pragmatisme politique des communautés indiennes dans la défense de leurs intérêts.

À partir de la fin des années 1980, la *Tosepan* s'orienta de plus en plus vers les techniques agro-écologiques, menant divers projets de diversification des parcelles par l'introduction de différents produits agroforestiers (poivre quatre-épices, noix de macadamia...). Sur le plan technique, ces nouveaux projets, encadrés autant par les ingénieurs agronomes du ministère régional de l'agriculture que par certaines ONG, servent encore souvent de modèle dans le reste de la basse Sierra.

Mais la restructuration du rôle de l'État dans l'économie nationale et son retrait progressif des soutiens à la production agricole, ont amené des changements importants dans le rapport entre les pouvoirs publics et les régions rurales ainsi que dans la définition de nouveaux « modèles » de développement.

Depuis la consolidation des gouvernements postrévolutionnaires, les populations rurales étaient traitées comme populations paysannes à intégrer au développement national par le soutien à la production. Cela impliquait que l'État garantisse des conditions minimales de la reproduction du secteur paysan, dont notamment l'accès à la terre (même de manière insuffisante) et des politiques de régulation des prix des produits agricoles (dont l'INMECAFE

fournit un bon exemple).

Avec le retrait de l'État et conformément aux directives de la Banque Mondiale, le paradigme du développement agricole a été largement abandonné, et les populations rurales cessent d'être considérées comme productives et passent de plus en plus dans la catégorie de populations en extrême pauvreté qu'il convient de traiter sur le mode de l'assistance sociale (Lozada Vázquez 2002 : 15-16). Conformément à une tendance générale en Amérique latine au cours des années 1980-90, dans le cadre des réformes néolibérales et de ces politiques de « lutte contre la pauvreté », les régions indiennes font chaque jour davantage l'objet d'un traitement particulier, surtout à partir du gouvernement de Salinas de Gortari (Hoffmann, 2002 : 14). Ainsi, avec la relégitimation du registre ethnique, « tout se passe comme si, pour les paysans, les revendications agraires et politiques ayant en grande partie échoué, la demande de participation citoyenne s'était orientée vers ce nouveau champ de légitimité », et « le paysan s'efface devant l'Indien » (*ibid.*).

Dans cette configuration politique et économique spécifique, c'est désormais Huehuetla qui fait figure de « vitrine » des politiques officielles dans la Sierra de Puebla. Depuis le retour au pouvoir du PRI à partir de 1999, le municipe est devenu une espèce de « laboratoire » pour les politiques de développement rural de l'État de Puebla dans les municipes majoritairement indiens. Il n'est pas un programme fédéral ou régional d'aide aux zones « marginalisées » qui n'ait été appliqué à Huehuetla¹⁴⁷. La situation politique conflictuelle, et le souci de discréditer le travail de la municipalité antérieure (dirigée par l'OIT en alliance avec le PRD), ont poussé les autorités régionales à accorder à ce municipe une importance politique disproportionnée qui se fait parfois au détriment d'autres municipes voisins pourtant plus marginalisés.

Ces programmes et les moyens financiers, humains et techniques qu'ils impliquent procèdent d'un plan de développement régional s'inspirant des lignes directrices du projet international du Plan-Puebla-Panama (PPP). Ce projet d'intégration commerciale de l'Amérique centrale rencontre une forte opposition, non seulement de la part des minorités amérindiennes qui craignent pour leur autonomie et les ressources naturelles de leurs territoires, mais aussi de l'ensemble des petits producteurs agricoles et de larges secteurs urbains. Dans ce cadre, le plan régional de « développement » de l'État de Puebla est basé sur l'extension des axes routiers, la promotion de certains projets agricoles productivistes accompagnant la substitution aux aides à la production paysanne des programmes d'assistance sociale (type *Progresa*) et l'installation de

¹⁴⁷ La liste est longue : *Progresa*, *Ramo 33*, *Zonas Marginadas*, *Plan de Recuperación de la Sierra Norte de Puebla* (suite aux pluies d'octobre 1999), *Fondos Regionales de PRONASOL*, *PROCAMPO*, *Crédito a la Palabra...* entre autres.

*maquiladoras*¹⁴⁸. En ce sens, bien que la politique officielle propose des « projets productifs », ceux-ci restent le plus souvent fondés sur la seule recherche de profits, bien loin d'une politique de soutien à la production telle qu'elle a pu exister¹⁴⁹.

Un exemple illustrera l'esprit de ce genre de projets de développement et leur réception mitigée de la part des paysans totonaques. Fin 2000, un ingénieur du ministère de l'agriculture et un représentant d'une entreprise privée de Cuetzalan venaient proposer un projet de plantations d'un type de bananiers (*plátanos morados*) à croissance rapide afin d'en exporter les feuilles (qui servent à la préparation des *tamales*) vers les centres urbains et même les États-Unis. L'entreprise devait donc envoyer un camion mensuellement pour emporter la récolte de feuilles de bananiers payées à bon prix.

Mais les spécificités techniques du projet axé sur une quasi-monoculture et la dépendance qu'il aurait créé envers l'entreprise rendait son échec prévisible. En effet, le projet fut définitivement abandonné quelques mois plus tard. La trentaine de « producteurs » qui s'étaient inscrits avaient effectivement reçu leurs plants de bananiers, financés à moitié par le ministère de l'agriculture, le reste devant être payé par les « producteurs ». Pour cela, l'ingénieur du ministère de l'agriculture, un jeune bilingue originaire de Chilocoyo, avait enjoint les intéressés d'utiliser l'argent du programme d'assistance *Progresa* « au lieu de le dépenser pour aller boire ». Mais la plupart des bénéficiaires du projet ne prirent même pas la peine de planter ces bananiers et les laissèrent au bord du chemin, là où le camion du ministère de l'agriculture les avait déposés !

Parmi les conditions qu'imposait le projet, les producteurs éventuels auraient dû transformer leurs caféières en une plantation de bananiers alternant avec quelques rangées de caféiers, à l'exclusion de toute autre culture et surtout de toute plante adventice. Ce qui revenait à leur demander d'abandonner l'usage agroforestier des caféières, à l'encontre des modèles locaux d'usage des ressources naturelles.

Cette démonstration vaut tout autant pour certains des projets proposés par l'Église catholique ou par des ONG partenaires et menés par l'OIT, notamment celui des granges coopératives pour la production d'œufs. Ce projet, qui portait sur plusieurs municipes de la région, était impulsé par le diocèse, accompagné par l'organisation non gouvernementale

148 Usines financées par des capitaux étrangers dédouanés, ce qui leur permet de profiter de la main d'œuvre peu qualifiée et bon marché. D'abord permise seulement en proximité de la frontière avec les USA, l'implantation des maquiladoras est depuis peu autorisée à l'intérieur du pays. Dans la région de la Sierra Norte de Puebla, la ville de Teziutlán est déjà le siège d'une dizaine de maquiladoras, et à Cuetzalan, à une heure et demi de Huehuetla, est installé un atelier de confection textile relevant de cette catégorie d'entreprise.

149 Il en est ainsi même pour les aides agricoles : les subventions *Procampo* distribuées aux petits producteurs de maïs, le sont au titre de la politique d'assistance et en fonction de la superficie, indépendamment des rendements. La même logique régit les « fonds d'urgence » pour la petite production de café, suite à la chute des cours en 2000.

SEDEPAC (*Servicio de de Desarrollo y Paz A.C.*) et cofinancé par l'agence allemande pour le développement (GTZ) et des ONG chrétiennes. Dans le municiple de Huehuetla, huit groupes de quinze à quarante participants par village se formèrent pour construire chacun une petite « ferme communautaire ». Ces poulaillers rudimentaires furent équipés d'auges en plastique achetées par l'Église (qui gardait le contrôle du financement) et acheminées par SEDEPAC et l'OIT avec les milliers de poules pour toute la région (2500 pour les groupes de Huehuetla). Chaque grange devait recevoir un nombre de poules proportionnel au nombre de participants du groupe local soit de 150 à 400 animaux. L'objectif était de commercialiser les œufs au travers d'un réseau de boutiques coopératives dans les villages et auprès des commerçants du chef-lieu. Mais ces derniers refusèrent d'acheter les « œufs de l'OIT ». L'organisation fit preuve de peu de volonté pour développer ses propres réseaux de commercialisation auprès de la population du chef-lieu, et ce débouché fut bientôt abandonné. En même temps, le potentiel de vente dans les villages était forcément limité puisque toute famille totonaque possède sa propre basse-cour.

Mais ce qui posait le plus de problèmes, c'était l'organisation en coopérative pour alimenter les animaux, qui impliquait un service tournant parmi les membres du groupe local. Le nombre des membres actifs diminua progressivement, ce qui compliquait le fonctionnement coopératif: au bout d'un certain temps ceux qui restaient décidèrent de se répartir les poules, mettant fin au projet. Ce processus devait se répéter dans pratiquement tous les villages. Là où ces poulaillers collectifs se perpétuèrent, ceux qui demeuraient adhérents étaient des voisins unis par des liens de parenté. Ces groupes parviennent à survivre, à échelle réduite (moins d'une dizaine de participants) parce qu'ils s'appuient sur des réseaux de solidarité préexistants. En somme, le projet, construit sur une proposition qui n'émanait pas des communautés, ne répondait pas à un besoin immédiat. Comme il était régi par de fortes contraintes (financement contrôlé par le clergé local, travail en coopérative, problème de la commercialisation), il était condamné d'avance.

Au contraire, en dehors des programmes de conservation des sols dans les caféières, les programmes de potagers familiaux mis en œuvre à la fois par l'OIT et par l'INI rencontrent un certain succès. Il faut dire qu'ils répondent à une demande formulée par les groupes de femmes dès les années 1980. Les plantes introduites, en général des légumes d'origine européenne (laitue, épinards, carottes, radis etc.) ne sont pourtant encore guère intégrées au système alimentaire des familles totonaques. Mais les femmes aiment à expérimenter dans leurs jardins, quitte à consacrer une partie du potager à des plantes qui ne seront que peu consommées. Par ailleurs, la majorité de ces projets inclut quelques espèces d'usage commun adoptées de longue date ou proches d'espèces comestibles autochtones. C'est le cas notamment de la coriandre

européenne (**kulanto**, *Coriandrum sativum*) proche de la coriandre locale (*Eryngium foetidum*, désignée par le même nom en totonaque) et qui est consommée comme les *quelites*, en bouillon avec les haricots. Certaines des nouvelles espèces introduites finissent par intégrer le système culinaire, complétant la gamme locale de plantes comestibles cultivées et sylvestres qui a souffert de l'usage des herbicides dans les champs de maïs. Enfin, la popularité des projets horticoles vient aussi de ce qu'ils permettent d'acquérir à bas prix ou gratuitement des grillages afin de clôturer ces potagers, protection utile contre la basse-cour.

En 1996-97 l'INI tenta de relancer la production de la vanille. Le projet fut un échec pour des raisons techniques alors même que de nombreux producteurs y avaient adhéré. La vanille est bien sûr endémique à la région et elle s'intègre à l'usage agroforestier traditionnel. Mais sa culture commerciale avait connu son essor dans la région au début du vingtième siècle puis fut peu à peu abandonnée avec la chute des cours internationaux (le produit étant concurrencé par les arômes artificiels). Avec le retour en vogue des arômes naturels, le lancement du Coca-Cola à la vanille et l'implantation en 2001 d'une usine de cette firme transnationale à Poza-Rica, les prix de la vanille naturelle se trouvaient à la hausse et le projet promettait de bons revenus. L'erreur de l'INI fut de fournir aux paysans intéressés des boutures de vanille originaires des terres basses de Papantla qui se révélèrent inadaptées au micro-climat plus frais du piémont. Les inflorescences ne résistèrent pas aux baisses de températures pendant les mois froids : les plantes poussèrent bien mais il n'y eut pas de récolte. Une telle erreur aurait facilement pu être évitée en multipliant des boutures à partir des plants locaux conservés par certaines familles depuis plusieurs générations. C'est ce que font aujourd'hui de leur propre chef quelques paysans suite à la forte augmentation des prix offerts pour la vanille à Zozocolco et Papantla depuis 2000-2001.

Il est donc possible que ce type de projets, qui sont applicables au niveau des unités domestiques, qui répondent à une demande propre et sont conformes à l'usage local des ressources naturelles, rencontre un certain succès.

Mais, revenons-en à l'exemple du projet de culture des bananiers proposé par le ministère de l'agriculture et un entrepreneur de la région. Il est intéressant de noter qu'au cours de la réunion d'information, l'ingénieur agronome, originaire d'une communauté de Huehuetla, utilisait, la langue totonaque en intercalant des termes techniques en espagnol, afin de développer la rhétorique agro-écologique porteuse du projet comme l'argument de la diversification des cultures commerciales pour contrer la crise du café et la promotion des cultures « agro-sylvestres ». Huehuetla connaît une véritable surenchère agro-écologique dans la rhétorique

développementaliste, en réaction au discours énoncé par les organisations paysannes ou indiennes indépendantes. En effet, dans le contexte des revendications ethno-politiques totonaques, le discours du développement durable est non seulement mobilisateur, mais aide aussi à obtenir le financement de projets par différents organismes officiels et non gouvernementaux. La rhétorique du développement durable se fait aussi l'écho du discours sur la conservation de la biodiversité désormais dominant au niveau des organismes internationaux et qui est repris par le gouvernement mexicain et les gouvernements régionaux. Ainsi la « Voix de la Sierra Nord – **Xtachuwin Kasipijni** », radio de l'institut indigéniste installée à Cuetzalan et diffusant en espagnol, en nahuatl et en totonaque, reproduit en la popularisant la notion de « développement durable » et contribue certainement à une diffusion louable de certaines connaissances agro-écologiques, telles que les techniques de lombricompostage ou de contrôle biologique des parasites du café (*broca*). Mais le discours des organismes officiels ne correspond pas toujours aux faits, loin s'en faut. On continue notamment à distribuer des intrants chimiques subventionnés. C'est que la fonction de cette surenchère discursive sur le développement durable reste avant tout politique.

Ainsi, au déclin actuel de l'OIT, consécutif à la démobilisation politique et la chute continue des cours du café, a fait face une nouvelle « organisation » de petits producteurs de café, soi-disant indépendante, mais montée de toutes pièces par le gouvernement régional. Ses premières réunions furent organisées par un représentant de la *Secretaría de Gobernación* -le ministère de l'intérieur !- de l'État de Puebla, et cela six mois avant les élections locales de 2001 (W. Smith, *comm. pers.*). La mobilisation autour de cette nouvelle organisation, qui a reçu le nom totonaque **Xamakgan Kachikin** (« *pueblo* ancien »), a rapidement attiré plusieurs centaines de producteurs, grâce à l'espoir d'un retour à une politique volontariste de la part du gouvernement pour soutenir les prix du café, espoir sagement entretenu par les promoteurs du projet. Or, d'après les objectifs annoncés, cette organisation, pourrait éventuellement proposer une commercialisation de la production locale labellisée café « organique » avec la garantie du gouvernement de l'État¹⁵⁰. Quoi qu'il en soit, l'implantation de l'organisation s'inscrit clairement dans la reconfiguration du contexte politique national. Dans la situation nouvelle de pluralisme politique, la tendance de l'actuel gouvernement fédéral (issu du *Partido de Acción*

150 Conversation avec l'ingénieur agronome en charge de l'encadrement de **Xamakgan Kachikin** à Huehuetla. Finalement, en 2003, en raison de dissensions politiques entre différents groupes du Parti Révolutionnaire Institutionnalisé (PRI) et du gouvernement régional, cette organisation est dissoute et son infrastructure (qui avait été récupérée par des groupes dissidents du Fond Régional, notamment pour le *beneficio* de la communauté de Vicente Guerrero, Olintla) a été intégrée à l'institution publique *Consejo Poblano del Café* (Conseil du Café de Puebla) qui achète la production au prix du marché et en parallèle remet les chèques de l'aide fédérale aux producteurs de café.

Nacional, PAN), va au financement direct des projets productifs sous formes de crédits auprès des « organisations de producteurs » (en théorie sans passer par les autorités locales) considérées comme des entrepreneurs. Ce financement direct aurait pu renforcer les organisations indépendantes mais il a été facilement court-circuité par les autorités régionales issues du PRI qui ont créé leur propre « organisation indépendante » permettant d'affaiblir encore plus la base socio-économique de l'OIT.

Au-delà des enjeux politiques, le rapport entre le discours agro-écologique et les représentations tototaques de l'environnement est fait de décalages et d'adaptations. Car, dans un premier temps, ce discours technique orienté vers la production commerciale n'est bien compris que par les promoteurs des institutions publiques ou des organisations non gouvernementales et il ne correspond pas toujours aux logiques paysannes, contrairement à ce qu'ont pu avancer de nombreux auteurs. Par exemple, l'ouvrage des agronomes néerlandais Reijntjes *et al.* (1995), dont les propositions sont par ailleurs tout à fait sérieuses et louables, avance l'idée que les paysans indiens seraient naturellement réceptifs aux projets agro-écologiques, idée véhiculée au Mexique (et plus généralement en Amérique latine) par nombreux anthropologues, sociologues, agronomes et ethnobotanistes (notamment : Villanueva 1991, Toledo et Moguel, 1992 ; Toledo *et al.*, 1993, Torres Torres 1994, Martínez Allier, 1994 ; Mackinlay et Boege, 1996). Cette « proposition de durabilité agro-écologique » comme solution d'avenir pour le développement rural s'appuie souvent sur des exemples pris dans les régions amérindiennes ou autochtones, considérées comme idéales pour la mise en œuvre d'une telle démarche en raison de leur héritage, aussi riche que diversifié, en connaissances botaniques et techniques agro-écologiques.

Il ne s'agit pas ici de remettre en cause le mérite technique de ces propositions, mais les exemples exposés jusque là obligent à s'interroger sur la validité de ce présupposé de l'adéquation automatique entre « cultures indigènes » et « pratiques agro-écologiques durables ». Ne sommes-nous pas confrontés à une autre manifestation de cette nostalgie des urbains et des occidentaux façonnant l'image de « l'indien écologiste », cet avatar postmoderne de l'idée du « bon sauvage » ? Mais quel que soit le regard que l'on peut poser sur elle, il faut quand même souligner le mérite de cette recherche de nouvelles alternatives productives permettant aux premiers concernés de choisir celles qui leur conviennent le mieux.

D'autre part, en dépit de l'instrumentalisation du discours sur l'agroécologie et le développement durable, il existe une réelle diffusion et appropriation des idées écologiques au-

delà des cercles de promoteurs locaux. Des figures rhétoriques hybrides apparaissent au cœur de ce processus qui passe par l'usage de la langue vernaculaire. Au moment d'expliquer en totonaque la conservation de la fertilité de la terre, un promoteur bilingue choisira probablement de recourir aux représentations totonaques sur la fertilité et le rapport à la terre. Comment pourrait-il se faire comprendre autrement ? Par exemple, la fertilité biologique de la terre favorisée par l'activité de micro-organismes est expliquée en termes de « la force et la vie de la terre », et la nécessité de la fertilisation à base d'engrais organiques devient une réponse à la « faim de la terre » (**tsinkma tiyat**) ; la polarité cosmologique et pratique du chaud et du froid est ainsi mobilisée : les herbicides « brûlent » tout, la terre et les herbes comestibles (*quelites*), la couverture boisée est considérée comme bénéfique pour sa capacité à maintenir la « fraîcheur » de la terre, qualité aux connotations nombreuses, et ainsi de suite (cf. chapitre 6 ; voir aussi Ellison 2004).

Il s'agit donc d'un processus d'appropriation au cours duquel, tout comme l'organisation sociale se voit recomposée à partir d'éléments hétéroclites, les uns anciens, d'autres récents, les représentations issues du discours sur le développement durable sont juxtaposées, parfois reformulées en association à des représentations de l'environnement antérieures ancrées dans la cosmologie totonaque. Celles-ci s'en trouvent réactualisées à la manière de ce qui concerne la bi-polarité du chaud et du froid appliquée aux espaces habités.

2. Le dynamisme des services communautaires

Dans ce contexte de multiplication des projets de développement, les travaux collectifs de grande échelle, c'est-à-dire ceux qui regroupent plusieurs, voire tous les villages du municipe, connurent un éphémère renouveau pendant les premières administrations municipales sous le sigle de l'OIT¹⁵¹. L'institution des *faenas* à l'échelle du municipe fut relancée, au moins par nécessité, puisque le gouvernement régional avait imposé de sévères limitations budgétaires à la municipalité passée à l'opposition indienne.

Que ce soit pour cette raison ou par un élan de « reconstruction » des instances collectives coutumières, les gouvernements de l'OIT eurent régulièrement recours aux travaux collectifs lorsqu'il s'agissait d'ouvrir des pistes carrossables reliant les villages au chef-lieu, de construire des réservoirs d'eau ou d'installer des poteaux lors de l'électrification des communautés.

Des accords communautaires avalisés par l'*ayuntamiento* établirent alors une nouvelle forme de sanction envers ceux qui refusaient de participer aux travaux communaux : on leur

151 Ce processus et les dissensions politiques qui le remirent en cause sont analysés plus en détail dans Ellison 2005.

refusait l'accès aux services en question. C'est ainsi que les familles qui avaient refusé de participer aux *faenas* pour l'installation des poteaux électriques ne furent pas raccordées au réseau (soit 15 à 30% des ménages selon le village), conformément à l'accord communautaire qui fut respecté par la Commission Fédérale d'Electricité.

Mais comme le refus de participer aux *faenas* était souvent lié aux divisions politiques, les travaux collectifs d'envergure perdirent de leur légitimité retombant bientôt en désuétude. Les « corvées » communautaires restent cependant fréquentes au niveau villageois. De fait, le travail communautaire figure souvent parmi les conditions d'attribution de certaines aides sociales publiques, telles les bourses scolaires de *Progresa-Oportunidades* : différents programmes et projets officiels lient en effet la participation en subsides monétaires de l'État à une participation en travail des bénéficiaires. Les projets des organisations non gouvernementales suivent la même logique sauf que, dans ce cas, l'aide financière est toujours investie en infrastructure et jamais distribuée directement aux participants.

Maintien et essort des charges

Compte tenu de l'affaiblissement de l'institution des travaux collectifs, la hiérarchie des charges « religieuses » représente actuellement la seule institution forte de la communauté territoriale au niveau de l'ensemble du municipe.

L'organisation autour des services rendus à l'église paroissiale et aux chapelles des communautés revêt actuellement à Huehuetla une plus grande importance que dans les municipes voisins. Le système des charges matérialise en effet encore une certaine cohésion de la communauté territoriale regroupant plusieurs villages. Tout en demeurant soumis aux tensions occasionnées par les divisions politiques, il fait encore l'objet d'un certain consensus. En fait, ces tensions s'expriment principalement lors de l'organisation de travaux collectifs, comme ce fut par exemple le cas en 2001 lors de la réparation du toit de l'église (endommagé par un séisme de 1998). Le curé ne réussit pas à convaincre les *semaneros* des deux groupes politiques opposés de travailler ensemble, ce qui le contraignit à former deux équipes travaillant séparément.

Si ces difficultés de fonctionnement sont bien tangibles, le refus de participer à une corvée dans le cadre du service rendu à l'église reste une exception.

Ainsi, chaque année, rien qu'entre *semaneros* et *fiscales*, on compte plus de 130 hommes au service de l'église de Huehuetla. Si on y ajoute ceux des chapelles de chaque village, ainsi que ceux du site de **Kgoyoma Chuchut** (cf. chapitre 5), ce sont près de 300 hommes en service au

cours de l'année. A titre comparatif, dans le municipe voisin de Caxhuacan (3931 habitants, auxquels on associera les 1690 habitants de San Juan Ocelonacxtla qui relèvent de la même paroisse), ils ne sont pas plus de quarante.

L'organisation actuelle des services

À Huehuetla, deux *semaneros* et deux *fiscales* doivent se présenter chaque jour à l'église pour effectuer des permanences, faire le ménage du temple et aider le curé, par exemple en s'occupant de son cheval. Notons à ce sujet que la connotation coloniale d'un tel service effectué auprès du curé n'étonne que l'ethnologue ou les quelques militants urbains de passage.

Il y a entre six et dix *semaneros* et autant de *fiscales* dans chaque village. Le roulement de ces permanences se fait de façon hebdomadaire sous l'encadrement de deux *mayores*, le *juez* et le *teniente fiscal*, avec une entrée en fonction le dimanche, jour de messe et de marché. Le service dure un an. Les *mayores* sont d'anciens *fiscales* ayant rendu divers services à la communauté, acquérant ainsi un certain prestige, par exemple comme « majordomes ».

Deux ans après leur service, les *ex-semaneros* passent automatiquement au statut de *fiscal*. Mais en fait les effectifs de *fiscales* tendent à s'amenuiser en raison des migrations fréquentes dans cette tranche d'âge : les frais de la fête de mariage et de la formation d'un nouveau ménage exigent souvent des jeunes chefs de famille qu'ils cherchent un travail salarié en ville ou dans les plantations du Veracruz.

Ce fonctionnement qui oblige *ex-semaneros* à rendre un second service en tant que *fiscales* est cependant limité au service de l'église paroissiale de Huehuetla. Dans les communautés, le passage au statut de **pixkahl** (*fiscal*) n'est pas obligatoire pour tous. Ce sont les *fiscales* sortants qui nomment leurs remplaçants, et refuser cette charge est très mal perçu par la communauté. Dans les *rancherías*, la durée des charges de *semanero* et de *fiscal* varie entre un an comme pour les charges du chef-lieu, deux ans à Putaxcat, voire trois ans à Putlunichuchut.

De même, la chapelle du site pré-hispanique de **Kgoyoma Chuchut** fait l'objet de services qui relèvent de l'ensemble de la paroisse, chaque communauté devant détacher deux *fiscales* pour son entretien et l'ornementation des messes mensuelles que chaque communauté y célèbre tour à tour.

Il existe une fonction complémentaire aux charges proprement religieuses, celle de *comisionado*. Les *comisionados*, liés aux comités de chapelle, sont chargés des collectes de fonds et de l'organisation des œuvres matérielles, comme les travaux de réparation des chapelles ou la construction d'un clocher. Chaque groupe de *comisionados* est structuré autour d'un

président, un secrétaire, un trésorier et un *vocal*. Il arrive que les fonctions de *comisionado* soient assumées par une femme.

Il en va de même pour les fonctions de *mayordomos* qui, eux, ne s'insèrent plus directement dans le parcours de la hiérarchie des charges religieuses. De plus des femmes peuvent désormais aussi devenir *mayordomas*.

Le conseil des anciens (*Consejo de Ancianos*)

Dans le système des charges antérieur au monopole politique des métis (années 1950-60), les « anciens » (**lakgkGolon**), ceux qui étaient déjà passés par toute la hiérarchie des charges politico-religieuses, jouaient un rôle politique important. Jusqu'au début du vingtième siècle, ils décidaient même des travaux communautaires et de la gestion de l'accès aux terres communales. Cependant, la perte du pouvoir politique réel a entraîné l'effacement du rôle des anciens et la désintégration du système politico-religieux.

Aujourd'hui, le *Consejo de Ancianos* correspond à une « tradition inventée » ou un *revival* inspirée des pratiques antérieures et impulsée par un prêtre progressiste au milieu des années 1980. Les ONGs mexicaines et l'Église parlent de *recuperación* de la tradition. Il n'existe d'ailleurs pas de terme totonaque traduisant directement cette notion de « conseil des anciens » et c'est l'expression castillane qui est généralement utilisée¹⁵².

Le conseil rassemble une soixantaine d'« anciens ». Une trentaine d'entre eux se réunissent une fois par mois en 2000-2002 avec les catéchistes sur le site de **Kgoyoma Chuchut**. Ils ont entre 55 et 96 ans et sont la mémoire de la tradition orale de Huehuetla.

Pendant la seconde période de gouvernement de l'OIT (1993-96), il a été élevé par décret municipal au statut de plus haute autorité du municipe (*maxima autoridad social*)¹⁵³. Bien qu'il regroupe des membres de différentes affiliations politiques, ce lien entre lui et l'Organisation Indépendante Totonaque explique que les équipes municipales élues depuis 1999 sous l'étiquette du PRI ne reconnaissent pas son existence.

Il s'agit essentiellement d'une autorité morale qu'il convient de consulter avant toute décision importante sur la meilleure manière de réaliser les travaux collectifs (aujourd'hui seulement ceux de l'église) et, par extension, pour toute affaire touchant la collectivité. A titre d'illustration, on peut citer les recommandations faites au sujet de la protection des titres

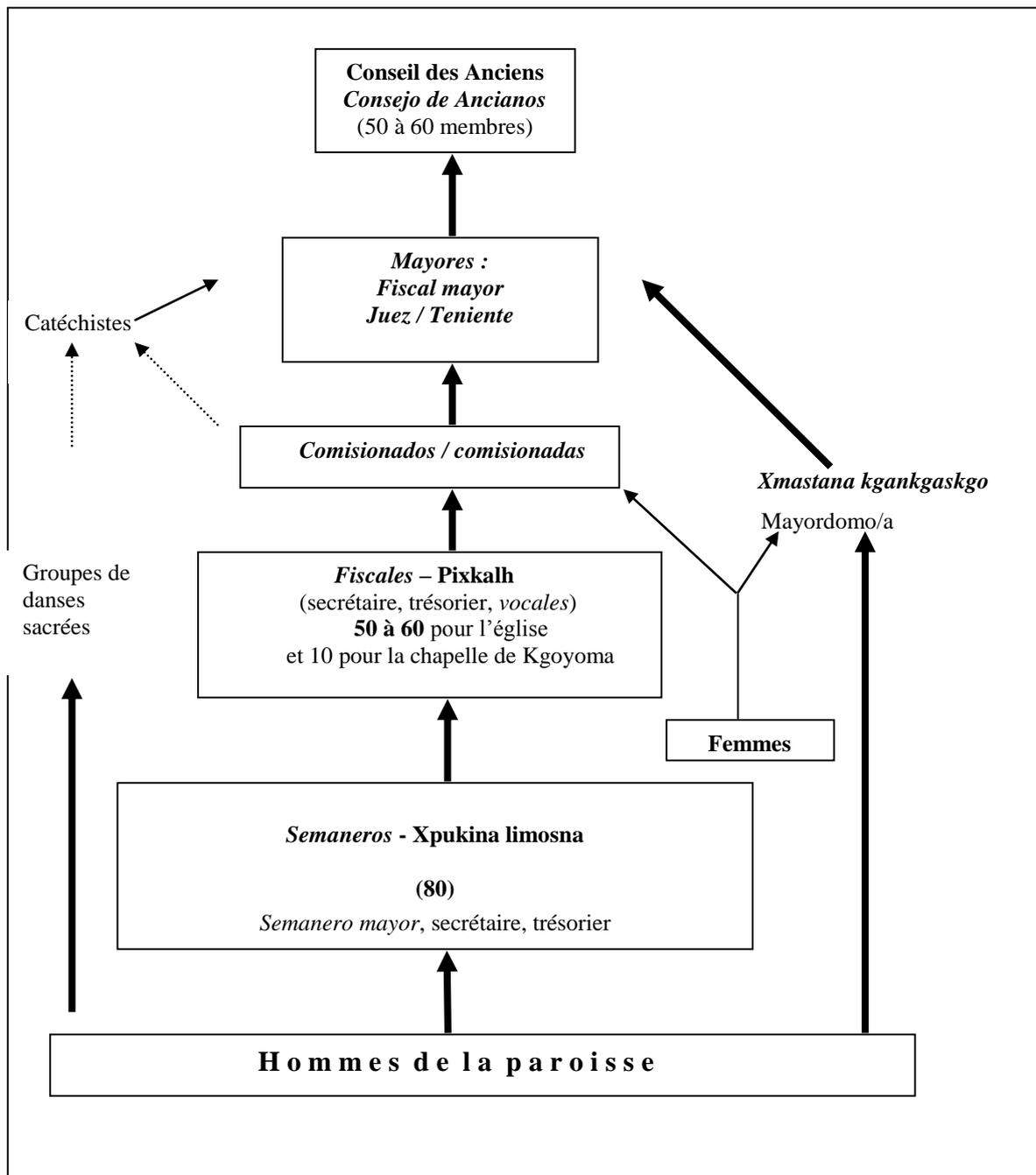
¹⁵² Pour se référer au rôle de anciens tel qu'il prévalut jusqu'aux années 1940, on emploie l'expression *xtakatzinkan lakg'kgolotsinin*, « le savoir des anciens » (cf. chapitre 2).

¹⁵³ *Bando de Policia y Buen Gobierno*, 25.10.1996. Ce décret approuvé par le congrès de l'État de Puebla reprend les principes de la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail sur les droits des peuples indigènes.

fonciers originels du *pueblo* de Huehuetla suite à la tentative de réactivation du décret présidentiel de restitution agraire en 1996. L'*ayuntamiento* dirigé par l'OIT voulut dissimuler les précieux documents qui faisaient jusqu'alors partie des archives municipales et il sollicita le Conseil des Anciens pour délibérer sur une cache sûre.

La figure 8 ci-dessous expose la structure actuelle de la hiérarchie des charges religieuses.

Figure 8 : Système actuel de la hiérarchie des charges religieuses à Huehuetla



Les nouvelles charges et *mayordomías*¹⁵⁴

Entre les années 1940 et 1960, la construction des chapelles et des écoles dans les *rancherías* a marqué un processus d'autonomisation par rapport au chef-lieu de Huehuetla. L'identité propre de chaque *ranchería*, désormais constituée en communauté, trouve son expression dans le choix de son saint patron, puis dans la construction d'une chapelle et l'élection d'un *juez de paz*, intermédiaire entre la communauté et les autorités municipales. Ce mouvement a entraîné l'émergence d'espaces de participation originaux qui ont permis la constitution de nouveaux comités puis de nouveaux services ou charges communautaires. D'abord furent créés les « comités de chapelle » pour la construction des lieux de culte destinés à incarner la personnalité symbolique de chaque communauté. En tout, entre les *semaneros* et les *fiscales* évoqués plus haut et les comités, les nouvelles charges regroupent autour d'une vingtaine de participants par village. Ces comités perdurent car il y a toujours des réparations ou des constructions à réaliser. Ainsi, en 2002 le comité de chapelle de Lipuntahuaca put commencer la construction du clocher qui manquait à la chapelle depuis les années 1960, après avoir organisé la collecte des fonds nécessaires parmi la population du village mais aussi auprès de l'INI.

En même temps, virent le jour des « comités d'éducation » qui entreprennent, d'abord, la construction rudimentaire des premières écoles (souvent en planches avec un toit de chaume ou de feuilles de palmier) puis les procédures auprès des autorités régionales ou fédérales afin d'obtenir une école construite en ciment, incorporée au système éducatif officiel. Ces comités ont encore la charge d'organiser régulièrement les *faenas* pour le débroussaillage du terrain autour des bâtiments éducatifs et de leurs chemins d'accès. Suivirent les « comité de l'eau » et les « comité d'électrification ». Les premiers organisent la construction des réservoirs d'eau et les réparations des tuyaux souvent brisés par des glissements de terrains, les seconds organisent l'installation des lignes électriques. Tous ces comités spécifiques constituent autant d'espaces de participation aux affaires publiques qui s'ouvrent aux jeunes et aux femmes. Ils font aussi l'objet commode des luttes politiques locales, chaque parti s'efforçant de contrôler l'un ou l'autre des comités.

Par ailleurs, le choix d'un saint patron propre à la communauté exige la formation de *mayordomías* en son honneur. En définitive, la relative autonomie acquise par les communautés a permis un élargissement du système des charges religieuses, et la multiplication des

154 Signalons que la comparaison avec l'analyse récente proposée par Govers concernant Nanacatlan (Govers 2006) révèle une similitude à travers la région quant au dynamisme des fêtes patronales et de la vie des communautés s'appuyant sur les revenus de la migration.

possibilités de participation aux *mayordomías* est un processus qui a son importance dans la légitimation sociale et politique de la récente différenciation socio-économique au sein même des communautés comme le montre l'exemple des nouvelles *mayordomías* féminines.

Les femmes majordomes

Les *mayordomas*, les femmes majordomes, présentent un cas de figure inédit, apparu avec la création des charges religieuses du début des années 1990 autour de la chapelle du site de **Kgoyoma Chuchut**. C'est en 1999 que, pour la première fois lors de la fête de Lipuntahuaca, une femme assumait une *mayordomía*, puis le cas se répéta en 2000 dans la communauté de Francisco I. Madero.

Ces *mayordomías* féminines sont elles aussi attribuées sur proposition des *fiscales*, alors même que l'on manque de repères sur les pré-conditions à remplir puisque les femmes ne participent pas directement au système des charges de l'église. D'après les cas observés à Lipuntahuaca, il s'agit d'épouses d'anciens *fiscales* ou *mayordomos* jouant par ailleurs un rôle de dirigeantes au sein de projets productifs ou de coopératives d'artisanes. Ces groupes assez politisés (un pour chaque parti) révèlent un fait nouveau qui est celui de la participation des femmes à la vie politique. On peut voir là une conséquence de l'action de diverses institutions en ce sens, comme l'Église ou l'Organisation Indépendante Totonaque, mais aussi des institutions officielles inspirées des schémas émanant de la Banque Mondiale en vue de la promotion du rôle des femmes dans le développement suivant l'idée d'*empowerment*. Cette évolution s'inscrit dans le tournant néolibéral tendant à remplacer le soutien à la production agricole par des politiques sociales ciblées.

Le programme *Progresa* (rebaptisé *Oportunidades*) participe de ce mouvement en assurant le transfert direct des soutiens monétaires et des soins vers les mères de famille. Cela contribue à dévaloriser le travail agricole des hommes - surtout celui du café - « qui ne rapporte pas » (puisque les prix sont bas) alors que les femmes, elles, obtiennent « contre rien, sans travailler » ces allocations monétaires qui sont importantes par rapport au revenu global des ménages. Bien que les femmes contrôlent en général les liquidités au sein des ménages totonaques, force est de constater que, dans de nombreux cas, une partie au moins de cet argent est dépensée en alcool par les hommes. On peut d'ailleurs reconnaître le jour de distribution des allocations au nombre d'hommes ivres dans les ruelles du chef-lieu !

De la même façon, l'*Instituto Nacional Indigenista* s'est employé à promouvoir l'essor de projets de groupes de femmes avec les « Fonds Régionaux »¹⁵⁵. Il en va ainsi dans le « Centre Coordinateur » de l'INI à Huehuetla, dirigé en 1999-2003 par une équipe de conseillères issues du PID¹⁵⁶, et dont la directrice m'affirmait qu'elle travaillait plus facilement et trouvait plus d'enthousiasme auprès des femmes qu'auprès des groupes d'hommes.

Au-delà du fait que ces programmes facilitent l'émergence de nouveaux espaces de participation pour les femmes, il faut souligner qu'ils soulèvent des tensions qui finissent par se répercuter sur le renouvellement du système des charges. Les tensions apparues semblent davantage liées à l'enrichissement personnel et aux effets de l'influence politique des dirigeantes qu'à un éventuel refus des hommes face à la plus grande présence féminine dans la vie publique. L'analyse de cas particuliers, à Lipuntahuaca, montre que la nouvelle position avantageuse de certaines femmes se voit légitimée toutes les fois qu'elle démontre son utilité vis-à-vis de l'ensemble de la communauté, comme c'est le cas ces dirigeantes qui deviennent des *comisionadas* de la chapelle, responsables de l'achat et la mise en place de la cloche ou encore des *mayordomas*.

Prenons l'exemple de Rosa, évoquée au chapitre précédent. Comme nous l'avons vu, elle produit et vend des pains avec l'aide de son époux et de ses enfants, entre autres activités orientées vers l'accumulation. Elle a par ailleurs dirigé une boutique coopérative qui a fait faillite, à la suite de quoi les femmes de la communauté lui ont reproché de s'être enrichie en détournant une partie du financement du projet. Mais Rosa bénéficie tout de même d'un certain prestige, car elle et son époux sont très actifs dans l'organisation et le financement des activités rituelles, qu'il s'agisse de l'organisation d'une des nouvelles *mayordomías* du site de **Kgoyoma Chuchut** ou de l'érection d'une croix à la croisée des chemins à l'entrée du village à l'occasion du jubilé de l'an 2000.

La légitimation de la position sociale et économique acquise par certaines femmes passerait donc par les institutions coutumières, qui sont ainsi renouvelées et élargies à la participation féminine, preuve de leur vitalité, comme l'est aussi l'invention d'une nouvelle modalité de *mayordomía* organisée collectivement.

155 Les « Fonds Régionaux » sont créés suite au programme PRONASOL sous le gouvernement de Salinas de Gortari. Jusqu'en 2003 c'est l'INI qui encadre la gestion de ces fonds dans les régions amérindiennes.

156 *Proyecto Integral de Desarrollo*, impulsé avec le soutien de la Banque Mondiale.

Une *mayordomía* collective : Putlunichuchut

Le cas de Putlunichuchut, communauté qui organise une *mayordomía* collective, illustre une autre forme d'innovation dans le système religieux de Huehuetla face aux changements socio-économiques. En effet, cette communauté organise chaque année une *mayordomía del pueblo* collective : tous les frais de la célébration sont couverts sur la base d'une coopération financière. Plusieurs dizaines de chefs de famille participent aux frais (entre 30 et 60 selon les années), même s'il subsiste encore deux ou trois *mayordomías* individuelles. La *mayordomía* collective est apparue en 1994, personne ne s'étant porté volontaire. Cela s'explique par la forte proportion de chefs de famille migrants dans la communauté (23 % des chefs de ménage en 2001, et 55% des ménages au moins avaient un membre migrant). La *mayordomía* collective permet donc de se prémunir du risque de ne pouvoir célébrer la fête du saint patron, faute de majordome. Elle peut trouver une justification particulière certaines années : ainsi, celle de 1999 fut organisée « pour remercier Dieu de l'arrivée de la lumière [l'électricité] » et le curé fut invité pour bénir les poteaux électriques (W. Smith, comm. pers.).

Ce cas montre que la contrainte exercée sur un chef de ménage refusant de réaliser une *mayordomía* après y avoir été invité par les *fiscales* trouve ses limites lorsque ce refus est loin d'être isolé et se justifie par une situation socio-économique particulière.

De même, l'absence répétée de nombreux hommes, notamment des jeunes, a aussi entraîné une adaptation des charges religieuses associées à la chapelle : à Putlunichuchut il n'y a pas de *semanero*, mais seulement dix *fiscales* qui rendent un service de trois ans (au lieu d'un an ou deux dans les autres communautés). Le *fiscal mayor* m'en a donné l'explication suivante : « *Le service dure trois ans pour ne pas avoir à chercher de nouveaux fiscales chaque année, car on n'en trouverait pas* ».

On relève donc deux ressorts complémentaires pour le maintien et le dynamisme du système des charges religieuses. D'une part la croissance démographique et l'émancipation politique et religieuse des communautés poussent à multiplier les possibilités de participation par la création de nouvelles « charges », reproduisant dans chaque communauté le modèle du chef-lieu à petite échelle. D'autre part, lorsque la base démographique et économique du système des charges vient à se rétrécir, une solution collective peut être envisagée pour assurer la continuité de la célébration de la fête en l'honneur du saint patron local. L'institution des *mayordomías* illustre bien le lien étroit entre les facteurs économiques, le rituel et la production du social et il est tentant de la rapporter au concept de « phénomène social total » défini par M. Mauss (1950 : 147) car elle met effectivement en branle toutes sortes d'institutions religieuses, morales,

politiques, économiques, familiales...

Cette référence à l'œuvre de Mauss me permet de revenir sur le rapport entre économie et société. Dire, comme je l'ai fait antérieurement, que les Tonaques ne conçoivent pas l'économie comme un champ autonome ne signifie évidemment pas que les institutions religieuses (ou autres) fonctionnent indépendamment des facteurs économiques à la base de la vie sociale. Dans le cas de la *mayordomía* collective du village de Putlunichuchut, l'incidence de ces facteurs, telles les migrations pendulaires vers la ville, explique directement le changement de l'organisation sociale. Mais on ajoutera aussitôt que le maintien de cette offrande rituelle collective en dépit des conditions économiques contraires révèle en même temps la vigueur d'une certaine normativité sociale axée sur l'institution des *mayordomías*, qui est elle-même l'expression du rapport de respect et de réciprocité des hommes envers les divinités, les défunts et les ancêtres (voir Lozada Vázquez 2004 et 2008).

Les faits exposés ici rendent compte de l'essor des *mayordomías* et des reconfigurations dont elles font l'objet. Dans un univers socio-économique et politique en rapide évolution, ils soulignent à quel point le culte des saints et les fêtes patronales sont révélateurs de ce « modèle de la vie sociale » - *mode of livelihood* selon l'expression de Gudeman (1986) - autour des cycles de la fertilité agraire rythmant la vie des communautés totonaques. Ils témoignent aussi d'un certain renouveau du système des charges religieuses et indiquent en même temps comment le « modèle » évolue avec les formes de différenciation interne aux communautés : différenciation socio-économique par la diversification des activités, d'une part, et fragmentation politique par l'emprise grandissante des partis politiques sur l'exercice du pouvoir local. Car, comme le montre notamment l'exemple des « femmes majordomes », ces facteurs socio-économiques et politiques sont parfois intimement associés aux espaces de participation créés dans la hiérarchie des charges religieuses.

Quelques commentaires sur le fonctionnement actuel des groupes de danses rituelles termineront d'illustrer l'emprise des facteurs socio-économiques et politiques sur les « services à la communauté » (**litay**).

Incidence des divergences politiques et financement des danses

On a vu au chapitre 6 le rôle des danses rituelles en tant que manifestations tangibles de la religiosité totonaque, preuves de sa vitalité et des remises en question des formes d'expression de celle-ci. Ces danses étant considérées comme un service volontaire rendu à la communauté, il convient de les inclure dans l'analyse du renouveau du système des charges. De manière

générale, les danses forment un bon indicateur de la situation « politique » et économique des communautés ainsi que du niveau de cohésion sociale. Car l'organisation des danses pour une fête patronale requiert une longue préparation qui suppose une série de démarches, de la part des *mayordomos* pour inviter les danseurs, et de la part des chefs de danse pour recruter leurs accompagnants, former les jeunes danseurs et organiser les répétitions. Ces démarches et la mobilisation qu'implique l'obligation de participer pendant quatre ans à la danse sont rendues plus difficiles par toute sorte de divisions internes. C'est notamment le cas des divisions autour des partis politiques. Il arrive qu'entre le *mayordomo*, les danseurs et les *fiscales* (dont le rôle dans la préparation des fêtes est important) de tels clivages politiques ne soient pas toujours surmontés. Autant à Huehuetla, lors de la fête patronale d'août 2001, qu'à Chumatlan la même année, on entendait dans le public qui assistait à la fête que c'était la raison du nombre particulièrement limité des danses organisées pour l'occasion. À Chumatlan, un jeune homme expliquait même l'absence des danseurs *quetzales* et *santiagueros* en ces termes : « Ils ne se sont pas réunis parce qu'il y a eu les élections [municipales] et il y a beaucoup de partis, ici il y a cinq partis ! ».

Une autre explication prévalait aussi : l'émigration croissante des jeunes adultes, et de manière générale, le manque de ressources pour financer les coûteux costumes des danses. A la différence des majordomes qui financent eux-mêmes la célébration de la fête patronale, les danseurs ont de plus en plus recours à des financements extérieurs aux communautés pour l'achat ou le renouvellement de leurs équipements, c'est-à-dire les instruments de musique et les différentes pièces de costumes.

Quelques exemples permettront d'évaluer de manière approximative le coût de cet équipement. Trois instruments de musique sont nécessaires pour la danse des *huehues* et pour la danse des *negritos* : une guitare, une *jarana* et un violon. La guitare et le violon sont achetés dans les commerces de Zacapoaxtla et coûtent autour de 400 pesos (40 € en 2001) pour la première et 5000 pesos (500€) pour le second. Les *jaranas* sont fabriquées sur place par des ébénistes totonaques spécialisés pour 400 pesos. Les costumes de la danse des *huehues* (cf. photos 34 et 35, chap. 7) sont assez simples : les bottes, importantes pour les rythmes *zapateados*, représentent le seul coût important soit 500 à 600 pesos. Outre les bottes, les costumes de la danse des *negritos* (photos 31 et 32) sont plus élaborés, fabriqués à partir de différentes étoffes, avec du velours, des paillettes, des médaillons et des plumes d'autruche colorées. Les plumes seules coûtent quelque 60 pesos pièce et il en faut entre 25 et 35 par danseur, soit entre 1500 et 2100 pesos chacun et entre 13 500 et 18 900 pesos (1350-1890 €)

pour l'ensemble.

Lorsque les élèves de l'école *preparatoria* (lycée) bilingue de l'OIT ont demandé une subvention à l'INI pour la formation d'un groupe de *negritos*, leur projet portait sur 25 000 pesos, ce qui excluait les instruments de musique. Ce financement des danses est recherché principalement auprès de deux institutions : l'INI et les autorités municipales. Ce qui soulève automatiquement le problème de la médiation politique. En effet, pour déposer un projet auprès de l'INI, il faut former un groupe local avec un comité reconnu par l'institut ou passer par un groupe existant pour déposer la demande en son nom. Par exemple, dans le cas des jeunes du lycée bilingue, la demande a été présentée au nom de l'OIT. Dans un second temps, le maire (*presidente municipal*) doit donner son aval auprès de l'INI, ce qu'il n'accorde pas automatiquement quand ce sont des opposants.

Il arrive aussi de demander des subventions directement auprès des autorités municipales. En ce cas, le biais politique est encore plus direct. Dans les faits, un groupe appartenant à l'OIT ne songera même pas à s'adresser à un gouvernement municipal du PRI, considérant non seulement que l'aide lui sera automatiquement refusée, mais en plus que la simple démarche constituerait une trahison par rapport à son engagement politique : cela reviendrait à reconnaître une dette envers le « maire », au risque d'enclencher un engrenage clientéliste et de s'exposer à la réprobation du reste des membres de l'organisation.

Cette dépendance vis-à-vis des soutiens financiers correspond aussi à une patrimonialisation culturelle et entraîne parfois une folklorisation des danses qui finissent par servir d'accompagnement à des événements a priori profanes, comme ceux qu'organise l'INI par exemple pour l'inauguration d'un studio de la radio indigéniste à Huehuetla ou la visite d'un représentant politique régional ou national (par exemple celle du gouverneur de l'État de Puebla ou celle de Cuauhtemoc Cárdenas, candidat du *Partido Revolucionario Democrático* à la présidence de la République en mars 2000).

Mais une telle tendance ne modifie guère le sens profond des danses. Les subsides publics sont juste considérés comme un moyen légitime de réaliser des danses rituelles, destinées à manifester la gratitude de la communauté envers le saint patron et les divinités associées à la fertilité et la santé et à perpétuer un espace de mémoire mythologique. Par là, elles sacralisent aussi en quelque sorte les événements profanes auxquels elles participent. Ce qui revient à mettre en cause la distinction entre événements politiques « profanes » et événements communautaires « religieux ». Notamment marquée dans les institutions au niveau municipal (système des charges religieuses d'un côté, *ayuntamiento* constitutionnel de l'autre), cette séparation n'est peut être pas définitive comme on le constate avec la réactualisation du rôle du

Conseil des Anciens rétablissant un pont entre les deux domaines et elle apparaît encore moins intériorisée dans les représentations sociales.

Mais plus qu'en une manière de folklorisation, la dépendance envers les subsides se ressent dans une attitude plus générale face à la société dominante et au pouvoir. Ce qui semble primer sur l'« économie » et la politique quotidienne, donc sur des moyens qui peuvent changer, c'est cette intention de tenir compte des schèmes de préoccupations plus profondes en continuant de recourir aux réponses traditionnelles : le respect des saints et la réciprocité envers les divinités tutélaires, la perpétuation des cycles de la fertilité agraire et de la vie humaine, la reproduction du lien social et d'un certain ordre du monde.

Dans l'imaginaire totonaque, les cavernes, l'intérieur des montagnes associé à l'inframonde et à la fertilité représenteraient le lieu où se cachent les « richesses » des ancêtres antédiluviens. Face à cette source d'abondance ancestrale associée à la reproduction des cycles de la fertilité, la politique locale matérialisée par la *presidencia municipal*, attire toutes les convoitises en tant que nouvelle source de richesse, ou du moins de moyens financiers permettant d'alimenter les cycles de reproduction des rapports sociaux. Aujourd'hui, un déplacement s'opère au cœur des bases matérielles de la vie sociale, passant des activités de transformation de la nature (si on utilise un vocabulaire matérialiste) à des activités salariées et l'obtention de ressources par le biais du jeu politique grâce aux différents soutiens financiers des programmes de développement social et culturel. Pourtant, même s'il ronge l'assise matérielle des représentations cosmologiques autour de l'accompagnement des cycles de la fertilité comme source de la subsistance et comme justification de l'existence totonaque, ce déplacement « des montagnes vers la *presidencia* » fournit aussi des moyens de perpétuer et de renouveler les institutions et les rapports sociaux qui expriment et reproduisent cette vision du monde.

Il s'agit d'un processus de construction continue au cours duquel, tout comme l'organisation sociale se recompose à partir d'éléments hétéroclites, les représentations tirées du discours sur le développement durable se retrouvent juxtaposées, et parfois associées, à des représentations de l'environnement « traditionnelles » bientôt réactualisées. Ce processus conduit à s'adapter aux décalages entre différentes logiques et à se recomposer à partir de ces écarts. Décalages entre les générations, entre les pères qui cultivent le maïs avec tant de soins, même si c'est parfois à perte, et les jeunes qui partent en ville et se montrent de moins en moins disposés à travailler dans les champs, mais cofinancent l'économie familiale. Logiques divergentes, décalages acceptés d'ailleurs : les Totonagues ne sont guère surpris de voir un jeune habillé à la mode *grunge* ou

cholo (la mode des migrants aux États Unis) revenir de la ville pour la fête patronale et côtoyer son père en *calzón* (pantalon traditionnel) et sandales, ni de revoir ce même jeune quelques heures plus tard vêtu du costume et du chapeau de plumes des *negritos* pour participer à la danse sacrée lors d'une *mayordomía*.

Dans ce processus, souvent conflictuel, de construction et de reconstruction, d'adaptation et d'acceptation des décalages, c'est une culture vivante qui s'exprime autour d'une préoccupation centrale : la reproduction du lien social, celle de la communauté idéalement unie dans le respect dû au saint patron, aux ancêtres et aux cycles festifs, bien que désunie dans les faits sur bien d'autres aspects, notamment celui de la définition du pouvoir temporel. D'où cette « assurance tranquille et [cet] orgueil de s'affirmer comme Tonaques » (Lane, 1999) si impressionnants observés par mes prédécesseurs à Huehuetla.

Conclusion de la troisième partie : indistinction vs subordination de l'économique

Les chapitres de ce troisième volet de l'étude ont permis de montrer que les modes d'usage des ressources naturelles, les choix productifs et leur articulation à l'organisation sociale et religieuse révèlent une adaptation des réponses données à des schèmes de préoccupations profondes qu'ils contribuent ainsi à reproduire : le souci de respecter un ordre basé sur la hiérarchie et la réciprocité, la perpétuation des cycles de la fertilité agraire et de la vie humaine, la reproduction de la communauté. Certes, les bases matérielles de la vie sociale se diversifient et, en termes de revenus (mais non pas en termes de temps), les activités agricoles y occupent désormais une place mineure. Néanmoins, s'il existe bien sûr une fonction économique, l'économie n'est pas instituée en sphère autonome répondant à sa logique propre.

Cette non-reconnaissance institutionnelle de l'économique se présente sous la forme de deux configurations. D'une part, les institutions non-économiques fonctionnent aussi comme des rapports de production. Dans ce cas, l'économique est alors indistinct ou diffus, c'est-à-dire qu'il est non pas simplement « enchâssé » selon le terme de Polanyi, mais qu'il n'est tout simplement pas institué en tant que tel. En d'autres mots, les rapports de production ne sont même pas pensés sur le mode de la production. Le cas de la culture du maïs, pensée et pratiquée sur le mode du service et des obligations paternelles entre les saints et les hommes et entre ces derniers et le maïs, en est une illustration. Comme en amour, on sème sans compter : les chaînes d'action et les choix de production sont bien sûr rationnels (au sens de la maximisation comme stratégie, mais pas comme norme) mais l'économique y est en principe un impensé. L'éthique associée à la culture du maïs est a priori de ne pas compter l'argent – même si cela commence à changer pour les cultivateurs migrants.

D'autre part, certaines activités, par exemple le travail salarié en migration, apparaissent distinctement comme des activités économiques mais restent subordonnées aux mécanismes de la reproduction sociale. Cette dernière configuration correspond à la situation d'« enchâssement » telle que la propose Polanyi pour l'économie des peuples non-modernes, mais elle est finalement aussi assez commune dans les sociétés occidentales comme le souligne Florence Weber qui réfute l'idée polanyienne d'un « Grand Partage » (Weber, 2000 :91).

Le constat peut certainement être généralisé à la plupart des communautés totonaques et nahuas de la Sierra de Puebla : dans ces sociétés aux interstices de l'économie mondialisée, bien que pratiquement constituée en champ quasi-autonome, l'économie est subordonnée à **des normes non-économiques**. D'autres institutions, la religion, les rapports de parenté et les rapports politiques dominent les rapports de production, et ceux-ci ne sont pas toujours distingués en tant

que tels.

Dans le cadre d'une démarche ethnographique qui s'inscrivait consciemment dans un contexte contemporain marqué par des changements socio-économiques d'envergure, il restait à s'interroger sur les moyens de reproduction du social autour de ces schèmes de préoccupations. Avec la crise de l'agriculture totonaque et dans un contexte politique polarisé et ethnicisé, les divers projets de production ou de « développement durable », officiels et « alternatifs », placent de plus en plus le pouvoir local au centre des préoccupations. Ils font de lui la nouvelle « source de richesse » plus palpable que celle entretenue par les cycles de fertilité et le culte des saints, créant de nouvelles arènes publiques et des tensions qui traversent les instances collectives religieuses (système des charges, *mayordomías*) et mettent au défi leur renouvellement. Mais ce jeu politique permet aussi l'existence et le maintien d'un espace d'autonomie relative et de financement de ces mêmes rapports sociaux qui s'inscrivent dans la reproduction des cycles de la fertilité.

Dans ce contexte, les discours sur les « droits indigènes » et sur le « développement durable » deviennent l'enjeu de la concurrence politique entre partis et organisations rivales. Cette compétition inégale entre les pouvoirs en place et les organisations indépendantes situe la société totonaque dans la logique clientéliste d'une population assistée par le gouvernement, dépendante des subsides, et dont le rôle pourrait être, dans le meilleur des cas, de participer à un « développement durable » dont on parle beaucoup mais que l'on voit bien peu. Cette dynamique tend à inverser progressivement le sens de l'existence totonaque du devoir d'entretenir les cycles cosmiques au rôle d'une population minoritaire assistée, dépendante et éventuelle co-protectrice de l'environnement. Dans cette redéfinition à partir de la perspective de l'État, en tant que populations autochtones marginalisées, les familles totonaques (et nahua) de la Sierra de Puebla doivent donc recevoir l'aide financière du gouvernement parce que pauvres et (surtout ?) parce que potentiellement rebelles !

Cette tendance n'est pas sans créer à la fois une crise morale et des réactions salutaires de la part de certains secteurs de la population totonaque.

Car ces moyens politiques qui donnent accès aux apports monétaires semblent devenir de plus en plus une fin en soi. Certes ils permettent de perpétuer les fêtes de *mayordomía*, et les différentes formes d'expression de l'identité locale et ethnique, comme les danses, et de la cohésion sociale, comme la culture du maïs en partie financée par les subventions. Ce faisant, ils favorisent néanmoins un déplacement de la hiérarchie des préférences, du travail des champs vers les revenus non agricoles et le pouvoir politique censé favoriser le développement de

nouvelles sources de subsistance. Ces apports financiers souvent conditionnés à telle ou telle allégeance politique sont, pour certains ménages, à l'origine du passage à une stratégie d'accumulation économique et introduisent une concurrence entre parentèles qui n'est pas encore vraiment individualiste pour autant. L'envie, les soupçons de sorcellerie et la surenchère dans la célébration des *mayordomías* en sont les phénomènes corrélatifs.

L'amorce d'autonomisation du champ économique que représente cette entrée dans une logique de « recherche de développement » passe donc d'abord par le champ politique, lui-même séparé du champ religieux, conformément au processus de scissiparité dont Dumont (1977) analysait les fondements idéologiques en Occident. Ce processus contribue à expliquer l'importance croissante accordée au jeu politique par les Totonagues de Huehuetla sous un éclairage alternatif, ou du moins complémentaire, à l'approche en vogue de la « démocratisation » et de la « participation collective ».

Ainsi, les affiliations politiques changeantes au sein des villages totonagues et nahuas de la Sierra aujourd'hui, tout comme les alliances mouvantes des mouvements indiens armés au cours du XIX^e siècle et jusqu'au début du XX^e, semblent relever d'une attitude pragmatique visant à garantir un espace d'autonomie relative. Cet espace permet la reproduction sociale face à l'emprise de plus en plus directe, mais pas nouvelle pour autant, de phénomènes économiques et politiques extérieurs, nationaux et mondiaux. Inversement, l'insertion croissante dans ces dynamiques facilite aussi l'accès à des leviers politiques et économiques qui favorisent une redéfinition des rapports de forces à l'échelle locale, notamment entre Totonagues et métis.

Ce contexte de remise en cause et de reconfiguration des rapports sociaux et de l'identité collective où s'affirme une participation croissante au champ politique national, est donc favorable à l'émergence de revendications identitaires. Ce processus est en outre favorisé par les discours et les pratiques des organismes relevant de la communauté internationale autour de l'ethno-développement et des droits des populations indigènes. Ces observations invitent à émettre une hypothèse sur le rapport entre le statut de l'économie et les phénomènes identitaires. Les expressions d'affirmation identitaire surgissent lorsque l'identité du collectif ne va plus de soi. Or si, par rapport à d'autres régions des « marges de la mondialisation », le processus de revendication identitaire reste relativement pacifique en pays totonaque, peut-être est-ce parce que subsistait - au moment de l'enquête - cette possibilité d'un espace d'autonomie relative permettant la reproduction et la reconfiguration des rapports sociaux au fondement de l'identité collective. En généralisant cette hypothèse, on peut interpréter à partir de cette perspective

l'essor considérable de nouveaux mouvements religieux (notamment de filiation pentecôtiste) au sein des populations amérindiennes, notamment en Amérique centrale, comme la recherche d'une redéfinition de tels espaces d'autonomie relative dans l'insertion à la modernité.

Là où cet espace d' « autonomie bricolée » est nié, les réactions défensives sont susceptibles de prendre une tournure plus radicale pour rétablir un espace d'autonomie économique et politique. Au Mexique ce fut par exemple le cas du soulèvement zapatiste du Chiapas (de 1994 à nos jours) ou du mouvement de défense de la terre d'Atenco (2006)¹⁵⁷. De tels mouvements jouent éventuellement un rôle de « réassurance identitaire », comme c'est le cas des mouvements indianistes en Amérique du Sud. D'autres, faute d'alternative, peuvent aussi basculer dans la violence ouverte lorsque l'espace social, économique et politique de construction d'un minimum d'autonomie est nié. Ce fut entre autres le cas des révoltes totonaques entre la fin du XVIII^e au milieu du XIX^e siècle.

Or la « violence de la modernité », selon l'expression d'Yvon Le Bot au sujet de la crise de reproduction des communautés mayas du Guatemala, est liée à cette « révolution moderne dans les valeurs » par laquelle la reproduction sociale est subordonnée à l'économie, désormais régie par sa propre logique et qui place en son centre l'individu atomisé, c'est-à-dire l'individu comme agent normatif des institutions. Nos sociétés de marché post-industrielles ont elles-mêmes de plus en plus de mal à faire face aux conséquences destructrices d'une logique économique prisonnière de la recherche du profit à court terme contraire à la reproduction socio-écologique. Mais, cette « création destructrice » - pour inverser encore une fois l'expression de Schumpeter - qui met en péril non seulement la cohésion sociale mais aussi les capacités régénératrices de la planète, correspond à une idéologie propre aux sociétés capitalistes. Les autres sociétés, celles qui sont confrontées à ce processus comme une logique extérieure, « bricolent » par nécessité, pour maintenir certains mécanismes de la reproduction sociale selon leur propre hiérarchie des préférences. Avec plus ou moins de succès. Du moins, sur le point de l'adéquation des techniques, comme l'illustrent les exemples de la Sierra de Puebla, les pratiques agricoles des populations rurales du Mexique paraissent souvent bien plus adaptées que les « paquets technologiques » que leur proposent les programmes de développement gouvernementaux. La situation de domination socio-économique et les limitations imposées à l'agriculture des

¹⁵⁷ La municipalité d'Atenco est une zone rurale dans l'est de la vallée de Mexico aujourd'hui gagnée par l'urbanisation. La révolte populaire de 2006 s'élevait contre la construction d'un deuxième aéroport dans la vallée de Mexico. Elle leur a permis de défendre les terres municipales mais le mouvement fut sévèrement réprimé par la police fédérale (PFP) en mai de la même année.

communautés paysannes indiennes sont surtout le résultat d'un long processus historique de contrôle colonial de leurs territoires et des bases matérielles de la vie collective.

À ce titre, les communautés totonaques de la Sierra ont montré, jusqu'au moment de l'enquête, une étonnante capacité de rétention démographique. La rapidité de la saturation de l'espace - une densité démographique multipliée par six en un siècle - a trouvé deux issues : la caféiculture traditionnelle, intensive en main d'œuvre, et les migrations pendulaires régionales. L'articulation entre ces deux formes d'insertion à l'économie de marché avec une agriculture de subsistance traditionnelle du maïs qui s'insère dans la logique de reproduction d'un certain rapport au monde et à autrui, est un élément central de la relative stabilité de ces communautés villageoises.

Cet équilibre dynamique, aussi précaire soit-il, contraste avec l'évolution de certaines régions voisines. En effet, au cours de la dernière décennie, le centre et le sud de l'État de Veracruz ont été intégrés aux réseaux de migration internationale. Ils ont vu certaines de leurs communautés rurales se vider de leurs jeunes, suivant en cela la trajectoire des régions traditionnelles d'émigration vers le pays voisin (Léonard et Palma 2002, Léonard, Quesnel et Del Rey 2003). Certes, le phénomène pourrait bientôt s'étendre à l'intérieur de la Sierra : les premiers pionniers sont déjà partis de « l'autre côté ». Mais au moment de l'enquête il ne s'agissait que de cas très exceptionnels.

Sans doute la reproduction de ces communautés correspond-elle à un équilibre instable, peut-être éphémère. Son maintien pourrait en partie dépendre de la possibilité d'accéder à des revenus équivalents à ceux qu'offrait la caféiculture, et de préférence en suivant un modèle d'agriculture sylvestre autour d'une polyculture commerciale. C'est ce que semble indiquer l'intérêt que manifestent les agriculteurs totonaques pour les projets de caféiculture « biologique » ou le renouveau de la culture de la vanille.

Par ailleurs, avec la tendance des jeunes à se diriger vers les activités non-agricoles sur place, on peut s'interroger sur la place des cycles de la fertilité dans le rythme social et la reproduction des principes aux fondements d'une certaine cohésion au sein des communautés villageoises. Le culte des saints et les fêtes patronales se maintiendront sans doute comme des institutions centrales de l'organisation sociale de ces villages. Mais cette perpétuation ne s'étend peut-être pas au rapport de ces institutions avec les cycles agricoles et les liens de réciprocité autour de l'échange de travail pour les semailles. Il est néanmoins probable que le discours de valorisation de la fertilité agraire perdure, comme c'est le cas dans d'autres régions indiennes désormais complètement insérées dans des circuits d'échanges commerciaux spécialisés et dont une partie

de la population ne dépend plus de l'agriculture. Tel ces communautés tzotziles de Zinacantan (Chiapas), spécialisées dans la culture commerciale de fleurs et dont même les commerçants qui ne cultivent pas de terres se revendiquent « paysans » (et indiens) et participent très activement aux charges communautaires (Ellison 1998). Car l'organisation sociale autour du système des charges, le culte des saints et les représentations cosmologiques qui y sont associées sont aussi des instruments politiques de légitimation de la différenciation socio-économique croissante à l'intérieur de ces communautés (Cancian 1972, Collier et Mountjoy 1988).

À ce titre, dans le cas totonaque, la logique qui rend solidaires la pluriactivité paysanne et la reproduction sociale des communautés est aussi une dynamique subventionnée par les trois niveaux de gouvernement (local, régional et fédéral) : l'accès aux ressources politiques en est un aspect fondamental. La restructuration des relations entre les communautés indiennes et les pouvoirs publics, et notamment la négociation du statut politique de celles-là face à ceux-ci, ne constituent donc pas un enjeu seulement pour les dirigeants des organisations indiennes qui militent en faveur d'une réelle autonomie territoriale reconnue en droit. Elles correspondent aussi à des préoccupations politiques bien réelles pour l'ensemble de la population que ces organisations aspirent à représenter.

Conclusion générale

Le propos de cet ouvrage était de rendre compte de la réception des nouvelles pratiques économiques et agricoles dans un système local de représentations écologiques, de savoirs pratiques et de reproduction sociale. Au cours des pages qui précèdent nous avons exploré l'évolution du rapport que les Totonagues de la Sierra Nord de Puebla entretiennent avec leur environnement dans le contexte actuel des changements socio-économiques liés au développement et aux aléas de l'économie mexicaine et mondiale, notamment autour de la production de café. Pour cela, l'étude a suivi un cheminement itératif, en explorant ce double rapport à l'environnement et à l'économie tantôt avec la perspective de l'historien, tantôt avec l'attention de l'anthropologue, tantôt avec le regard du socio-économiste. Tel un promeneur redécouvrant le même sentier sous un jour différent selon qu'il porte son attention sur la chasse, la cueillette ou la contemplation, le lecteur était invité à parcourir tour à tour l'évolution des usages des ressources naturelles et leur lien avec l'organisation sociale, puis l'unité entre cosmologie, représentations et pratiques écologiques au sein des cycles agraires et enfin les stratégies de reproduction sociale et d'adaptation économique et politique dans le contexte du développement durable.

Ce faisant, le parcours ethnologique et socio-économique suivi menait à une réflexion anthropologique non seulement sur la place de l'économie dans une société paysanne et amérindienne intégrée à la marge de la « mondialisation », mais aussi sur la place de la pensée économique pour l'analyse de telles situations et implicitement pour la compréhension de notre propre rapport à l'environnement. En privilégiant un regard anthropologique à partir de la question des représentations et des usages de la nature (ou de l'« appréhension écologique »), c'est donc l'analyse de l'économie paysanne qui a été revisitée. Ceci a permis de montrer que, bien que les conditions propres à son autonomisation par rapport aux logiques sociales fussent données, l'économie apparaissait dans ces villages totonagues comme subordonnée aux normes sociales qui régissent la reproduction des rapports matériels et idéels des hommes avec la nature et des hommes entre eux.

Plus précisément, du point de vue du statut des pratiques économiques, deux cas de figures sont apparus : l'indistinction et la subordination. L'une est illustrée par la culture du maïs, l'autre par celle du café (ainsi que par d'autres cultures commerciales et les activités non-agricoles, le travail salarié en ville notamment). Tandis que le maïs est encore souvent 'semé sans compter' les coûts (c'est-à-dire que l'économique au sens strict est indistinct dans les normes qui régissent cette activité, même si cela n'exclut pas la rationalité pratique et

l'évaluation de l'effort investi dans chaque récolte), pour ce qui est de la caféiculture la logique économique monétaire est bien présente dans l'obtention des revenus issus de cette culture commerciale, mais elle est quand même subordonnée aux normes du rapport à autrui. Comme pour les salaires des migrants, l'accumulation de ces revenus doit être compensée par une plus grande participation aux frais de célébration des fêtes en l'honneur des saints (ou '*mayordomías*') et du point de vue symbolique l'espace de la caféiculture est rattaché au monde sylvestre, donc soumis à la tutelle des esprits-maîtres de la forêt.

L'enquête a ainsi révélé à la fois la résilience des représentations de l'environnement et le primat des obligations de réciprocité entre les hommes et les divinités dans le cadre d'un modèle totonaque d'interdépendances socio-cosmiques. En effet, les Totonagues de la Sierra de Puebla se trouvaient certes aux prises avec les manifestations de la « modernité » économique - propriété privée, dépendance des revenus de l'agriculture commerciale, des allocations sociales et des migrations vers les centres urbains etc.- et politique - essor des revendications ethniques et écologiques, confrontations électorales. Mais ces changements engrangés depuis plusieurs décennies ne se sont pas automatiquement accompagnés de l'abandon des pratiques agricoles traditionnelles, comme la culture de la *milpa* et un usage agroforestier particulier dans le cadre de la caféiculture. Les grands axes de la cosmologie totonaque, notamment le recours à la polarité du chaud et du froid pour appréhender les liens entre la vie des plantes, des hommes et des divinités, ainsi que pour classifier les espaces écologiques, n'ont pas été fondamentalement remis en cause par les évolutions socio-économiques. Celles-ci n'ont pas non plus provoqué la perte de sens de toute institution relevant de l'organisation communautaire, comme le révèle le dynamisme du système des charges religieuses. Sur ce point mon analyse rejoint celle de M.N. Chamoux menée trente ans plus tôt chez les Nahuatl de Huauchinango. La production agricole, et même l'obtention de différents revenus monétaires, sont encore souvent orientées par un rapport à la nature particulier et une logique de production du social, ou de reproduction-redéfinition du collectif, ancrée dans une cosmologie composite, construite autant à partir d'éléments mésoaméricains que catholiques, et parfois légitimée par les discours écologistes et le jeu politique régional et national, notamment autour des droits des populations autochtones et du développement durable.

Et cela alors même que l'articulation et l'insertion croissante à l'économie capitaliste remontent dans cette région à plusieurs siècles, comme c'est d'ailleurs le cas pour la plus grande partie de l'Amérique latine.

Au terme de cette étude, il convient moins de récapituler les étapes de la démonstration que

d'en esquisser les limites et d'évoquer les nouvelles questions qu'elle soulève. La démarche contradictoire de l'argumentation scientifique exige d'envisager les conditions observables qui permettraient d'infirmer mon argument principal de la continuité des représentations de l'environnement et de la subordination de l'économie ou du moins d'évaluer le passage à une nouvelle configuration par rapport à celle observée en 2000-2005. Or, comme je l'ai montré dans les derniers chapitres, si la dissolution de l'économie dans des logiques autres, celles de la cosmologie et des obligations religieuses, celle des rapports à l'autre qu'il soit humain ou non, paraissait patente en ce qui concerne les activités agraires, l'étude des rapports politiques a montré comment ceux-ci tendent depuis une vingtaine d'années à introduire certaines conditions propices à la constitution d'un champ économique pensé en tant que tel.

Qu'est ce qui rend possible, dans un contexte d'articulation et d'insertion à l'économie marchande, le maintien d'une situation d'indifférenciation de l'économie où les interactions entre humains et non-humains, par exemple lors des pratiques agricoles, ne sont pas pensées sur le mode de la production? Dans quelles conditions concrètes l'économie émerge-elle comme un registre dominant reléguant les rapports socio-cosmiques au second plan? Quelles seraient les conséquences d'une telle rupture sur l'évolution des représentations de l'environnement? Autant de questions auxquelles cet ouvrage n'apporte que des réponses partielles, parfois en filigrane, mais qu'il convient de soulever en guise de conclusion et d'ouverture vers de nouvelles recherches.

Quoi de mieux pour cela que le retour sur le terrain? À défaut d'une étude systématique des nouveaux facteurs contribuant à une autonomisation des logiques économiques, les observations effectuées lors de visites récentes, échelonnées entre 2005 et 2008, permettent d'esquisser les pistes à suivre afin de prolonger, de dépasser et de réviser les arguments développés au cours de cette étude. À huit ans de distance depuis la fin de l'enquête de terrain initiale dans la Sierra de Puebla (2000-2003), les configurations sociales observées alors pourraient apparaître plus précaires que ne le suggère cette étude. Et pourtant certaines constantes sont remarquables, au plan structurel des relations sociales comme au plan des pratiques quotidiennes et des habitudes de la pensée. Au vu de mes dernières visites à Huehuetla en juin-août et novembre-décembre 2008, une telle affirmation pourrait paraître osée, tant la première impression qu'elles m'ont laissée est celle de grands changements, sur le plan matériel du moins. Les ruptures induites par la construction de la route reliant la région aux principales villes, ainsi que celles liées à l'augmentation de la migration des jeunes et à la prolifération des programmes d'assistance sociale mis en œuvre par les autorités mexicaines sont nombreuses. Certains changements

d'ordre matériel sont tout à fait palpables. Aujourd'hui ce n'est plus seulement une petite minorité des familles qui peut construire avec les revenus de la migration. Ce changement est particulièrement notable dans le village de Lipuntahuaca où l'ouverture en 2006 de l'Université Interculturelle de l'État de Puebla a changé la donne foncière en suscitant la construction de chambres à louer pour les étudiants venus de toute la région, l'ouverture de « cuisines économiques » et même de deux services d'internet. En même temps un collectif de femmes totonaques s'est investi dans un projet d'écotourisme avec l'aide de l'ex-directrice locale de l'Institut Indigéniste. Clairement, de plus en plus de ménages totonaques s'installent dans une logique d'accumulation. Et sont en même temps d'autant plus vulnérables face aux évolutions de l'économie nationale que les rapports de dépendance socio-économique entre la Sierra et les villes se sont renforcés. Du coup, avec la détérioration de l'économie mondiale depuis 2008, et notamment la récession aux États-Unis qui touche particulièrement l'économie mexicaine, de nombreux jeunes sont désormais entraînés dans un processus de prolétarianisation : pris dans le mouvement migratoire vers les villes, ils trouvent de moins en moins d'emplois dans la construction et les commerces. Ne pouvant (ou ne voulant) souvent plus subvenir à leur besoins par un retour au village et à l'agriculture, ils viennent grossir les nouvelles banlieues improvisées et l'économie informelle. La remontée des prix du café en 2008, malheureusement suivie d'une très mauvaise récolte en 2009 due aux pluies et aux gelées, n'a pas été suffisante pour susciter un retour au village de ces jeunes semblable à celui du milieu des années 1990. Pour le moment du moins. Toujours en ce qui concerne les pratiques agricoles, la migration croissante des jeunes et même des chefs de famille induit une augmentation de l'usage des désherbants chimiques, ce qui est contraire au contrat moral de réciprocité avec la terre (les cultivateurs totonaques s'accordent à dire que cette pratique « brûle » la terre, l'équilibre du « chaud » et du « froid » nécessaire à une fertilité durable étant rompu). La nécessité économique et le raisonnement en termes de coûts monétaires s'imposent donc aux migrants même dans ce domaine bien particulier de la culture du maïs : on compte de plus en plus pour allouer au mieux ses ressources rares ! C'est en particulier le cas, pour les migrants, du nombre limité de journées de travail disponibles sur place, qui empêche de pouvoir continuer le désherbage manuel, trop cher pour être délégué à un tiers qu'il faudrait alors payer.

L'introduction par les techniciens agricoles de nouvelles variétés hybrides de maïs, dont la culture repose sur un usage intensif en intrants chimiques risque de renforcer cette tendance. L'interprétation locale qui considère certaines de ces variétés hybrides comme étant « génétiquement modifiées » et devant donc être rejetées, exprime au moins en partie la crainte des changements dans le rapport à la terre (et donc aux saints et aux ancêtres) et *in fine* dans les

relations sociales au sein de la communauté qu'induit la dépendance envers les fertilisants et herbicides requis par ces nouvelles variétés de maïs.

Sur le plan politique, l'Organisation Indépendante Totonaque a connu une grave crise interne due à sa cooptation progressive par le Parti Révolutionnaire Démocratique et à la dispute entre différents courants de ce parti pour s'approprier le potentiel électoral de l'organisation indienne. La rupture avec le PRD a réduit l'organisation à un noyau de militants totonaques souhaitant revenir aux principes fondateurs du mouvement issu des communautés ecclésiales de base.

Le pouvoir local est ainsi resté aux mains du Parti Révolutionnaire Institutionnel. Le retour au pouvoir d'un maire métis qui avait été particulièrement agressif contre l'organisation totonaque est non seulement significatif de l'affaiblissement de celle-ci mais aussi du renforcement des logiques clientélistes et de caciquisme soutenu par l'afflux des programmes gouvernementaux de développement et la dépendance qu'ils entretiennent. Ces observations confirment la thèse développée par Fergusson dans un tout autre contexte concernant la démobilisation politique comme conséquence des projets de développement (Fergusson 1994). Néanmoins, dans les municipalités voisines, des alternances politiques se sont consolidées en portant des candidats totonaques au poste de *presidente municipal* (à Ixtepec et Olintla notamment).

Du point de vue de l'affirmation identitaire, la situation actuelle semble contraster avec l'épanouissement culturel des années 1990 lors du gouvernement de l'Organisation Indépendante Totonaque à Huehuetla et de l'essor d'autres organisations indiennes dans l'ensemble de la Sierra. L'influence croissante de la vie urbaine et la constante discrimination envers l'Indien ont renforcé une certaine « fatigue culturelle » selon l'expression de Kroeber. Que ce soit dans les usines et commerces de Puebla ou de Mexico ou dans les écoles de la Sierra, une honte d'être indien se propage de nouveau parmi les jeunes (qui contraste avec le fierté observée suite au soulèvement zapatiste du Chiapas). Ainsi, en l'espace de quelques années, on a vu une surprenante augmentation du nombre d'enfants parlant espagnol entre eux, une tendance sans doute renforcée par la généralisation des médias électroniques, notamment de la télévision, désormais présente dans près de la moitié des maisons totonaques.

Les habitudes vestimentaires ont aussi fortement évolué parmi les moins de vingt-cinq ans, pour adopter la mode *cholo* des jeunes des classes populaires urbaines, ce qui exprime parfois une nouvelle attitude de rejet envers le fait d'être indien autant qu'un désir d'intégration à la société urbaine. En public au sein du village, certains préfèrent même marcher à distance de leurs parents, avec lesquels ils choisissent parfois de ne plus communiquer qu'en espagnol (du

moins en public). Et surtout un nombre croissant de jeunes refusent désormais de travailler la terre. Une véritable logique d'« héritage refusé » (selon l'expression de P. Champagne) semblerait donc s'installer chez une partie des jeunes, mais il est difficile d'évaluer sans nouvelle enquête le poids sociologique réel de ces attitudes qui sont particulièrement visibles mais n'en sont pas pour autant nécessairement majoritaires. D'autant que ce phénomène n'est pas nouveau, nombreux jeunes des générations précédentes ont définitivement migré, mais la démographie des communautés a tout de même permis leur reproduction et même leur croissance ; d'une certaine manière, en diminuant un tant soit peu la pression démographique, le non-retour à la terre de certains permet à d'autres de maintenir ou de réinventer le système local de pratiques agricoles et d'usages de l'environnement.

Une fois que l'on a constaté ces changements observés sur deux lustres, reste la question de savoir s'il s'agit pour autant déjà d'une crise de la reproduction sociale et culturelle des communautés totonaques. Cette société est-elle sur le point de basculer dans autre chose, ce « désenchâssement » de l'économie peut-être ? Il est toujours aventuré de se prononcer sur l'avenir d'une formation sociale, seules les recherches futures permettront de répondre à cette question. Mais après un état des lieux plutôt pessimiste, il convient de souligner que l'impression d'un moment ne doit pas induire à des conclusions précipitées. Rappelons que le panorama était assez semblable au cours des années 1970 et ne laissait apparemment guère présager la revitalisation postérieure symbolisée au plan religieux par le retour de l'esprit du Saint Patron (et de la fertilité agraire qu'il favorise). L'indéniable crise actuelle pourrait aussi être la source d'une prise de conscience et d'un nouvel essor. Dans la trajectoire historique de ces communautés totonaques, les phases de « fatigue culturelle » et les sursauts d'affirmation identitaire ou de renouveau religieux semblent suivre un cycle d'alternances, les unes et les autres étant étroitement liés. Il serait risqué de prédire dans quel sens l'accumulation de facteurs conjoncturels et structurels fera pencher la balance dans l'avenir proche.

Or, des facteurs de continuité et d'optimisme quant au potentiel de renouveau existent aussi. L'augmentation régulière des prix du café depuis 2006, combinée à l'augmentation des prix du maïs devrait contribuer à terme à une nouvelle consolidation de l'économie agricole régionale fondée sur l'articulation entre la culture commerciale du café et la culture de subsistance du maïs. L'intégration au réseau routier national devrait favoriser l'organisation régionale de la commercialisation du café et d'autres produits promue par les organisations paysannes et indiennes. D'autre part, la nouvelle Université Interculturelle de l'État de Puebla, certes très légitimiste, assimilationniste et critiquée comme telle par de nombreuses organisations indiennes

locales et régionales, reprend une partie du programme agro-écologique et culturel des organisations indiennes.

Du point de vue du système des charges autour des fêtes villageoises et communautaires, le développement de nouvelles *mayordomías* n'a pas perdu en vigueur avec l'augmentation de la migration des jeunes, au contraire. En réponse à ce dynamisme du système religieux communautaire, en 2009 la première pierre d'une « maison communale des *mayordomos* » était posée dans le chef-lieu de Huehuetla. Ce projet reprend l'idée d'une institution équivalente qui existait jusqu'aux années 1960 (la *Casa del Pueblo*), permettant aux *mayordomos* originaires des villages de célébrer sur place les banquets et d'assurer les offrandes en l'honneur des principaux saints de l'église paroissiale. En même temps, la nouvelle situation professionnelle et migratoire de nombreux jeunes donnait lieu à de vives discussions sur la nécessité ou non de redéfinir les règles du service communautaire que doivent assurer les jeunes avant de pouvoir se marier ou avant de pouvoir devenir *mayordomos* en l'honneur d'un saint. Certains souhaitaient que la participation volontaire dans les projets de l'organisation indienne, comme l'enseignement au sein de son projet d'éducation totonaque, soit prise en compte comme un service communautaire au même titre que celui de *semanero* effectué pour l'église.

Le renouveau des danses rituelles prolonge aussi le dynamisme des fêtes patronales, si importantes dans leur rôle d'intégration territoriale, de reproduction de l'identité communautaire et de réaffirmation de l'échange avec les saints et les ancêtres. Notamment la danse emblématique des *Voladores* fait l'objet d'un renouveau dans toute la région totonaque. Certes cet essor de la danse s'inscrit aujourd'hui au moins autant dans une dynamique d'affirmation identitaire (et parfois de performance pour les touristes) que dans celle du contrat avec les divinités autour des cycles de la fertilité agraire, mais ces registres ne sont pas nécessairement opposés.

Les traditions totonaques connaissent aussi un essor dans le nouveau contexte urbain. J'ai assisté en août 2008 à Puebla à une première communion célébrée en totonaque par un prêtre qui avait été le curé de Huehuetla. À la messe succédait la fête traditionnelle (consistant en un banquet et la musique de huapango jouée par un trio de la Sierra) dans le quartier-bidonville en plein essor de la *Resurrección* où sont concentrées de nombreuses familles originaires de la Sierra. En 2009, des migrants totonaques de Huehuetla organisaient leur première *mayordomía* en ville accompagnée de la danse des Negritos exécutée par un nouveau groupe de *danzantes* totonaques qui venait d'être constitué à Puebla.

Enfin, la mobilisation régionale et nationale pour la défense des droits autochtones connaissait aussi un nouvel élan autour de la participation à la campagne *Sin Maíz No Hay País*,

mouvement national de défense du maïs mexicain contre l'introduction du maïs génétiquement modifié. Il se trouve que dans la Sierra de Puebla, où selon la presse régionale la contamination des variétés locales par des graines de maïs OGM serait déjà un fait (comme cela avait été prouvé dix ans plus tôt dans l'État voisin de Oaxaca), les nouvelles espèces hybrides (non-OGM) introduites par le gouvernement mexicain ont été perçues par les cultivateurs totonaques et nahuas comme étant génétiquement modifiées. Le rejet de ces nouvelles variétés et la crainte de perdre le patrimoine génétique des variétés autochtones de maïs a poussé les organisations amérindiennes à envisager la constitution de banques de semences traditionnelles avec l'aide d'organisations écologistes urbaines.

Le terrain totonaque a certes connu depuis le début du millénaire une intensification rapide des logiques marchandes et politiques: intégration au réseau routier, début de patrimonialisation de la nature et de la culture, écotourisme, mobilisation politique contre les biotechnologies et pour l'autonomie indienne. Alors que l'adoption de la culture commerciale du café s'était faite en plusieurs étapes, ces processus récents et beaucoup plus rapides invitent à s'interroger sur le possible basculement du statut de l'économie (d'un statut subordonné à une autonomisation) et ses conséquences sur les ontologies locales, sur les modes d'appréhension de l'environnement et sur les formes d'organisation sociale. De ce point de vue, la rupture d'une partie des jeunes avec le travail de la terre constitue un élément important d'une possible crise culturelle dans le rapport totonaque aux autres et à l'environnement. Ceci étant, pour la majorité des totonaques aujourd'hui, les obligations de réciprocité et de respect envers autrui, les ancêtres et les saints priment toujours sur les logiques d'accumulation de pouvoir politique et économique, celles-ci devant être compensées par une plus forte participation à l'organisation et au financement des fêtes patronales et des rituels qui accompagnent les cycles agraires. La polarité du chaud et du froid, sa pregnance socio-cosmique qui explique autant les affects individuels que les désastres climatiques, intègre dans son schéma explicatif tout type de facteurs nouveaux, de la guerre en Irak à l'explosion du diabète au cours des dernières années. Dans la perspective du temps long des schèmes de représentations du monde, la continuité a encore le dessus dans ces communautés totonaques de la Sierra de Puebla et les analyses présentées au cours de cet ouvrage me semblent encore tout à fait valides pour les communautés de Huehuetla et des municipalités voisines. Ce que soulignent les changements récents, c'est la nécessité d'étudier comment ceux-ci sont intégrés dans le système local de représentations et de savoirs et éventuellement quelles seraient les limites d'adaptation de ces systèmes locaux aux logiques

économiques et aux représentations de la nature dominantes.

Cette question de l'autonomisation de l'économie et de l'émergence du naturalisme qui l'accompagne se pose aujourd'hui dans toute l'Amérique latine (et aussi ailleurs), où de nombreuses populations amérindiennes et paysannes sont confrontées, souvent bien plus que les Totonèques, aux processus de patrimonialisation liés aux politiques culturelles, à l'écotourisme, aux politiques nationales et internationales de conservation de la nature. Mise en patrimoine dont elles font souvent un usage stratégique judicieux, mais dont les effets sont parfois à double tranchant. L'hypothèse d'un lien entre l'avancée de l'autonomisation de l'économie à travers les processus de patrimonialisation et le basculement des ontologies amérindiennes dans le dualisme naturaliste, désarticulant éventuellement des pans entiers des systèmes de savoirs traditionnels, reste donc à explorer au cours de recherches futures, que ce soit dans l'aire mésoaméricaine ou sur d'autres terrains. Une telle entreprise consisterait à revisiter l'anthropologie économique à partir de l'anthropologie de l'environnement, c'est-à-dire à partir de l'étude des usages et représentations de la nature, ses modes de connaissance et les ontologies locales. Elle soulève pour l'anthropologue la question fondamentale des modalités de transmission – ou non – des représentations de l'environnement, des normes régissant les relations d'échange et des conceptions socio-cosmiques qui contribuent à l'indistinction ou à la subordination de l'économique – question qui, me semble-t-il doit être au centre d'une redéfinition de l'anthropologie économique.

Or cette sous-discipline, après une période d'abandon, connaît aujourd'hui un retour en grâce. L'évolution erratique de l'économie mondiale au cours des dernières années n'est certes pas étrangère à la manifestation de ce regain d'intérêt pour un regard anthropologique sur l'économie. Alors que l'économie mondiale souffre des effets de la pire récession depuis celle des années 1930 qui avait motivé Karl Polanyi à écrire *La Grande Transformation*, l'anthropologie sociale apporte une voix qu'il serait sans doute sage d'écouter. Au-delà du phénomène de mode et des circonstances parfois tragiques qui en sont la cause, on ne peut que saluer cette tendance à un renouveau de l'anthropologie économique, tant il est vrai que la discipline a encore beaucoup à dire sur le sujet. Et à (re)découvrir, sans doute.

Pourtant, si les évolutions socio-économiques contemporaines méritent d'être appréhendées d'un point de vue anthropologique, celui-ci ne peut se limiter à l'approche postmoderne centrée sur les phénomènes de « transnationalisation » des communautés rurales, sur la « fin des

paysans » et l'émergence des « identités multiples ». Comme l'ont proposé les pages qui précèdent, l'étude des phénomènes socio-économiques d'échelle internationale peut bénéficier de la fécondité d'une approche anthropologique qui privilégie les matériaux ethnographiques locaux. Le regard anthropologique sur l'économie et les constructions sociales et discursives de la « mondialisation » ne peut en effet faire sens qu'à partir d'études détaillées des pratiques quotidiennes et des systèmes de représentation du monde. La tâche qui revient à de telles études ethnographiques est de rendre compte de la capacité de diverses formations sociales à se reproduire sur la base de principes d'échange et de production régis par des critères qui ne se réduisent pas à ceux du marché ou de l'État ou encore à ceux d'une ontologie où nature et société constituent deux domaines opposés. Et le cas échéant, elles auront à élucider quelles sont les conditions de l'autonomisation des logiques économiques, c'est-à-dire de ce processus par lequel les pratiques productives se voient séparées des pratiques rituelles et religieuses, et l'environnement réduit à une réserve de « ressources naturelles » d'où toute forme d'intentionnalité non humaine se voit exclue (divinités, « âme » des animaux, des arbres, etc.). Car au-delà du sentiment d'urgence médiatique et politique actuel autour du changement climatique, l'étude du rapport à l'environnement a toujours constitué un champ essentiel de l'approche anthropologique et de la démarche ethnographique.

L'hypothèse que nous pouvons émettre en aboutissement de cette étude est donc celle de la simultanéité des processus de l'émergence de l'idée de la nature comme catégorie de la pensée et de la pratique, de la genèse de l'économie comme champ explicitement identifié au sein des relations sociales et du processus de sécularisation au sens large. Par sécularisation, j'entends ce processus décrit par Louis Dumont, par lequel différentes pratiques qui étaient jusqu'alors toutes marquées au sceau du rituel sont identifiées par les Totonèques eux-mêmes soit comme des pratiques de production, soit comme des pratiques religieuses et culturelles (donc relevant de sphère d'activités de plus en plus dissociées du travail de la terre). Le cas des pratiques rituelles liées aux fêtes patronales en serait une illustration : ainsi les danses rituelles, qui constituaient un tout avec les pratiques agricoles, seraient progressivement perçues comme des manifestations culturelles et religieuses en tant que telles dont le lien avec les cycles agraires deviendrait de plus en plus abstrait – et par défaut les pratiques agricoles elles-mêmes perdraient de plus en plus leur caractère rituel de communication et de coopération avec les saints et les ancêtres.

L'unité et l'interdépendance du symbolisme et de la praxis dans le rapport à l'environnement ont été soulignées à maintes reprises au cours de cet ouvrage, sans toutefois exclure une

rémanence des représentations symboliques face aux changements socio-économiques. Au prix d'un certain effort de purification - pour détourner l'expression de Bruno Latour - les représentations cosmologiques peuvent perdurer un temps au-delà d'une configuration particulière des modes d'identification, de relation et d'usage de l'environnement (ou des « modes d'appréhension écologiques ») qui en sont le support. C'est le cas chez nous de la distinction entre nature et culture pourtant constamment contredite, ne serait-ce que par le développement des biotechnologies, voire de la technologie nucléaire du fait de son potentiel de destruction globale ainsi que des modifications génétiques provoquées par la radioactivité qu'elle soit militaire (Hiroshima et Nagasaki, bien sûr, mais aussi d'autres populations touchées par les essais nucléaires) ou accidentelle (Tchernobyl, Fukushima pour ne citer que les plus importantes), rendant de plus en plus improbable l'illusion d'une nature qui pourrait rester « intouchée » par l'Homme.

L'hypothèse complémentaire est que la transmission et la reformulation de schèmes particuliers d'identification et de relation entre humains et non humains dépendent de la continuité d'un certain nombre de pratiques et de savoir-faire liés à l'immersion, la participation et l'interaction avec les êtres et les éléments d'un environnement donné. Sans revenir à un déterminisme écologique, il semble raisonnable d'affirmer qu'il existe un certain conditionnement des représentations écologiques par les modes de relation ou de participation (*engagement* en anglais) dans l'environnement. En cela les approches de l'écologie symbolique et de la phénoménologie en anthropologie de l'environnement se rejoignent. Ainsi un point commun des analyses de Descola en termes de modes de relation et celles de T. Ingold en terme d'*engagement* dans l'environnement est d'identifier le lien de corrélation (et non de cause à effet unilatéral) qui existe entre les formes de participation pratique dans l'environnement et les perceptions (Ingold) ou les représentations (Descola) de celui-ci. Mais ce que les auteurs de l'une et l'autre approche n'abordent guère, ce sont les rapports de pouvoir. Or l'étude de ces derniers me semble essentielle si l'on veut revisiter l'anthropologie économique à la lumière de l'anthropologie de l'environnement. Du point de vue des relations de pouvoir, l'appréhension de l'environnement peut être comprise comme la négociation permanente des relations entre différents existants, humains et non humains, négociation pratique autant que symbolique. Les rapports de pouvoir posent aussi le problème tantôt de la dialectique, tantôt de la continuité, entre les perceptions, les représentations et les agissements individuels d'une part et les configurations sociales et discursives de ces mêmes représentations et pratiques. Une telle approche, suggérée par Alf Hornborg (1998), permettrait d'intégrer l'écologie politique dans l'analyse des perceptions et représentations de l'environnement. Comme le suggère Hornborg

lorsqu'il évoque la notion d' « enchâssement écologique » en un clin d'œil à Polanyi, la notion de personne apparaît comme centrale pour l'étude conjointe du rapport à l'environnement et du statut des pratiques économiques au sein d'une configuration sociale donnée. Ce serait là l'objet d'une toute nouvelle étude, à condition d'y inclure le rôle qui est attribué aux personnes non-humaines.

À sa manière modeste, ce livre a souligné la pertinence de l'étude du rapport pratique et symbolique à l'environnement pour l'analyse de la place donnée à l'économique et a voulu montrer que cette pertinence dépasse de loin le cadre spécialisé de l'anthropologie économique. Espérons en effet qu'il n'est pas vain de croire que la connaissance des diverses formes de négociation de l'existence qui donnent ses visages multiples à notre humanité commune puisse aussi nous permettre d'envisager pour notre futur partagé la possibilité d'autres réalités sociales que celles régies par le seul primat des logiques marchandes et la crise socio-environnementale mondiale qu'il induit inévitablement.

BIBLIOGRAPHIE

- ABERCROMBIE, Thomas, 1990, « Ethnogenèse et domination coloniale », *Journal de la Société des Américanistes*, 76 : 95-104.
- 1998, *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*, Madison, University of Wisconsin Press.
- AGUILAR ORTÍZ, Félix, 1982, « Estudio ecológico de las aves del cafetal », in E. Jiménez Avila, A. Gómez Pompa (dir.), *Estudios ecológicos en el agroecosistema cafetalero*, Mexico, Compañía Editorial Continental : 103-110
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1967, *Regiones de refugio*, Mexico, Instituto Interamericano Indigenista.
- AMIEL, Christiane, 1985, *Les fruits de la vigne. Représentations de l'environnement naturel en Languedoc*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- APARICIO ALEGRIA, Bertha ; GARCÍA BAUTISTA, Emar, 1995, *Percepción botánica : la visión del mundo natural por los totonacos de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz, Mexico*, Mémoire, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARAMONI BURGUETE, María Elena, 1990, *Talokan tata, talokan nana, nuestras raíces : hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ARANA, Evangelina, 1953, « Reconstrucción del prototonaco », in I. Bernal, E. Davalos Hurtado (dir.), *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Mexico, Sociedad Mexicana de Antropología (coll. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*), Vol 13 (2-3): 123-130.
- ARIEL DE VIDAS, Anath, 2002, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les indiens teneek (Mexique)*, Paris, Éditions École des hautes études en sciences sociales.
- ARNOLD, Philip. 2001, *Eating Landscape: Aztec and European Occupation of Tlalocan*. Boulder: University of Colorado Press.
- ASCHMANN, Pedro, 1949, *Vocabulario de la lengua totonaca*, Mexico, Instituto Lingüístico de Verano .
- ASCHMANN, Herman Pedro, 1962, *Vocabulario totonaco de la Sierra*, Mexico, ILV.
- BASTIDE, Roger, 1971, *Anthropologie Appliquée*, Paris, Payot.
- BATAILLON, Claude, 1967, *Les régions géographiques du Mexique*, Paris, Institut des hautes études de l'Amérique latine.
- BAUDOT, Georges, 1990, « Introduction » in Olmos, Andrès de *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paléographie du texte náhuatl du XVI^e siècle, version espagnole, édité, introduction et notes de G. Baudot, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BEAUCAGE, Pierre, 1973, « Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique) : les villages de basse montagne », *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 10 (2) : 114-133
- 1981, « Les mouvements paysans au Mexique », in L.-R. Alschuller (dir.), *Développement agricole dépendant et mouvements paysans en Amérique latine*, Ottawa, Éditions de l'université d'Ottawa : 153-157.
- 1994a, « Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989) », *Revista Mexicana de Sociología*, 2, avril-juin : 33-55.
- 1994b, « The Opossum and the Coyote: Ethnic Identity and Ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla. », in A. Chanady (dir.), *Latin American Identities and the Construction of Difference*, Minneapolis, University of Minnesota Press : 149-186
- 1996, « Au-delà des champs de maïs. Migrations et nouveaux visages de l'amérindianité au Mexique », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol 26 (1) : 3-16.
- 1997, « Integrating innovation : the traditional Nahua coffee-orchard (Sierra Norte de Puebla, Mexico) », *Journal of Ethnobiology*, Vol 17 (1) : 45-67.
- 2000, « Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol 31 (1) : 9-19.
- BERTRAND, Georges, 1975, « Pour une histoire écologique de la France rurale, l'impossible tableau géographique », in G. Duby, A. Wallon (dir.), *Histoire de la France rurale*, tome I, Paris, Le Seuil, 8-118.
- BLANCO, José, 1996, « La muerte de Quihuikolo. Territorialidad de tres municipios totonacos del siglo XX », in V. Chenaut (dir.), *Procesos rurales e historia regional : Sierra y Costa totonacas de Veracruz.*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : 103-130
- BLANCO, José L. ; PARÉ, Luisa ; VELÁZQUEZ, Emilia, 1992, « El tributo del campo a la ciudad : historias de

- chaneques y serpientes », *Revista Mexicana de Sociología*, 3 : 131-137.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- BOSERUP, Ester, 1965, *The Conditions of Agricultural Growth. The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*, Londres, George Allen & Unwin.
- BRADY, James E., 1997, « Settlement Configuration and Cosmology. The Role of Caves at Dos Pilas », *American Anthropologist*, 99 (3), sept. : 602-618.
- BREWSTER, Keith, 2003, *Militarism, ethnicity, and politics in the Sierra Norte de Puebla, 1917-1930*, Tucson, University of Arizona Press.
- BURKHALTER, Brian ; MURPHY, Robert, 1989, « Tappers and Sappers : Rubber, Gold and Money among the Munducuru », *American Ethnologist*, 16 (1) : 100-116.
- CABALLERO SALAS, Lucila, 1984, Plantas comestibles utilizadas en la Sierra Norte de Puebla por Totonacos y Nahuas: Tuzamapan de Galeana y Santiago Yancuictlalpan, Puebla, Mémoire, Mexico, Universidad Autónoma de México.
- CANCIAN, Franck , 1972, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy. The Maya Corn Farmers of Zinacantan*, Stanford, Stanford University Press.
- CARRIÓN, Juan de, 1965, *Descripción del Pueblo de Gueytlalpan (Zacatlan, Juxupango, Matlaltan y Chila, Papantla), 30 de Mayo de 1581*, explications et notes historiques-archéologiques par J. García Payon, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- CASO, Alfonso, 1971, *La Comunidad Indígena*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- CASTRO GUEVARA, Carlo Antonio, 1987, *Enero y febrero: ¡Ahijadero! El banquete de los compadres en la Sierra Norte de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- CAZABAN, C. ; PORTIER, N., 1988, Compte rendu d'une pratique de terrain a Huehuetla : Sierra Norte de Puebla, Mexique, Rapport de terrain dactylographié, Montréal, Département d'anthropologie de l'université de Montréal.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle, 1981, *Les Indiens de la Sierra. La communauté paysanne au Mexique*, Paris, L'Harmattan.
- 1992, *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CHAYANOV, Alexandre, 1990, *L'organisation de l'économie paysanne*, Paris, Librairie du Regard.
- CHAMPAGNE, Patrick, 2002, *L'héritage refusé. La crise de reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*, Paris, Editions du Seuil.
- CHENAUT, Victoria, 1990, « Costumbre y resistencia etnica, modalidades entre los totonacos », in R. Stavenhagen, D. Iturralde, (dir.), *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América latina*, Mexico/San José, Insituto Indigenista Interamericano-Insituto Interamericano de Derechos Humanos : 155-189
- 1995, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (coord.), 1996, *Procesos rurales e historia regional : Sierra y Costa totonacos de Veracruz*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CHOMEL, Javotte, 2002, L'échec d'une tentative de réappropriation des terres par les paysans Totonacs de Huehuetla. Un exemple de différenciation régionale de la réforme agraire mexicaine : Huehuetla, un cas de la Sierra de Puebla (1916-1996), Mémoire de maîtrise d'Histoire, Grenoble, Université P. Mendès-France.
- COCHET, Hubert, 1993, *Des barbelés dans la Sierra : origines et transformations d'un système agraire au Mexique*, Paris, Éditions de l'ORSTOM.
- COOK, Scott ; DISKIN, Martin, 1975, *Markets in Oaxaca*, Austin, University of Texas.
- CÓRDOBA OLIVARES, Francisco, 1968, Los Totonacos de la región de Huehuetla, PUE, Mémoire, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- DEHOUE, Danièle, 2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- DESCOLA, Philippe, 1986, *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- 1996, « Constructing natures. Symbolic ecology and social practice », in Descola, G. Pálsson (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge : 82-102
- 1999, « Ecologiques », in Descola , J. Hamel, P. Lemonnier (dir.), *La production du social : autour de Maurice*

- Godelier, Paris, Fayard : 117-130.
- 2001, « Par-delà la nature et la culture », *Débat* 114, mars-avril 2001 : pp. 86-101.
 - 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DESCOLA, Philippe ; PÁLSSON, Gísli (eds), 1996, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.
- DOMINGUEZ MARTIN, Rafael, 1992, « Campesinos, mercado y adaptación; Una propuesta de síntesis e interpretación desde una perspectiva interdisciplinar », *Noticiero de Historia Agraria*, 3 : 91-130.
- DUMONT, Louis, 1977, *Homo aequalis I : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
- DURRENBERGER, Paul E. (dir.), 1984, *Chayanov, Peasants and Economic Anthropology*, Orlando-San Diego, Academic Press.
- DURAND, Pierre, 1975, *Nanacatlan. Société paysanne et lutte de classes au Mexique*, Montréal, Presses de l'université de Montréal.
- DUVERGER, Christian, 1978, *L'esprit du jeu chez les Aztèques*. Paris, La Haye : Mouton éditeur et Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- ELLISON, Nicolas, 1998, Développement et Indianité au Chiapas : Quel avenir pour l'agriculture des communautés indiennes?, Mémoire, Grenoble, Institut d'études politiques de Grenoble.
- 2004, « Une écologie symbolique totonaque, le municipe de Huehuetla (Mexique) », *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (2) : 35-62.
 - 2005, « Institutions réciprocaires et projets productifs dans les communautés totonaques (Mexique) », in E. Sabourin, M. Antona, *Les tensions entre lien social et intérêts matériels dans les processus d'action collective*, Paris, La petite bibliothèque du MAUSS : 115-134.
 - 2006, « Les enjeux locaux de la reconstitution des peuples indiens au Mexique. Reconfiguration des rapports entre minorités et pouvoirs publics, le cas totonaque », *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 50: 127-145.
 - 2007, « Au service des Saints : Cultiver la forêt, nourrir la terre, se protéger dans la Sierra totonaque », *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, vol. 3: 81-96.
- ELLISON, Nicolas et MOYA, Ismael, 2004, « Modernités économiques et normativité sociale. Perspectives comparatives sur le statut de l'économie dans les marges de la mondialisation », communication au premier Congrès de l'Association Française de Sociologie, RTF « Sociologie Economique », Villetaneuse (24-26 février 2004), actes disponibles sur www.melissa.ens-cachan.fr/IMG/pdf/elisson_moya.pdf
- ESPINOSA SAINOS, Manuel, 1998, *Voces del Totonacapan, Xtachiwinkan Likatutunaku kachikín*. Mexico, Dirección General de Culturas Populares.
- FIDA/INI/CEICADAR, 1991, *Informe de identificación. Proyectos de Desarrollo rural de las comunidades marginadas del estado de Puebla*, Mexico, Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas.
- 1994, *Diagnostico general agropecuario de las regiones indígenas del estado de Puebla*, Mexico, Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas.
- FLORESCANO, Enrique, 1980, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México 1500-1821*, Mexico, ediciones Era.
- 1999, *Memoria Indígena*, Mexico, Taurus.
- FOURNIER, Dominique ; D'ONOFRIO, Salvatore (dir.), 1991, *Le ferment divin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- FRANCE, Henri de, 2001, *Précis d'économie agricole pour le développement : Le primat des logiques paysannes*, Paris, Karthala.
- 2003, *L'économie revisitée. Pour une plus grande profondeur de champ*, Toulouse, Octarès éditions.
- GADGIL, Madhal ; GUHA, Ramachandra, 1992, *This fissured Land. An Ecological History of India*, Berkeley, University of California Press.
- GALINIER, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, (Version intégrale), Mexico, Universidad Nacional Autonoma-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Instituto Nacional Indigenista.
- 1997, *La moitié du monde : Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Paris, Presse universitaire de France.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos, 1995 « ATLIXCO : L'eau, les hommes et la terre dans une vallée mexicaine, xv^e-xvii^e siècle », *Annales HSS*, Vol. 6 : 1309-1349.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos ; GROSSO, Juan Carlos, 1990, « Mexican Elites of a Provincial Town: The landowners of Tepeaca 1700-1870 », *Hispanic American Historical Review*, 70 (2) : 255-293.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo, 1987, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de*

- Puebla hasta 1700*, Mexico, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.
- GARCÍA COOK, Angel ; MERINO CARRIÓN, Beatriz L., 1994 « El cultivo intensivo: condiciones sociales y ambientales que lo originan », in T. Rojas Rabiela (dir.), *Agricultura indígena, pasado y presente*, Mexico, Secretaría de Educación Pública-ediciones de la Casa Chata : 70-84
- GARCÍA VALENCIA, Hugo *et. al.*, 2003, « Espacio sagrado y ritual en Veracruz », *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de Mexico*, A. Barabas (coord.), INAH, Mexico: 101-160.
- GARCÍA Vidal, Felix ; GARCIA GARCIA, Fernando, 1981 [1971], *Manual del dialecto totonaco de la región de Papantla, Veracruz*, Mexico, Impresora y Editora Tecnica.
- GARMA NAVARRO, Carlos, 1987, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, Mexico, Instituto nacional Indigenista.
- GARMA NAVARRO, Carlos *et. al.*, 1992, *Los Totonacos. (Monografías de los pueblos indígenas de México)*, Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- GARRIER, Gilbert ; HUBSCHER, Ronald (eds), 1988, *Entre faucilles et marteaux*, Lyon-Paris, Presses universitaires de Lyon-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- GEERTZ, Clifford, 1963, *Agricultural Involution: the process of ecological change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press.
- GERHARD, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, traduit de l'anglais par S. Mastrangelo, cartes de Reginald Piggott, Mexico, Universidad nacional autónoma de México.
- GODELIER, Maurice, 1966, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, Maspero.
- 1969, « La notion de *mode de production asiatique* et les schémas marxistes d'évolution des sociétés », in Centre d'études et de recherches marxistes, *Sur le « mode de production asiatique »*, préface de R. Garaudy, Paris, éditions sociales : 47-100.
- 1984, *L'idéal et le matériel : Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard.
- GÓMEZ DE SILVA, Guido, 2001, *Diccionario breve de mexicanismos*, Mexico, Academia Mexicana-Fondo de Cultura Económica.
- GOVERS, Cora, 1999, « How old patrons lose their influence and control: struggle of land and other resources in a Mexican village », communication au colloque international *Land in Latin America. New Context, new claims, new concepts* (26-27 mai), Amsterdam, Centre for Latin American Research and Documentation.
- 2006, *Performing the Community : representation, ritual and reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*, Berlin-Münster, Lit.
- GRAMMONT, Hubert de ; TEJERA GAONA, Héctor (coord.), 1996, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, Vol.II : *La nueva relación campo-ciudad y la pobreza rural*, A. Paula de Teresa, C. Cortès Ruiz (coord. vol.), Mexico, Plaza y Valdès.
- GRUZINSKI, Serge, 1988, *La colonisation de l'imaginaire : Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.
- GRUZINSKI, Serge ; WACHTEL, Nathan (dir.), 1996, *Le Nouveau Monde, Mondes nouveaux*, Paris, Editions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- GUADARRAMA OLIVERA, Mercedes, 1996, « El espacio y el tiempo sagrados en tres comunidades totonacas de la Sierra de Papantla », in V. Chenaut (dir.), *Procesos rurales e historia regional (Sierra y Costa totonacas de Veracruz)*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social : 183-205.
- GUDEMAN, Stephen, 1986, *Economics as Culture : Models and Metaphors of Livelihood*, Londres, Routledge & K. Paul.
- GUTIERREZ RUVALCABA, 1994, « Ecología y agricultura en Metztlán, siglos XVI y XVII », in T. Rojas Rabiela (dir.), *Agricultura indígena, pasado y presente*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ediciones de la Casa Chata : 129-141.
- HAUDRICOURT, André, 1962, « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, 2 (1) : 40-50.
- HARVEY, H.R. ; KELLY, Isabel, 1969, « The Totonac », in R. Wauchope (coord.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, Vol. 8 : pp. 638-676.
- HEMOND, Aline, 1996, « Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique) », *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, XXXVIII (2) : 269-288.
- HERNÁNDEZ GARCIA, Ignacio ; GALICIA HERNÁNDEZ, Lucía : 1998, « Xtsukut xtawilat tutunakujni' », in F. Morales Vazquez (dir.) : *Tutunakú. Lengua totonaca Región Huehuetla, Puebla, Mexico*, SEP : 20-21.
- HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efrain (dir.), 1981, *Agroecosistemas de México : contribución a la enseñanza, la*

- investigación agrícola*, Mexico, Universidad Autónoma Chapingo.
- HERSKOVITS, Melville, 1952, *Economic Anthropology*, New York, Knopf.
- HOFFMANN, Odile, 1993, « Il y a 10 ans déjà... tentatives et faillites d'une modernisation dans le secteur social, les ARIC caféières du Veracruz », in M. C. GARCIA AGUILAR (dir.), *Les caféicultures mexicaines : la force de la tradition, les risques de la décomposition*, Toulouse, Université de Toulouse-le Mirail-Institut Daniel Faucher : 43-55.
- 2002, « De paysans à Indiens, les représentations de la paysannerie latino-américaine, de 1970 à 2000 », *C.M.H.L.B. Caravelle*, 79 : 9-19
- HORNBERG, Alf, 1998, « Ecological Embeddedness and Personhood: Have We Always Been Capitalists? », *Anthropology Today*, Vol. 14, n°2 : 3-5.
- ICHON, Alain, 1969, *La religion actuelle des Indiens totonaques dans le nord de la Sierra de Puebla*, Paris, Éditions Centre national de la recherche scientifique.
- 1973, *La religión de los totonacas de la Sierra*, Traduction du français de J. Arenas, Mexico, Instituto nacional indigenista.
- INGOLD, Tim, 1989, « An anthropologist looks at biology (Curl Lecture, 1989) », *Man*, (NS), 25 : 208-229.
- 1996, « The optimal forager and the economic man », P. Descola, Pálsson (dir.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge: 26-44.
- 2000, *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadísticas y Geografía), 1970, *V. Censo agropecuario*, Mexico, INEGI.
- 1991, *VII. Censo agropecuario*, Mexico, INEGI.
- 1996, *PUEBLA, Perspectiva estadística*, Mexico, INEGI.
- 1997, *PUEBLA, Perfil socio-demográfico*, Mexico, INEGI.
- JIMÉNEZ AVILA, E., 1982, « Comparación de la producción de materia orgánica de un bosque caducifolio y el cafetal », in E. JIMÉNEZ AVILA, A. GÓMEZ POMPA (dir.), *Estudios ecológicos en el agroecosistema cafetalero*, Mexico, Compañía Editorial Continental : 55-63
- KATZ, Esther, 1990, Des racines dans la « terre de la pluie » : Identité, écologie et alimentation dans le haut pays mixtèque, thèse de doctorat de l'université de Paris X-Nanterre.
- 1995, « Les fourmis, le maïs et la pluie », *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée, nouvelle série*, XXXVII (1) : 119-132.
- 2000, « Fleurs de café, luttes de pouvoir : évolution de la caféiculture en pays mixtèque (Mexique) », in J.-Ch. Tulet, J. Gilard (dir.), *La fleur du café : caféiculteurs de l'Amérique hispanophone*, Paris, Karthala : 165-188
- KEARNEY, Michael, 1996, *Reconceptualizing the peasantry: Anthropology in global perspective*, Oxford-Boulder, Westview Press
- KELLEY, David, 1953, « Historia prehispanica del totonacapan », in I. Bernal, E. Davalos Hurtado (dir.), *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Mexico, Sociedad Mexicana de Antropología, Vol. 13 (2-3) : 303-310.
- KELLY, Isabel, 1953, « The Modern Totonac », in I. Bernal, E. Davalos Hurtado (dir.), *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Mexico, Sociedad Mexicana de Antropología, coll. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos, XIII (2-3): 175-187.
- KELLY, Isabel ; PALERM, Angel, 1952, *The Tajin Totonac*, Part 1 : History, subsistence, shelter and technology, Washington, Smithsonian Institution.
- KRICKEBERG, 1933, *Los Totonaca : contribución a la etnografía histórica de la America Central*, traducción del alemán por P. Aguirre, Mexico, Secretaría de Educación Pública.
- LABRECQUE, Marie-France, 1974, Des paysans en sursis : les classes sociales dans une formation sociale paysanne au Mexique : San Juan Ocelonacaxtla, Thèse de maîtrise, Québec, Université de Laval.
- LAMMEL, Annamaria, 2000, « Développement de la classification et du raisonnement chez les Indiens Totonasques : L'exemple du café », in J.-Ch. Tulet, J. Gilard (dir.), *La fleur du café : caféiculteurs de l'Amérique hispanophone*, Paris, Karthala : 191-211
- 2002, « Les couleurs du vent, la voix de l'arc en ciel. Perception du climat chez les Totonasques (Mexique) », in E. Katz, A. Lammel, M. Goloubinoff, (dir.), *Entre ciel et terre : Climat et sociétés*, Paris, Ibis press-Institut de recherche pour le développement : 89-108.
- LANE, Bruce, 1981, *The Tree of Knowledge*. Film documentaire, Rochester, Ethnoscope Productions.
- 1999, « Notes on the text of "The Tree of Knowledge" », *Ethnoscope movies* : <http://www.docfilm.com>.
- LEOPOLD, Aldo, 1966 [1949], *A Sand County Almanac*, Oxford, Oxford University Press
- LEOPOLD, Starker, 1977, *Fauna silvestre de México : aves y mamíferos de caza*, Mexico, Instituto Mexicano de

- Recursos Naturales Renovables.
- LEONARD, Eric ; PALMA, Rafael, 2002, « Désagregation de l'économie paysanne et "refonctionnalisation" de la localité rurale au Mexique », *Cahiers des Amériques latines*, 39 : 129-155.
- LEONARD, Eric; QUESNEL, André ; DEL REY, Alberto, 2003, « De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones inter-generacionales y desarrollo local en el sur del estado de Veracruz », communication au congrès de l'Asociación Mexicana de Estudios Rurales.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LEVY, Paulette, 1999, « From "Part" to "Shape": Incorporation in Totonac and the Issue of Classification by Verbs », *International Journal of American Linguistics*, 65 (2), Avril : 127-175.
- LIPTON, M., 1968, « The theory of the Optimising Peasant », *Journal of Development Studies*, 4 (3) : 327-351.
- LOMBARDO TOLEDANO, Vicente, 1931, « Geografía de las Lenguas de la Sierra de Puebla con algunas observaciones sobre sus primeros y sus actuales pobladores », *Universidad de México*, III, N. 13: 14-96.
- LOPEZ AUSTIN, Alfredo, 1984 [1980], *Cuerpo humano e ideología : Las concepciones de los antiguos Nahuas*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México, Vol. 1.
- 1997, *Les paradis de brume : Mythes et pensée religieuse des anciens mexicains*, traduit de l'espagnol par C. Julián, Paris, IHEAL-Maisonneuve et Larose.
- LOPEZ CASTRO, Francisco, 1999, Los totonacos en Uxpanapa. Procesos sociales y persistencia étnica, tesis de licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- LOZADA VÁZQUEZ, Luz María, 2002, *El papel de Progresá en la reproducción de las unidades domésticas campesinas : Estudio en una comunidad totonaca de Huehuetla, Puebla*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México.
- 2004, Usage des espaces et partages alimentaires pour les « tous-saints ». Célébration de la Toussaint dans une communauté totonaque de la Sierra de Puebla. Mémoire de DEA sous la direction de Claudine Vassas, École des hautes études en sciences sociales, Toulouse.
- 2008 « Chaleur et odeurs pour nos morts. La cuisine cérémonielle de la Fête des Morts dans une communauté Totonaque de Puebla, Mexique », in [Food and History 6 \(2\) : 133-154](#)
- LUPO, Alessandro, 1991, « L'eau bénie : Valeurs symboliques de l'alcool dans la pensée religieuse des Nahuas de la Sierra de Puebla (Mexique) », in D. Fournier, S. D'Onofrio (dir.) : *Le ferment divin*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme : 241-251
- MC QUOWN, Norman, 1947, « La fonética del totona », in XXVII Congreso Internacional de Americanistas: 306-312.
- 1990a, *Gramática de la lengua totonaca : Coatepec, Sierra Norte de Puebla*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México.
- (dir.), 1990b, *Arte de la lengua totonaca*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México.
- MACKINLAY, Horacio ; BOEGE, Eckart (coord. vol.), 1996, *El acceso a los recursos naturales y el desarrollo sustentable*, in Hubert C. de Grammont, Hector Tejera Gaona (coord.), vol. 3 : *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, Mexico, Plaza y Valdes.
- MALLON, Florencia, 1995, *Peasant and Nation: The making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- MARTINEZ ALFARO, Miguel Ángel et al., 2001 [1995], *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTINEZ ALLIER, Juan, 1994, « Agricultura campesina, mercado y biodiversidad », *Nueva Sociedad*, 132, juil. : 30-43.
- MASFERRER KAN, Elio, 1981, « Campesinización y expansión capitalista ; los cafeticultores de la Sierra Norte de Puebla », *Boletín ECAUDY*, 9 (50-51) : 14-58.
- 1986, « Las condiciones históricas de la etnicidad entre los totonacos », *América Indígena*, Mexico, XLVI-4, III, pp. 733-749.
- 2006, *Cambio y continuidad. Los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, Mexico, Editora de Gobierno de Veracruz.
- MAUSS, Marcel, 1950 [1923], « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presse universitaire de France : 145-279
- MIRANDA, Faustino et HERNÁNDEZ XOLOCOTZI, Efraím, 1963 « Los tipos de vegetación de México y su clasificación », *Boletín de la Sociedad Botánica de México*. - Mexico, Nr. 28 : 29-179.
- MORALES VÁZQUEZ, Francisco (coord.), 1998, *Tutunakú. Lengua totonaca Región Huehuetla, Puebla*, Mexico : SEP.

- MÜNCH GALINDO, Guido, 1992, « Acercamiento al mito y sus creadores », *Anales de Antropología*, Mexico, 29 : 285-299.
- MUSSET, Alain, 1989, L'eau dans la vallée de Mexico. Enjeux techniques et culturels (XVI^e -XIX^e siècle), thèse de doctorat nouveau régime, École des hautes études en Sciences sociales, Paris.
- OLARTE TIBURCIO, Eleuterio ; RODRIGUEZ RODRIGUEZ, Sixto, 1996, *Xa tachiwin tutunakú. Lengua Totonaca de la Región de Huehuetla, Puebla. Primer ciclo, Parte I*, Mexico, Secretaría de Educación Pública.
- OLIVEIRA, O.; PEPIN-LEHALLEUR, M. et SALLES; V. (dir.), 1989, *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, Mexico, El Colegio de México.
- OLMOS, Andrès de, 1990, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, Paléographie du texte náhuatl du XVI^e siècle, version espagnole, édité, introduction et notes de G. Baudot, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- OROPEZA CASTRO, Manuel, 1947, « El Diluvio Totonaco », *Tlalocan*, II (3) : 269-275.
- OROPEZA ESCOBAR, Minerva, 1998, *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*. Mexico, Instituto Nacional Indigenista.
- ORTIZ ESPEJEL, Benjamin, 1994, « Los paisajes agrícolas del Totonacapan », in T. Rojas Rabiela (dir.), *Agricultura indígena : pasado y presente*, Mexico, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Ediciones de la Casa Chata : 359-397.
- PÁLSSON, Gísli, 1996 « Human – environmental relations. Orientalism, paternalism and communalism » in Descola et Pálsson, *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London, Routledge : 63-81.
- PARE, Luisa, 1970, *Relaciones socio-económicas derivadas de la producción y de la comercialización del café en la región oriental de la Sierra Norte de Puebla, México*, Document de travail dactylographié, Mexico, Université Nationale Autonome de México.
- 1973, « Caciquisme et structure de pouvoir dans le Mexique rural », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*. X (1) : 20-43.
- 1993, « Du paternalisme d'État à l'inconnu : quels modèles après la disparition de l'institut mexicain du café ? », in M.C. GARCIA AGUILAR (dir.), 1993, *Les caféicultures mexicaines : la force de la tradition, les risques de la décomposition*, Toulouse, Université de Toulouse-le Mirail- Institut Daniel Faucher: 56-63
- PASSET, René, 1979, *L'économique et le vivant*, Paris, Payot.
- POLANYI, Karl, 1983 [1944], *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit de l'anglais par C. Malamoud et M. Angeno, préface de L. Dumont, Paris, Gallimard.
- POLANYI, Karl ; ARENSBERG, C.M. ; Conrad M., 1975 *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, traduit de l'anglais par C. et A. Rivière, préface de M. Godelier, Paris, Larousse.
- PROMOTORES TONACAS DE MEDICINA NATURAL Y HERBOLARIA, (collectif) 1991, *Plantas medicinales de la Sierra Totonaca, Puebla*, CENAMI-Arquidiócesis de Puebla.
- QUESNEL, André ; LERNER, Susana, 1989, « El espacio familiar en la reproducción social : grupos domésticos residenciales y grupos de interacción (algunas reflexiones a partir de la zona henequenera) », in O. Oliveira, M. Pepin-Lehalleur, V. Salles (dir.), *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, Mexico, El Colegio de México : 39-79.
- RAMIREZ JUAREZ, Javier, 1999, *Ajuste estructural y estrategias campesinas de reproducción en el valle de Puebla, Mexico*, Thèse de doctorat, Puebla, Colegio de Postgraduados.
- RAMIREZ MELGAREJO, Ramón, 2002, *La política del Estado mexicano en los procesos agrícolas y agrarios de los totonacos*, Mexico, Universidad Veracruzana.
- RENARD, María-Cristina, 1999, *Los intersticios de la globalización : Un label, Max Havelaar, para los pequeños productores de café*, Mexico, Centre français d'études mexicaines et centraméricaines.
- ROBICHAUX, David, 1996, *Le mode de perpétuation des groupes de parenté : la résidence et l'héritage à Tlaxcala (Mexique), suivis d'un modèle pour la Mésoamérique*. Thèse de doctorat nouveau régime, Nanterre, Université Paris 10-Nanterre.
- (dir.), 2005, *Familia y parentesco en México y Mesoamerica. Unas miradas antropológicas*. Mexico, Universidad Iberoamericana.
- ROY, Paul, 1996, « Variabilité dans l'usage thérapeutique des plantes chez les Totonèques », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXVI (1) : 43-54.
- RUIZ LOMBARDO, Andrés, 1991, *Cafeticultura y economía en una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla. México*, Mexico, Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto nacional indigenista.
- RUVALCABA MERCADO, Jesús, 1991, *Tecnología agrícola y trabajo familiar : Una etnografía de la Huasteca veracruzana*, Mexico, ediciones de la Casa Chata- Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social.

- SAHAGÚN, Bernardino de, 1999 [1956], *Historia General de las cosas de Nueva España*, Mexico, Porrúa.
- SAHLINS, Marshall, 1972, *Stone Age Economics*, Chicago-New York, Aldine-Atherton Inc.
- SALAZAR PERALTA, A. M.; NOLASCO ARMAS, M. ; OLIVERA BUSTAMANTE, M., 1992, *La producción cafetalera en México, 1977-1988*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- SANCHEZ OLVERA, Luis I. 2006, *Chiki': entre la apariencia y la esencia. Transformación de la vivienda totonaca*, Puebla, Gobierno del Estado : Secretaría de Cultura y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- SCHUMPETER, Joseph A., 1961 [1934], *Theory of Economic Development*, Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- SECRETARÍA DE INDUSTRIA Y COMERCIO, 1965, *IV Censo Agrícola, Ganadero y Ejidal 1960 : Puebla*, Mexico, Secretaría de Industria y Comercio.
- SIGNORINI, Italo ; LUPO, Alessandro, 1989, *Los tres ejes de la vida : Almas, cuerpo, enfermedad entre los Nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- SIMEON, Rémi, 2002, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, Mexico, Siglo Veintiuno.
- SMITH, William, 2004, « The topology of Autonomy. Markets, State, Soil and Self-determination in Totonacapan », *Critique of Anthropology*, vol. 24 (4): 403-429.
- STRESSER-PEAN, Guy, 1953, « Les Indiens huastèques », in I. Bernal, E. Davalos Hurtado (dir.), *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Mexico, Sociedad Mexicana de Antropología, vol. 13 (2-3) : 213-234.
- 1998, *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, Pachuca-Mexico, Gobierno del Estado de Hidalgo-Centre français d'études mexicaines et centraméricaines.
- 2005, *Le Soleil-dieu et le Christ : La christianisation des Indiens du Mexique vue de la sierra de Puebla*, Paris, L'Harmattan.
- TANNENBAUM, Nicola, 1984, « Chayanov and Economic Anthropology », in E. P. Durrenberger (dir.), *Chayanov, Peasants, and Economic Anthropology*, New York, Academic Press : 27-38
- THOMSON, Guy, 1989, « Montaña and Llanura in the Politics of Central Mexico: The Case of Puebla, 1810-1920 », in W. Pansters, A. Ouweneel (dir.), *Region, State and Capitalism in Mexico: Nineteenth and Twentieth Century*, Amsterdam, Center for Latin American Rerearch and Documentation : 59-78.
- TOLEDO, Victor Manuel ; MOGUEL, Patricia, 1992, « Ecología, geografía y producción rural : El problema de la conceptualización de la naturaleza », *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 13 (50) : 7-21.
- TOLEDO, Victor Manuel ; Enrique LEFF et Julia CARABIAS, 1993 [1985], *Ecología y autosuficiencia alimentaria : Hacia una opción basada en la diversidad biológica, ecológica y cultural de México*, Mexico, Siglo Veintiuno.
- TORQUEMADA, Juan de, 1995, *Monarquía indiana*, introduction et notes de M. León Portilla, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- TROIANI, Duna, 1988, De la prédication en totonaque : Commune de Huehuetla, Puebla, Mexique, Thèse de troisième cycle, Paris, université de Paris IV.
- 1989, « Relatos totonacos de la Sierra. Huehuetla, Puebla », *Amerindia*, 14 (suppl. 2).
- 2004, *Aperçu grammatical du totonaque de Huehuetla, Puebla*, vol. 49: LINCOM Studies in Native American Linguistics. Munich. [finalmente je préfère garder ces références séparées car les deux textes sont légèrement différents et je fait des références de page issues l'un et l'autre]
- VALLVERDU, Jaume, 1998, « Un voto vale más que mil palabras. Identidad étnica y cambio político en Huehuetla, Puebla », document web Sosona State University, 9 pages, <http://www.docfilm.com>.
- VAN DUSEN, Eric, 2000, In Situ Conservation of Crop Genetic Resources, Thèse de doctorat, Berkeley, University of California.
- VAUGHAN, Mary, 1997, *Cultural politics in revolution: teachers, peasants, and schools in Mexico, 1930-1940*, Tucson, University of Arizona Press.
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, Emilia, 1995, *Cuando los arrieros perdieron sus camino : La conformación regional del Totonacapan*, Zamora (Mexique), Colegio de Michoacán.
- VIEILLESCAZES, Alain, 1983, Ethnobotanique des Indiens Totonagues de la Sierra Norte de Puebla (Mexique), Thèse de doctorat, Paris, Université Pierre et Marie Curie.
- VINICIO MEZA, Jesús *et al.*, 1990, « Conocimiento y uso de los recursos naturales por los totonacos de la región de

- Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla », in E. Leff *et al.*, *Recursos naturales, técnica y cultura : Estudios experiencias para un desarrollo alternativo*, Mexico, Universidad nacional autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades : 75-100.
- VILLANUEVA, Margaret A., 1991, *Region and Power: The contested terrains of nature, race, gender and class in Totonacapan, Gulf Coast, Mexico 1492-1992*, PhD Thesis, Santa Cruz, University of California.
- VOGT, Evon, 1970, *The Zinacantecos of Mexico: a Modern Maya Way of Life*, New York, Holt-Rinehart and Winston.
- WAHRHAFTIG, Albert; LANE, Bruce, 1972, *The Tree of Life*, Film documentaire, éditions Ethnoscope.
- (s.d.), « Totonac Cultural Revitalization: An Alternative to the Zapatistas », document web Sonoma State University-Rochester Institute of Technology, 7 pages, <http://www.docfilm.com>.
- 1999, « Notes on the text of *The Tree of Knowledge* », <http://www.docfilm.com>.
- WAUCHOPE, Robert (coord.), 1969, *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, vol.8.
- WEBER, Florence, 2000, « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le grand partage », *Genèses*, 41, pp. 85-107.
- WILLIAMS GARCIA, Roberto, 1963, *Los Tepehuas*. Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología.
- WOLF, Eric, 1957, « Closed Corporate Community in Mesoamerica and Central Java », *Southwestern Journal of Anthropology*, XIII (1) : 1-18.
- 1972, « The Virgin of Guadalupe. A Mexican National Symbol », in W. Lessa, E. Vogt (dir.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York, Harper and Row : 149-153
- WONDERLY, William, 1953, « *Sobre la propuesta filiación lingüística de la familia totonaca con las familias zoqueana y mayense* », in I. Bernal, E. Davalos Hurtado (dir.), *Huastecos, Totonacos y sus vecinos*, Mexico, Sociedad Mexicana de Antropología, vol. 13 (2-3) : 105-122, Mexico.

AUTRES SOURCES (NON PUBLIEES) :

- (s.d.) ARCHIVOS DE LA COMISIÓN AGRARIA MIXTA (CAM), REGISTRO AGRARIO, PUEBLA (1915-1948): Expediente de restitución de tierras comunales de Huehuetla – Caja 11 494.
- H. Ayuntamiento de Huehuetla – Organización Independiente Totonaca, 1998 : *Proyecto para el establecimiento de un semillero y un vivero para la producción de plantas de café bajo un sistema de agricultura orgánica en el municipio de Huehuetla*.
- OIT, Consejo Técnico de Asesores, 2000: *De la Organización Independiente Totonaca a todas y todos los mexicanos verdaderos*.

GLOSSAIRE

chinampa : technique agricole préhispanique de champs surélevés. Situées sur les rives des lacs ou en milieu marécageux, ces parcelles entourées d'eau sont régulièrement enrichies de limons.

ejido : forme juridique sous laquelle le droit d'usufruit sur une terre est accordé par la Nation (donc l'État fédéral à travers la réforme agraire) à un groupe de paysans qui en font la demande, en tant que groupe de chefs de famille individuellement nommés sur le titre de propriété ejidale, dits *ejidatorios*. Ce groupe ne recoupe pas forcément l'ensemble des chefs de famille d'un village ou d'une communauté, à la différence de la répartition des terres sous forme communale (le titre est attribué à l'ensemble de la communauté sans précisions nominales).

encomienda : terres et populations indiennes placées sous la tutelle des colons espagnols dans la première phase de l'occupation européenne.

huapango : musique traditionnelle d'origine ibérique mais aujourd'hui principalement jouée dans les communautés rurales et surtout indiennes de la région huastèque (on l'appelle aussi *son huasteco*). Un trio composé d'un violon (qui est aussi le chanteur principal), d'une guitare et d'une *jarana* accompagne les danses sociales lors des différentes fêtes (mariages, baptêmes, mayordomías).

jarana : petite guitare à quatre cordes, utilisée au Mexique en particulier pour le *huapango* (ou *son huasteco*) et le *son jarocho* dans le Veracruz.

mal aire : « mauvais souffle », maladie dont une personne souffre suite à l'intromission d'un « mauvais souffle » et dont l'origine peut avoir différentes causes : présence de l'esprit d'un mort, le fait de déambuler dans des lieux très solitaires, la jalousie d'un voisin.

mano-vuelta : « la main rendue » ou « la main retournée », échange de travail réciproque institutionnalisé dont on fait encore fréquemment usage lors des semailles (en totonaque **makaxokgoy** : « payer avec la main »).

mayordomía : Fête organisée en l'honneur d'un saint (en général le saint patron du village) au cours de laquelle une famille offre un banquet à la communauté et des offrandes de cierges, suite à une procession de l'image du saint de la demeure du *mayordomo* à la chapelle.

milpa : En espagnol dérivé du nahuatl, le terme *milpa* est utilisé de manière générale par les paysans mexicains pour désigner le champs de maïs et les cultures associées. Il correspond directement au terme totonaque **xawat**.

ranchero : Propriétaires de ranchos, petites exploitations combinant la petite agriculture avec quelques têtes de bétails ou une petite plantation de canne à sucre, ou, plus tard, de café.

repartimiento : système de travail forcé qui obligeait chaque *pueblo* à fournir un certain nombre de travailleurs hebdomadaires pour divers travaux au services des Espagnols, comme pour le travail de leurs terres, la construction (des bâtiments officiels et privés) ou le travail dans les mines.

Table des cartes, illustrations et tableaux

Cartes et Figures

Carte 1 Distribution de la langue totonaque XVI ^e -XX ^e siècle.....	18
Carte 2. Division municipale et régionales du pays totonaque.....	19
Carte 3. Les trois sous-régions climatiques et écologiques de la Sierra de Puebla...	28
Carte 4. Limites du municipe de Huehuetla et distribution de ses villages sujets.....	105
Carte 5 . Section en coupe verticale de la topographie de Huehuetla.....	79
Carte 6. Précipitations annuelles au Mexique de 1941 à 2002.....	81
Carte 7. Le village de Lipuntahuaca et son terroir.....	243
Carte 8. Usages des sols à Lipuntahuaca en 1940-50.....	245
Carte 9 . Usages des sols à Lipuntahuaca en mars 2002.....	247
Figure 1. Hiérarchie politico-religieuse de Huehuetla, années 1940.....	63
Figure 3. Association de cultures dans une <i>milpa</i> de la région de Huehuetla.....	97
Figure 4. Structure des caféières en sous-bois dans la région de Huehuetla.....	106
Figure 5. Rôles, domaines et répartition verticale des divinités et esprits-maîtres...	126
Figure 6. Les parties de la plante de maïs.....	166
Figure 7. Sections en coupe verticale de la topographie de Lipuntahuaca.....	244
Figure 8 : Système actuel de la hiérarchie des charges religieuses à Huehuetla.....	315

Graphiques

Graphique 1. Evolution de la population de Huehuetla 1940-2000.....	84
Graphique 2. Usage des sols, municipe de Huehuetla 1960-2000.....	88
Graphique 3. Tenure foncière à Huehuetla 1960.....	187
Graphique 4. Tenure foncière à Huehuetla 1970.....	187
Graphique 5. Tenure foncière à Huehuetla 1990.....	187
Graphique 6. Cours international du café arabica 1980-1994.....	404
Graphique 7. Moyenne du cours du café à la bourse de New York 1988-1998.....	405
Graphique 8 : Distribution des ménages en fonction de la superficie de propriété à Lipuntahuaca.....	250
Graphique 9. Distribution des ménages de Lipuntahuaca selon l'emploi comme journalier du chef de famille.....	258
Graphique 10. Emploi journalier des chefs de famille des ménages ne recevant pas PROGRESA.....	445
Graphique 11 Emploi journalier des chefs de famille des ménages recevant PROGRESA.....	445
Graphique 12. Prix du marché et prix du café « équitable » Max Havelaar.....	546

TABLEAUX

Tableau 1. Croissance démographique de Huehuetla 1940 - 2000.....	84
Tableau 2 Répartition de la population entre villages du municipe de Huehuetla....	85

Tableau 3 : Evolution de l'élevage bovin en superficie et en cheptel 1960-1997.....	89
Tableau 4. Principales espèces utiles observées dans les <i>milpas</i> de Huehuetla.....	96
Tableau 5. Comparaison de rendements du maïs.....	99
Tableau 6. Liste des principales plantes utiles présentes dans les caféières.....	106
Tableau 7. Classification totonaque des espaces.....	172
Tableau 8. Répartition du temps de travail (maïs et haricots) sur une année.....	194
Tableau 9. Répartition du temps de travail consacré à la culture du café.....	195
Tableau 10. Répartition mensuelle du temps de travail pour les cultures vivrières et le café.....	196
Tableau 11. Calendriers agricoles et religieux de la paroisse de Huehuetla et de ses villages sujets.....	197
Tableau 12. Dépenses d'un majordome de Leakaman, mars 2001.....	203
Tableau 13 - Accès à la terre et location et mise en friche du champ de maïs.....	225
Tableau 14. Activités non-agricoles, culture du maïs, travail journalier et allocations publiques.....	228
Tableau 15. Disponibilité en force de travail, migration et usage d'herbicides dans la milpa.....	231
Tableau 16. Ventes de Sacs de 60 kg de café parche par la coopérative de l'OIT 1985-1992.....	234
Tableau 17. La caféiculture, superficie moyenne, rendements et usage d'engrais de synthèse.....	235
Tableau 18. Nouvelles stratégies productives envisagées.....	237
Tableau 19. Fréquence et pourcentage des unités domestiques selon leur composition.....	250
Tableau 20. Plantes présentes sur le sitio et la caféière, cas n°1.....	263
Tableau 21. Récolte de maïs et haricots, cas n°1, Lipuntahuaca. Cycle tonalmil 2000 janvier-août.....	266
Tableau 22. Cycle humide Août 2000-février 2001, cas n°1.....	268
Tableau 23. Revenus annuels, cas n°1, Lipuntahuaca. Cycle 2000.....	271
Tableau 24. Récapitulatif, cas n°1, Lipuntahuaca.....	273
Tableau 25. Production du cycle sec, janvier-août 2001, cas n°1.....	273
Tableau 26. Production du cycle humide, juillet 2001-février 2002.....	274
Tableau 27. Les plantes utiles et leur distribution dans les différents terrains, cas n°2.....	276
Tableau 28. Première récolte de maïs, cas n°2, Cycle sec, 2000.....	278
Tableau 29. Seconde récolte de maïs, cas n°2, Lipuntahuaca. Cycle humide juillet 2000 – janvier 2001.....	278
Tableau 30. Principaux revenus à l'année, cas n°2 Lipuntahuaca, cycle 2000.....	279
Tableau 31. Récapitulatif, ménage n°2, Lipuntahuaca.....	280
Tableau 32. Principaux revenus dans l'année, cas n°3, Lipuntahuaca, cycle 2000....	283
Tableau 33. Liste de cultigènes et plantes utiles, caféière et <i>sitio</i> cas N°3.....	283
Tableau 34. Récapitulatif, cas n°3, Lipuntahuaca, année 2000.....	285
Tableau 35. Les plantes utiles et leur distribution, cas n°4.....	288
Tableau 36. Récolte de maïs, cas n°4, Cycle humide, 2000.....	289
Tableau 37. Récolte de maïs, cas n°4, Cycle sec janvier-juillet 2001.....	290
Tableau 38. Revenus annuels, cas Lipuntahuaca n° 4.....	291
Tableau 39. Récapitulatif, cas n°4, Lipuntahuaca.....	292

Liste des extraits de retranscriptions de récits

M1. Le déluge.....	129
M2. Les ancêtres antédiluviens, enfermés dans les grottes.....	133
M3. Les fourmis et la découverte du maïs.....	134
M4. La découverte du maïs (variante) : le chasseur, le coati et le pic noir.....	135
M5. L'origine divine des semences.....	141
M6. Le saint patron emporte le pouvoir des semences.....	142
M7. Des messes pour redonner du pouvoir aux semences	143
M8. Les étoiles, aides de Dieu.....	145
M9. Kiwi Kgoro', esprit enchanteur de la forêt.....	153
M10. Conte du chasseur et du xmalana takgalhini (maître des animaux).....	154
M11. La vie des plantes et des hommes, d'origine divine.....	160
M 12. Les richesses enfouies dans les montagnes.....	174
M13. La danse des Negritos.....	211

Liste des photographies couleur hors-texte

Chapitre 2.

Photo 1. Paysage de la Sierra, *milpas* et caféières en sous-bois. Lipuntahuaca et Cajinanin (San Rafael).

Photo 2. Dernières traces de la forêt tropicale (**kakiwin**) : les fonds de ravin. Gorges du Tehuancate, Lipuntahuaca.

Chapitre 3

Photo 3. Vue d'ensemble du bourg de Huehuetla

Photo 4. L'église de Huehuetla

Photo 5. Procession du Vendredi Saint à Huehuetla. A l'arrière plan, le marché couvert et la *presidencia municipal*.

Photo 6. Une femme d'Ixtepec vend de la coriandre et des herbes comestibles sur le marché de Huehuetla.

Chapitre 4.

Photo 7. Paysage quadrillé de *milpas* et de caféières. Lipuntahuaca et La Palma.

Photo 8. *Milpas* à différents stades du sarclage et caféières. Lipuntahuaca.

Photo 9. Semences du maïs dans une *milpa* avec quelques plants de caféiers et goyaviers. Terrain loué à Caxhuacan.

Photo 10. Maison totonaque au milieu de la caféière en sous-bois. Lipuntahuaca.

Photo 11. Jeunes plants de maïs semés entre les caféiers.

Photo 12. Plant de vanille de trois ans.

Photo 13. Pâturages extensifs. Xonalpu.

Photo 14. Bétail à Lipuntahuaca : croisement entre zébu et vache suisse.

Chapitre 5.

Photo 15. Image de San Salvador, église de Huehuetla.

Photo 16. San Salvador en procession lors de la fête patronale. Huehuetla.

Photo 17. San Miguel en procession entre les haies **kutuj kiwi**. Huehuetla.

Photo 18. Offrande du Conseil des Anciens pour la Vierge de Guadalupe. Huehuetla.

Photo 19. Offrande pour les morts lors de la Toussaint. Xonalpu (cl. *Ursula L. M. Lozada*).

Chapitre 6.

Photo 20. Idole *Tsinkun*.

Photo 21. Pâturage (en bas), *milpas* fraîchement sarclées et caféières. Huehuetla.

Photo 22. Maison d'un éleveur de bétail. Huehuetla.

Chapitre 7.

Photo 23. L'ouverture d'un nouvel essart pour semer du maïs. Leakaman.

Photo 24. *Milpa* fraîchement sarclée. Terre louée sur les pentes de Caxhuacan.

Photo 25. Semences du maïs à Xonalpu (cl. *Stéphanie Leray*).

Photo 26. Départ de procession pour une offrande de cierges à la Vierge de la

Conception, Lipuntahuaca.

Photo 27. Ornaments de *tepejilote* et de fleurs de balisier dans la chapelle lors d'une *mayordomía* à Leakaman.

Photo 28. Danse des *Voladores* à Huehuetla, début des années 1970 (cl. *Marino Benzi*).

Photo 29. Danse des *Voladores* à Ixtepec en 2000.

Photo 30. Danse des *Quetzales* devant l'église de Huehuetla.

Photo 31. Danse des *Negritos* devant la maison d'un « majordome », Lipuntahuaca.

Photo 32. Groupe de danse des *Negritos* du CESIK, lors de la fête de Leakaman.

Photo 33. Préparation des *tortillas* pour les invités d'un majordome. Leakaman.

Photo 34. Danse des *Huehues*. Leakaman.

Photo 35. Danse des *Huehues*. Chumatlan.

Chapitre 8.

Photo 36. Mortier rustique pour décortiquer le café sec. Xonalpu.

Photo 37. Poivre « quatre-épices » mis à sécher sur le toit d'une maison.

Lipuntahuaca.

Photo 38. Moulin en fer pour l'extraction du jus de canne à sucre. Derrière, le champ de canne à sucre. Xonalpu (cl. *Ursula L. M. Lozada*).

Photo 39. Fabrication de pains de sucre. Xonalpu.

Chapitre 9.

Photo 40. Vue « aérienne » de Lipuntahuaca depuis la montagne Cruz Sipi.

Photo 40bis. Agrandissement de photo aérienne du territoire de Lipuntahuaca.

Chapitre 11

Photo 41. Rassemblement politique sur la place de Huehuetla en 1937 (campagne du député et général Vega Bernal).

Photo 42. Rassemblement politique sur la place de Huehuetla lors de la visite du candidat présidentiel L. Cárdenas, mars 2000.

TABLE DES MATIERES

Introduction générale.....	9
Source : d'après Velázquez 1995.	24
I	25
Esquisse d'histoire agro-écologique	25
des hautes terres totonaques	25
Introduction I :	26
Changements socio-économiques et « modes d'usage des ressources naturelles »	26
Cette approche permet d'inscrire les pratiques écologiques et économiques des paysans totonaques dans leur contexte socio-économique régional, évitant ainsi l'impasse d'une analyse en termes d'une économie communautaire indienne isolée du contexte régional, national et international.....	28
Chapitre 1. Territorialité et communautés indiennes	29
Chapitre 2.....	52
L'érosion de la communauté territoriale chuchutsipi :	52
l'accès à la terre et le système des charges à Huehuetla.....	52
Chapitre 3.	87
La situation agro-écologique en pays totonaque.....	87
à la fin du XXe siècle	87
Conclusion de la première partie : la rémanence des représentations	121
II	125
Les cycles de la fertilité	125
Introduction II :	126
Chapitre 4.....	130
L'ordre cosmologique : hiérarchie et réciprocité.....	130
Chapitre 5. La « communauté du vivant ».....	170
Chapitre 6.....	196
Cycles agricoles et temps rituel.....	196
III	228
Reproduction paysanne et recompositions sociales à l'heure du « développement durable »	228
Chapitre 7.	236
De la pluriactivité dans six villages totonaques.....	236
VILLAGE.....	237
Moyenne.....	245
Chapitre 8.....	254
Au-delà de l'économie paysanne : études de cas, Lipuntahuaca.....	254
Chapitre 9. Des montagnes à la presidencia:	301
le déplacement des sources de richesse	301
Conclusion générale	334
BIBLIOGRAPHIE.....	346
GLOSSAIRE	355
Tableau 21. Récolte de maïs et haricots, cas n°1, Lipuntahuaca.	357
Cycle tonalmil 2000 janvier-août.....	266 357
Tableau 29. Seconde récolte de maïs, cas n°2, Lipuntahuaca.	357
Cycle humide juillet 2000 – janvier 2001.....	278357