



HAL
open science

Conserver les maïs mexicains. La diversité bio-culturelle et ses ambiguïtés

Jean Foyer, Nicolas Ellison

► **To cite this version:**

Jean Foyer, Nicolas Ellison. Conserver les maïs mexicains. La diversité bio-culturelle et ses ambiguïtés. Études rurales, 2019, 202, pp.120-139. 10.4000/etudesrurales.15306 . hal-02309739

HAL Id: hal-02309739

<https://hal.science/hal-02309739>

Submitted on 11 Oct 2019

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.

Conserver les maïs mexicains : la diversité bioculturelle et ses ambiguïtés

Résumé

Cet article interroge les ambiguïtés des constructions identitaires, entre défense de l'environnement et défense des populations autochtones à travers l'exemple des semences de maïs chez les Nahua et les Totonaque (Sierra norte de Puebla, Mexique). Le maintien de l'agro-biodiversité n'est pas l'objectif poursuivi par ces populations autochtones mais il résulte de leur forme de reproduction socio-environnementale. La comparaison de cette conservation de « facto » des communautés rurales avec celle de « dicho » des scientifiques, des politiques ou des citoyens montre que le paradigme de la conservation de la diversité bioculturelle repose sur un malentendu plus ou moins productif. Ce malentendu permet certes des formes de politisation contre-hégémonique mais il peut sembler contre-productif quand les semences de maïs sont réduites à leur dimension symboliques (de la naturalité, de l'indianité, de la mexicanité,...) qui masque les divergences du point de vue des épistémologies et des intérêts des acteurs.

Mots clés : Mexique, Nahua, Totonagues, conservation, diversité bio-culturelle, maïs.



**Maison du maïs : banque de semences communautaire, Vierge de Guadalupe en épis.
Village de Zoateopan, municipalité de Xochitlan, Sierra de Puebla (août 2016)**

Photo : N. Ellison

La Révolution verte¹, qui eut lieu au Mexique dans les années 1940, avait déjà suscité des interrogations scientifiques et politiques quant à ses conséquences sur la perte de diversité des semences, notamment dans le pays centre d'origine et de diversité du maïs [Fenzi et Bonneuil *op. cit.*]. Deux décennies plus tard, Efraím Hernández Xolocotzi, un des pères de l'ethnobotanique et de l'agro-écologie mexicaine, critiquait les conséquences de la modernisation agricole à marche forcée. Il montrait que le système de la *milpa*² était, dans les conditions de vie sociales et environnementales marginales de la majeure partie des populations rurales mexicaines, un système optimal par rapport à celui diffusé par les tenants de la modernisation agricole. Il a ainsi contribué à une certaine revalorisation des rationalités productives et socio-culturelles paysannes et autochtones. E. Hernández Xolocotzi [1985] a

¹ Politique internationale de modernisation de l'agriculture au cours des années 1950-1970 s'appuyant sur le développement de variétés de semences hybrides « améliorées » (blé et maïs notamment) et des paquets technologiques associés à celles-ci : mécanisation et intrants chimiques (fertilisants, désherbants...).

² La *milpa* désigne au Mexique le champ des paysans où pousse le maïs (le plus souvent des variétés natives), généralement associé à d'autres cultures comme les haricots ou les courges.

mis au cœur de sa réflexion la notion d'agro-écosystème et ses travaux sur les différentes variétés de maïs font encore référence aujourd'hui. S'il n'était pas encore question explicitement de diversité bio-culturelle³ en tant que telle, le croisement constant entre les données botaniques et culturelles et l'attention aux contextes locaux ont influencé la génération suivante de chercheurs et d'activistes sur les semences. Dans la perspective de la possible arrivée des maïs transgéniques, un ouvrage de référence au Mexique, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México* [Boege 2008], illustre particulièrement bien l'approche des semences de maïs comme paradigme de la notion de patrimoine bio-culturel. Pour E. Boege, il s'agit de passer de la conservation « de facto », c'est-à-dire du résultat *a priori* bénéfique de la co-évolution sur le temps long des populations autochtones avec leur environnement, à une conservation *in-situ*⁴, plus volontariste et systématique, et dont la responsabilité politique incombe en partie à la nation [*idem* : 34]. L'influence de ce paradigme de la bio-culturalité devient aujourd'hui centrale dans le mouvement social de revalorisation des variétés natives.

Cet article vise à prolonger les réflexions sur les ambiguïtés des constructions identitaires entre défense de l'environnement et défense des populations autochtones [Albert 1993 ; Conklin et Graham 1995] à partir de la question des semences [Demeulenaere 2014]. Il s'appuie sur la confrontation de deux études menées chacune pendant plus de 15 ans. Une première plus ethnographique sur les rapports des paysans-indiens totonaques à leur environnement et à leur maïs [Ellison 2013] et une seconde plus socio-politique sur les différentes initiatives scientifiques, publiques et civiles en faveur de la défense des maïs natifs mexicains face aux maïs transgéniques [Foyer 2012, 2015]. Par cette confrontation, notre propos entend discuter le paradigme bio-culturel lié à la conservation des maïs mexicains en partant du constat assez simple que le maintien de l'agro-biodiversité n'est pas en soi l'objectif poursuivi par les communautés autochtones mais plutôt le résultat de leurs formes de reproduction socio-environnementale et de leur travail de sélection des semences. L'argument principal de ce texte est de montrer que le paradigme de la conservation de la diversité bio-culturelle repose dans certains cas sur un malentendu plus ou moins productif entre les différents espaces sociaux (scientifiques, étatiques, paysans, militants...) où circulent les discours autour du maïs. Nous reprenons la notion de malentendu productif pour désigner

³ Tout comme la biodiversité, la notion de diversité bio-culturelle a une histoire politique longue, au-delà de la question des semences et du Mexique. Nous renvoyons aux travaux de D. Dumoulin sur l'histoire de l'ethnobotanique [2017] et de la double conservation [2007].

⁴ Par opposition à la conservation ex-situ (dans les jardins botaniques ou les banques de germoplasmes) la conservation in-situ consiste à conserver la diversité dans son habitat naturel.

comment des décalages culturels plus ou moins conscients et instrumentalisés autour d'un même objet ou d'un même événement produisent des effets historiques, sociaux ou culturels⁵. Le malentendu central qui nous occupe ici renvoie à une sorte d'écart entre d'un côté, un ensemble de discours sur la diversité bio-culturelle des maïs mexicains porté par des élites universitaires et politiques (conservation de « dicho ») et, de l'autre, les pratiques et perceptions quotidiennes des paysans autochtones autour du maïs (conservation de « hecho », ou de facto). Ce malentendu serait productif car il permet un enrôlement large d'acteurs dans des mobilisations opposées au discours dominant de la modernisation agricole. Il deviendrait, en revanche contre-productif, notamment au niveau de la recherche, quand il occulte plus qu'il ne révèle la complexité des relations socio-environnementales dans le monde rural et autochtone mexicain, en naturalisant les acteurs paysans-autochtones comme gardiens de l'agro-biodiversité. En insistant sur le malentendu plus que sur les intérêts bien compris entre acteurs et en schématisant ce malentendu dans l'opposition entre discours et pratiques concrètes autour des semences de maïs, nous souhaitons alimenter, plus largement, la réflexivité sur la notion de diversité bio-culturelle.

Dans un premier temps, nous essaierons de montrer la complexité des rapports socio-environnementaux liés au maïs comme relevant avant tout de logiques locales d'adaptation aux milieux et de reproduction communautaire bien plus que de conservation ou de patrimonialisation de la biodiversité. Dans un second temps, nous mettrons en contraste ce rapport au maïs avec les logiques scientifiques et politiques en œuvre dans les diverses initiatives de conservation des maïs natifs.

Produire la communauté ou la conservation de facto

Le Mexique présente une situation atypique puisque près de 75 % de la surface plantée en maïs le serait avec des variétés locales natives (*maiz criollo*) [Perales et Golicher 2014]. Cela semble au premier abord difficile à expliquer s'agissant d'un des pays pionniers de la Révolution verte. La *milpa* se configure de manière différente selon les régions et les pratiques locales, avec des variations dans les associations de cultures et le rapport entre plantes cultivées et plantes sylvestres en son sein. Il est néanmoins permis de parler d'un

⁵ Depuis les travaux de M. Sahlins [1982, 1987] sur les îles pacifiques, la notion de malentendu productif a été utilisée pour décrire différentes situations de rencontres culturelles ambiguës, que ce soit entre l'ethnologue lui-même et les acteurs [Papinot 2007] ou entre différents types d'acteurs [Chabloz 2007]. Pour une synthèse éclairante sur la notion et une typologie de ses usages, on renvoie à l'article de Frauke Mörke [2016]. L'usage que l'on fait ici du concept est très proche de celui qu'en propose Bruce Albert dans son article sur les jeux de traduction approximative entre populations amazoniennes et acteurs internationaux de l'écologie et, plus largement, sur l'ambiguïté fondamentale des alliances écologico-autochtones [1993].

système de la *milpa* largement partagé dans l'ensemble du pays. Nous évoquerons ici comment ce système a évolué au cours des dernières décennies, principalement à partir du cas des communautés totonaques et nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

Dans cette région de montagne tropicale les politiques de modernisation de l'agriculture se sont traduites par une spécialisation dans la petite caféiculture. On n'observe pas tellement le remplacement de maïs locaux par des variétés hybrides améliorées, mais une diminution de la surface semée avec l'achat de maïs issu de régions de production intensive. Au début des années 1990, l'effondrement des prix internationaux du café et l'abandon des programmes de soutien aux petits producteurs ont abouti à un retour vers la production de maïs pour l'autoconsommation. L'expérience traumatique d'une sévère tempête tropicale en octobre 1999⁶ avec la coupure des voies terrestres d'approvisionnement – alors que les récoltes se faisaient encore attendre – a renforcé cette orientation vers la « préférence pour la sécurité » [Lipton 1968].

Comme le montre M. Fenzi [2017 : 20] la conséquence de ces tendances de fond est une conservation *de facto* de l'agro-biodiversité des maïs locaux et d'autres espèces associées dans les *milpas*. Il est tentant de rapporter les données de terrain à l'idéal de ce système défendu par tant d'auteurs de l'agroécologie. Bon nombre de parcelles de maïs dans la région correspondent, en effet, assez bien au modèle : association avec des cultivars (haricots, courges, tomates) et des dizaines d'autres plantes comestibles (les *quelites*) ou utiles, en moyenne entre 15 et 25 espèces utiles [Ellison 2013 : 125-129]. La *milpa* s'inscrit dans une « stratégie d'usage multiple des ressources naturelles » [Toledo *et al.* 1993 : 65-67] ou « d'agriculture intégrée » [Garavaglia 1995].

Mais, comme cela a déjà été souligné par d'autres [Chevalier et Buckles 1995], il ne faut pas pour autant idéaliser la situation actuelle de la *milpa* dans la région. Lorsque certaines cultures deviennent commercialement porteuses, comme le café dans les années 1970-1980, on observe un abandon de ces modèles diversifiés, avec une simplification de la *milpa*, et l'adoption d'engrais et de désherbants chimiques afin de réduire le temps de travail dédié au sarclage. Illustration du pragmatisme des paysans, comme dans bien d'autres régions du Mexique, certaines des variétés hybrides introduites au cours des années 1970 ont parfois été acclimatées ou « créolisées » [Ortega Paczka 1973]. Dans ces cas, le maïs hybride « ce matériau "brut", a besoin d'être "amélioré" par la main experte de l'agriculteur pour redevenir un "*criollo*" » [Fenzi 2017 : 525]. Avec le retour en force de la production pour

⁶ Il s'agit de la **dépression tropicale numéro 11, qui s'est abattue sur le Mexique du 28 septembre au 5 octobre 1999.**

l'autoconsommation, il a été finalement délaissé. José, paysan nahua du municipe de Xochitlan, l'explique notamment par le fait que :

Comme ces maïs ne sont pas de notre terre, ils ne sont pas aussi nutritifs et ne se conservent pas bien, quand on les garde dans le grenier, ils sont mangés par les mites. (Entretien, 22 septembre 2017)

Certes, on note un retour à la logique d'autosubsistance (et des *milpas* diversifiées) suite à la crise du café au début des années 1990. Mais depuis le milieu des années 2000 et l'accélération de l'émigration des jeunes (principalement vers les centres urbains du Mexique), l'usage de désherbants augmente dans les villages où cet exode rural est plus marqué. L'association entre différentes cultures a fortement décliné. Il existe néanmoins une grande variabilité des pratiques entre les ménages d'un village à l'autre et même à l'intérieur d'une même municipalité. En effet, prenons le cas de celle de Huehuetla (à dominante totonaque) et de deux de ses villages Chilocoyo et Lipuntahuaca. Dans le premier, où 59 %⁷ des ménages avaient au moins un membre parti, 36 % utilisaient des herbicides dans leur *milpa*, alors que dans le second, dont 27 % des ménages avaient au moins un proche parti, seulement 7,5 % y avaient recours.

Dans tous les cas étudiés la production de la *milpa* est destinée à l'autosubsistance et il existe une forte corrélation entre l'agro-biodiversité et le non-usage de désherbants. Si les variétés natives continuent d'être dominantes, la conservation de *facto* n'est pas seulement le résultat d'une stratégie de sécurité alimentaire ou d'une simple rationalité économique paysanne comme l'analysait A. Chayanov [1990] et les « formalistes » à sa suite [Durrenberger 1984]. Elle relève de dynamiques sociales et culturelles qui dépassent la seule question de la production agricole [Lazos Chavero 2013]. Au-delà de l'aspect purement agro-écologique, les études menées dans la région révèlent la prévalence de certaines logiques structurantes que l'on retrouve chez la plupart des communautés paysannes et indiennes du Mexique [Cancian 1972 ; Carlsen et Prechtel 1991 ; Katz 1995 ; Lupo 1995]. En effet, la culture du maïs et d'autres plantes associées dans le(s) système(s) de la *milpa* s'inscrit dans une logique sociale, culturelle et religieuse qui déborde du simple registre économique ou de celui de la production alimentaire. Ainsi, tant pour les Totonagues [Ichon 1969 ; Ellison 2004, 2013 ; Govers 2006] que pour les Nahuas [Lupo *op. cit.* ; Beaucage 2009], elle relève d'une logique de reproduction socio-environnementale. En effet, est produit ou reproduit dans la parcelle autant la société que la récolte elle-même.

Il s'agit d'abord du lien social avec l'échange réciproque de force de travail avec les voisins

Données collectées sur le terrain pour la période 2000-2001.

du groupe lignager (la *mano vuelta* ou *makgaxokgoy* en totonaque), les repas rituels lors des semailles et l'articulation entre calendriers agricole et religieux. Cet enchâssement des activités agricoles dans le social relève, bien sûr aussi, d'une rationalité paysanne (inscrite dans la pluriactivité avec d'autres occupations sur place ou en migration pendulaire) centrée sur l'autosubsistance et la préférence pour la sécurité. Mais, selon les paradigmes ontologiques locaux, il faut comprendre le social comme une notion qui englobe non seulement les rapports entre les humains mais aussi entre les non humains (plantes, animaux, ancêtres, esprit tutélaires et divinités). Ainsi, la croissance du maïs est conçue comme une combinaison idoine de flux socio-cosmiques chauds et froids qu'il faut entretenir non seulement dans la *milpa* à travers le traitement des plants de maïs mais aussi lors des fêtes villageoises ou paroissiales, notamment celles du saint patron, par le biais des pratiques rituelles (danses, offrandes ou fêtes de *mayordomias*⁸). Dans ces représentations du rapport entre société et environnement, les pratiques religieuses participent de la production du maïs tout comme le travail dans la *milpa* contribue à honorer les ancêtres et le saint patron. Les activités agricoles sont autant culturelles, culturelles que rituelles et inversement.

Dans les représentations et les pratiques catholiques syncrétiques de la région, le maïs et les autres plantes comestibles sont issus du sang du Dieu-Christ solaire. À ce titre une continuité physique et un partage de l'essence ou du principe vital (une cosubstantialité et une co-essence en termes anthropologiques) sont établies du point de vue ontologique entre humains, divinités (Christ, saint patron) et maïs. En effet, le maïs natif, partage la même force vitale *listakni* (lit. « ce qui fait croître ») ou *yolotl* en nahuatl, « l'esprit-cœur », traduit par *alma*, « âme » en espagnol) que celle qui est attribuée aux humains et à Jésus-Saint Sauveur, qui est aussi l'esprit-maître du maïs. En même temps, le maïs, *kuxi* en totonaque est aussi appelé *kin tiyatliway* (« notre chair de la terre »), terme qui désigne le corps humain et celui du Christ. Une équivalence est ainsi établie entre le cycle du maïs (dont le grain est mis en terre et renaît) et la résurrection du Christ. Il ne s'agit pas là de simples « représentations symboliques », mais bien d'une épistémologie particulière du vivant qui est concrètement liée aux pratiques de la culture de cette céréale. Les semences, sélectionnées de récolte en récolte, et transmises de père en fils, font à ce titre partie des rapports de parenté patrilinéaires et établissent un lien concret avec les ancêtres lignagers.

Outre le rapport direct entre le traitement du maïs comme une personne et les dynamiques de reproduction sociale, ces représentations sont étroitement articulées aux pratiques agricoles en

⁸ Les *mayordomias*, institutions d'origine coloniale, consistent en un banquet communautaire avec une série d'offrandes en l'honneur du saint patron local.

tant que système de connaissances. Cette épistémologie explique la fertilité de la terre, la croissance des plantes et les récoltes dans un cadre socio-cosmique plus large dont la finalité est la reproduction de la « communauté du vivant » pour reprendre l'expression d'Aldo Leopold, un des fondateurs de l'écologie moderne. Concrètement, dans le cadre des pratiques de sélection des semences et de mise en culture, la pollinisation et la reproduction du maïs – que les paysans comprennent bien sûr très bien – sont considérées comme un échange de forces vitales. Ainsi, lorsque Manuel, cultivateur totonaque de Lipuntahuaca, explique comment une parcelle semée de maïs blanc (*snapapa kuxi*) jouxtant un champ avec du maïs rouge (*lhkgon*), donnera une récolte de maïs hybride rouge et blanc (*tsinkon*), il déclare que :

C'est parce que la force vitale, le *listakni* du maïs circule entre les plantes et d'une parcelle à l'autre. (Entretien 25 mai 2006).

Plus qu'un échange de particules de pollen, la reproduction du maïs est conçue comme un cycle de flux vitaux qui exige la participation (et donc la vitalité) humaine, autrement dit le travail agricole et l'activité rituelle. Cet apport est conçu comme un service (*litay*) que les humains doivent rendre en honneur aux ancêtres et aux divinités (aujourd'hui les saints catholiques, véritables esprits-maîtres tutélaires responsables de différents espaces ou éléments écologiques) qui sont les vrais responsables de la fertilité agricole ainsi que de la santé et la prospérité dans la communauté⁹.

L'essence du maïs pour les cultivateurs totonaques et nahuas réside donc dans la force vitale, son « âme », le *listakni* ou *yolotl*. C'est la raison pour laquelle certains maïs hybrides améliorés et les maïs transgéniques sont considérés comme « sans force ». L'équivalence apparente entre *listakni/yolotl* et ADN conduit à ce que les Totonaques et les Nahuas considèrent que les maïs transgéniques, mais aussi les hybrides « améliorés », ne s'inscrivent pas dans les cycles de reproduction socio-cosmique. S'ils sont infertiles ou que leur semences ne peuvent être réutilisées d'une récolte à l'autre, alors ils ne peuvent pas s'inscrire dans la transmission patrilinéaire et donc dans le rapport aux ancêtres.

Ce principe se retrouve dans la rhétorique des paysans-activistes au sein d'organisations régionales comme l'Unión Indígena Totonaca Nahuatl (Unitona). Lors d'un atelier d'information sur les périls de la contamination transgénique organisé en 2005 avec des ONG et les secteurs progressifs de l'Église catholique, nous avons observé des discussions dans lesquelles, les maïs hybrides améliorés introduits par le ministère de l'Agriculture (notamment le *Quality Protein Maize*) étaient considérés aussi infertiles que les maïs

⁹ L. M. Lozada [2008] montre comment lors de la Toussaint totonaque les défunts sont progressivement assimilés aux ancêtres génériques, eux-mêmes peu à peu confondus avec les « saints ».

transgéniques. Comme l'exprimait en espagnol un des participants (ttonaque), en juillet 2005, « ces maïs, comme les transgéniques, n'ont pas la force (*fuerza*) de notre terre, car ils ont été fabriqués – on ne peut utiliser leurs grains pour les planter de nouveau »¹⁰.

Il y a là un certain amalgame, au moins dans le discours, entre maïs transgéniques – que la plupart des habitants de la région n'ont d'ailleurs jamais vus – et hybrides améliorés. D'où un intéressant malentendu avec les militants des ONG écologistes. Pour ceux-ci, dans une épistémologie technico-scientifique occidentale classique, l'essence du maïs serait l'ADN, motif fondamental de leur opposition aux OGM en raison de la modification par transgénèse, perçue comme une atteinte à l'intégrité naturelle (considérée comme l'essence de sa qualité de plante). Pour les paysans Nahuas et Totonques, l'essence du maïs natif est la force vitale liée aux divinités, aux ancêtres et au territoire local. Pour eux, l'introduction de maïs, qu'il soit hybride ou transgénique, compromet potentiellement la continuité des cycles de flux de forces vitales, constitutifs de la reproduction socio-environnementale de la communauté.

Il existe bel et bien une différence entre les logiques complexes que nous venons de décrire et celle de la conservation de la diversité bio-culturelle. Les études ethnographiques montrent que la conservation de cette diversité est un résultat bien plus qu'un objectif des pratiques paysannes amérindiennes, même si ces cultivateurs, notamment les plus militants d'entre eux, ont conscience de ce résultat et le valorisent en soi et (de plus en plus) pour sa portée politique. En effet, comme l'illustre l'exemple de l'atelier autour des maïs transgéniques cité plus haut, les discours agro-écologistes, qu'ils soient techniques, scientifiques ou militants se répandent de plus en plus au sein des communautés paysannes indiennes. Ce phénomène est renforcé par le fait que leur diffusion s'accompagne souvent de pratiques concrètes (conservation des sols, mise en place de « banque de semences » communautaires, introduction de nouvelles associations au sein de la *milpa*...), créant autour de la parcelle des savoirs hybrides, où les propositions agro-écologiques sont réinterprétées en fonction des catégories locales. Par exemple, selon les données de terrain, l'impact négatif des désherbants chimiques sur la fertilité des sols et la biodiversité est communément rapporté à une « brûlure » de la terre et au déséquilibre socio-cosmique entre le chaud et le froid [Chevalier et Buckles *op. cit.* : 211].

Politiques de la diversité bio-culturelle des maïs : la conservation de « dicho »

Face à la conservation de facto dans les communautés paysannes mexicaines, la conservation

¹⁰ Voir aussi L. M. Lozada [2014].

des ressources génétiques et, plus généralement de la diversité bio-culturelle est devenue un enjeu des communautés scientifiques jusqu'aux institutions environnementales, en passant par différentes mobilisations collectives. Par opposition à une conservation ancrée dans des territoires ruraux et des pratiques paysannes, nous qualifions ce type de conservation par l'expression de « dicho » (de discours) pour souligner le fait qu'il reste à un niveau essentiellement discursif et symbolique.

L'idée de défense des semences mexicaines, comme relevant d'un patrimoine bio-culturel mexicain, résulte du travail de toute une communauté de chercheurs mexicains et étrangers impliquant des disciplines aussi diverses que l'agronomie, l'agro-écologie, la génétique, l'ethnobotanique, l'écologie, l'anthropologie et même l'économie. Ils contribuent ainsi à produire ce que l'on pourrait qualifier, à la suite de C. Hayden [2003], de plaidoyer épistémique en faveur de la défense des maïs, à savoir un discours scientifique à vocation politique, produit par une communauté de chercheurs partageant une culture scientifique et des agendas politiques convergents.

Ainsi le réseau « ethno-écologie et patrimoine bio-culturel » est un des réseaux thématiques financé par le Conseil national de science et technologie (Conacyt¹¹) qui regroupe une grande partie de ces acteurs scientifiques de l'approche bio-culturelle. On peut s'arrêter brièvement sur cette expression de patrimoine bio-culturel en faisant l'hypothèse que la patrimonialisation est le pendant plus social et humain du cadrage « conservation » hérité de l'agronomie et de l'écologie. Néanmoins les cadrages « conservation » et « patrimoine » se superposent largement dans les discours, les expressions étant souvent interchangeables. Ce réseau est coordonné par l'ethno-écologue Victor Manuel Toledo et structuré autour de plus d'une centaine de membres. Son objectif est de faire le lien au sein de la communauté scientifique, mais également avec les communautés locales et les différentes institutions (ministère de l'Environnement, de l'Agriculture, de la Santé,...) susceptibles de soutenir cette thématique de la diversité bio-culturelle. Dans le contexte d'un pays présenté comme « méga-divers et méga-culturel », ce réseau dominé par les ethnosciences et l'anthropologie vise « la protection, défense et renforcement du patrimoine bio-culturel (...) prérequis obligé pour la régénération et la reconstruction de la société nationale »¹². Si les semences de maïs représentent dans ce discours une sorte d'archétype, l'idée de diversité bio-culturelle dépasse néanmoins largement la question des maïs et se pose en véritable contre-modèle de société :

¹¹ Consejo nacional de ciencia y tecnología (<<https://www.conacyt.gob.mx/>>), placé sous l'égide du gouvernement de la République mexicaine.

¹² Voir le site de la Red de etnoecología y patrimonio biocultural (<http://etnoecologia.uv.mx/Red_quees.html>).

Dans un monde basé sur l'efficacité technique et économique, sur la compétition individuelle et mercantile, sur la recherche exclusive des satisfactions matérielles, tourner de nouveau le regard sur le Mexique Profond, reconnu comme le patrimoine bio-culturel du pays, c'est adopter une perspective qui fait retour sur l'histoire et qui propose des formules innovatrices de civilisation pour le futur.¹³

Les nombreuses productions des membres de ce réseau entre écologie et anthropologie prouvent largement qu'il ne faudrait évidemment pas réduire le discours de la bio-culturalité à sa dimension politique et utopique. Celle-ci est néanmoins souvent revendiquée comme centrale, dans la tradition latino-américaine de recherche-action et d'engagement auprès des populations marginales. La mise en place en 2016 et 2017 d'une caravane de la diversité bio-culturelle à l'initiative des membres de la Red biocultural avait pour objectif de faire converger autour de ce thème, à partir du milieu académique, à la fois organisations de la société civile urbaine, organisations rurales et communautés indiennes et paysannes. Au cours de l'année 2016, des ateliers sur des thèmes juridiques et agronomiques autour de la diversité bio-culturelle ainsi que la première Feria de la Diversidad BioCultural au Museo Nacional de las Culturas del Mundo ont été ainsi organisées. Un des résultats de cette rencontre est une déclaration commune pour lutter entre autres contre la « marchandisation du vivant »¹⁴. Dans ce texte, les semences de maïs sont déplacées des *milpas* paysannes vers des espaces scientifiques, politiques et artistiques où leur dimension symbolique comme représentation de la naturalité (par opposition aux transgéniques notamment), de l'identité mexicaine et, plus généralement, d'autres modèles de société devient centrale. On assiste ainsi à des formes de montée en généralité où les analyses fines des fondements de la diversité bio-culturelle font place à des discours à visée contre-hégémonique, discours qui se diffusent largement dans les organisations de la société civile.

La contamination des maïs transgéniques a eu également un effet mobilisateur du côté de la société civile avec la création dans les années 2000 de deux plateformes de résistance aux maïs transgéniques et de défense des céréales locales : la Red en defensa del maiz (Réseau de défense des maïs) à partir de 2002 et le Movimiento sin maíz no hay país (Mouvement sans maïs pas de pays) à partir de 2007. Si des divisions politiques expliquent la création de deux plateformes¹⁵, elles se structurent de manières très similaires. Chacune est composée

¹³ *Idem*, traduction des auteurs.

¹⁴ Voir H. Núñez Membrillo, « Se hace camino al andar: la construcción de la caravana de la diversidad biocultural », *La Jornada del Campo*, 18 mars 2017.

¹⁵ Le clivage entre les deux plateformes renvoie à un clivage historique dans les mouvements progressistes de gauche au Mexique entre, d'un côté, une approche basiste en opposition frontale avec le gouvernement (de type néo-zapatiste) et une approche plus réformiste.

d'organisations écologiques internationales qui fournissent une expertise basée sur leur expérience pour mener des campagnes prosélytes de sensibilisation, d'ONG mexicaines spécialisées sur des thèmes comme l'environnement ou le monde paysan, d'organisations paysannes nationales qui drainent une importante base militante avec leurs délégations régionales et, enfin, d'organisations essentiellement autochtones venant renforcer la légitimité populaire et identitaire du mouvement.

Les deux plateformes partagent également un vaste registre d'action qui va de l'organisation de manifestations à la contestation politico-juridique de certaines lois ou mesures administratives¹⁶, en passant par des activités plus symboliques (expositions ou *happening*) ou au contraire beaucoup plus locales (informations communautaires, mise en place de banques locales de semences, organisation de ferias du maïs...). On note dans le cas de ces deux plateformes des alliances autour du maïs d'acteurs aussi différents que des organisations environnementales, paysannes, autochtones, de consommateurs ou d'universitaires¹⁷.

En tant que symbole identitaire de l'indianité, de la mexicanité et de résistance au néo-libéralisme [Fitting 2014], les semences de maïs sont un vecteur de mobilisation qui dépasse largement les clivages sectoriels. Cependant, on peut se demander si cette montée en généralité autour de ces semences, érigées en symbole national, ne crée pas aussi des formes de malentendus entre acteurs aux visions et aux intérêts ne se recoupant pas forcément. Il semble ainsi que ces mouvements soient surtout animés par des organisations dont le discours contre les maïs transgéniques corresponde à une réflexion politique et urbaine sur la diversité biologique et culturelle que représente le maïs. Quetzalcoatl Orozco, agronome et membre de l'ONG Gira¹⁸, explique à ce propos :

Cette revalorisation des maïs a lieu dans le milieu des ONG et des universités. Au niveau des communautés, c'est plus difficile à dire... (Entretien, 30 octobre 2006).

Victor Suárez, directeur de l'Anec (Asociación nacional de empresas comercializadoras de productores del campo), l'une des organisations paysannes mexicaines membres de la Via campesina et de la campagne *Sin maiz no hay país*, reconnaît également que :

Si les cadres de l'organisation étaient sensibles au discours anti-transgéniques pour la défense des variétés natives, les bases de l'organisation, essentiellement des petits producteurs intégrés au marché, étaient bien plus préoccupées par des questions d'ordre productives et commerciales que par celle de la conservation des maïs natifs. (Entretien, 10 septembre 2008).

¹⁶ Notamment la loi de biosécurité de 2005 et les différents permis de culture expérimentale de maïs transgéniques qui ont suivi.

¹⁷ Voir C. Marielle (dir.), *La contaminación transgénica del maíz en México. Luchas civiles en defensa del maíz y de la soberanía alimentaria*, 2007, Grupo de estudios ambientales (<https://issuu.com/mxsinogm/docs/name09d454>).

¹⁸ Grupo interdisciplinario de tecnología rural apropiada.

Au niveau des instances étatiques mexicaines, le principal programme concernant la conservation des maïs natifs a été le Programa de maíces criollos (Promac) coordonné par la Comisión nacional de áreas naturales protegidas (Conanp). Il s'est concrétisé, essentiellement, entre 2008 et 2016 par des « paiements pour conservation *in situ* » qui s'apparente à une subvention agricole classique où les paysans ont reçu une soixantaine d'euros (1200 pesos) à l'hectare pour planter une variété de maïs natif considéré comme à risque d'érosion. Malgré l'originalité du dispositif, deux limites essentielles sont très vite apparues. Du fait de sa mise en œuvre par la Conanp, ce programme n'avait vocation à opérer que dans les zones des différentes aires naturelles protégées (réserves de la biosphère, parcs naturels,...) où les activités agricoles étaient autorisées. Les principales zones de culture des maïs natifs se sont donc trouvées de fait largement exclues de la sphère territoriale de compétence du Promac. Ensuite, les moyens humains et surtout financiers pour faire fonctionner le programme vinrent vite à manquer. Entamé avec 60 millions de pesos pour l'année 2008, le budget n'a fait ensuite que décroître pour atteindre difficilement 20 millions les dernières années. Ces moyens limités doivent, en effet, être mis en perspective avec le budget de programmes agricoles comme le Programa de maíz y frijol (Promaf) que promeut alors la Sagarpa pour l'adoption de paquets technologiques (et donc de semences hybrides avec usages d'intrants agrochimiques) et qui opérait en 2011 avec un budget de 1 100 millions de pesos, soit près de 40 fois celui du Promac. Cette asymétrie budgétaire met en évidence sans ambiguïté les rapports de force entre ministère de l'Environnement et ministère de l'Agriculture au Mexique, et, plus largement, la domination écrasante des logiques productivistes sur les logiques environnementales dans ces politiques publiques. Si l'on resitue le Promac dans le contexte général des politiques mexicaines agricoles et commerciales, émerge une lecture plus cynique de ce programme. Il permet à l'État de pouvoir afficher un contrepois environnemental, certes très inégal, mais néanmoins mobilisable dans des stratégies de légitimation, aux politiques productivistes et à l'arrivée des maïs transgéniques. C'est ce que laisse entendre cette déclaration de l'ancien Président Felipe Calderón le 27 juillet 2008 :

Je veux vous dire que nous sommes en train de prendre les mesures nécessaires pour garantir la richesse génétique des cultures agricoles du pays, avec une attention particulière aux espèces originaires du Mexique. Nous sommes décidés à protéger toutes les variétés de maïs natifs et leurs parents sauvages face à la présence de matériel transgénique, mais en même temps, nous savons l'importance de la génétique et de la technologie dans le matériel transgénique qui est vital pour augmenter la productivité des campagnes mexicaines.¹⁹

¹⁹ Voir F. Calderón, Felipe, « Productores y gobierno suman esfuerzos para proteger y conservar el maíz criollo », *ACJ Comunicado* 047, jeudi 26 février 2009.

Cette déclaration est révélatrice de la volonté gouvernementale, déjà présente dans la loi de Biosécurité de 2005, d'établir un régime de coexistence entre maïs OGM commerciaux et maïs natifs cantonnés au modèle paysan vivriers. La position du gouvernement semble osciller entre l'affirmation d'un patrimoine national et une stratégie communicationnelle « d'évitement du blâme » [Weaver 1986] pour gérer les externalités liées au développement des biotechnologies agricoles.

Que ce soit du côté des scientifiques, de la société civile ou de l'État mexicain, la nécessité de conserver ou patrimonialiser les maïs semble faire consensus, mais pour des raisons qui ne sont pas toujours compatibles voire contradictoires comme affirmer les identités autochtones ou nationales, lutter contre le néo-libéralisme, préserver l'agro-biodiversité et ses ressources génétiques ou gérer les externalités environnementales de l'arrivée des maïs transgéniques. Le discours sur la diversité bio-culturelle sert à légitimer toute une série d'actions : nouvelles recherches, mobilisations sociales ou mise en œuvre de politiques publiques. En revanche, il est très limité au niveau des effets concrets sur le maintien des populations de maïs natifs. Les projets scientifiques de conservation *in situ* sont très marginaux et n'opèrent que dans quelques communautés du pays, avec un suivi difficile lié au manque de moyens ou à des contraintes logistiques (éloignement des communautés, suivi sur le long terme,...). Les actions des organisations de la société civile restent à un niveau essentiellement symbolique. Les banques de semences locales, par exemple, sont davantage des vitrines valorisantes des semences qu'un espace d'échange concret entre paysans. Enfin, les initiatives des institutions publiques mexicaines, quand elles ne sont pas marginales au regard des enjeux, tendent à promouvoir des formes d'agriculture mercantiles et uniformisantes. On peut donc affirmer que le fait que l'agro-biodiversité du maïs subsiste [Fenzi *op. cit.*] repose presque exclusivement sur le rôle central que tient cette céréale dans la reproduction communautaire et sur la sélection paysanne.

Conclusion

Face à la dynamique de standardisation des semences et des campagnes à l'œuvre dans le processus de modernisation agricole, le discours sur la diversité bio-culturelle a permis de rendre visible non seulement la richesse naturelle que représentent les maïs natifs, mais aussi le rôle des populations paysannes et autochtones dans le maintien de leur biodiversité et de

(<<http://calderon.presidencia.gob.mx/2009/02/productores-y-gobierno-suman-esfuerzos-para-protger-y-conservar-el-maiz-criollo-acj/>>).

l'agro-biodiversité en général. Face à une vision dualiste du rapport entre nature et culture, ce discours permet de montrer également les intrications et les dynamiques complexes de coévolution entre diversité des cultures et biodiversité. C'est à la fois un concept explicatif performant dans les milieux scientifiques, une figure rhétorique, permettant de rendre tangible cette diversité et un « référent majeur », d'ordre moral, qui renvoie au caractère quasiment sacré du vivant, contre sa marchandisation.

La diversité bio-culturelle est donc une idée globale au sens où elle permet d'enrôler toute une série d'acteurs au-delà des divisions sectorielles entre science, mouvements sociaux et institutions publiques. Cet enrôlement ne s'est fait qu'au prix d'une montée en généralité qui repose en partie sur des malentendus dans la mesure où ils reposent sur des imprécisions et des polysémies. Il est bien évident que, comme dans toute alliance stratégique, les acteurs impliqués dans la conservation des maïs sont plus ou moins conscients des intérêts et des divergences qui les séparent, contraintes incontournables pour parvenir à un consensus. Néanmoins, il existe des formes plus structurelles de malentendus non réductibles à des questions d'ordre stratégique.

En effet, dans cette dialectique épistémique des mobilisations environnementales, si le malentendu est en partie productif, l'idée de diversité bio-culturelle peut également participer à invisibiliser la complexité des situations particulières et les différences (scientifiques, politiques, ontologiques...) d'intérêts et de visions du monde. Dans sa version « appauvrie », le discours de la diversité bio-culturelle tendrait ainsi à schématiser à outrance la complexité des mondes du maïs mexicain. De la même manière que Manuela Carneiro da Cunha [2009] distingue à propos des savoirs traditionnels une « culture » (entre guillemets) prise dans les interactions discursives humaines et une culture (sans guillemets) vécue, on pourrait différencier la diversité bio-culturelle des maïs des communautés paysannes de celle, essentiellement symbolique, des élites urbaines universitaires, militantes et même, par retour, autochtones.

Il existe selon nous une sorte de déphasage entre ce que l'on pourrait appeler une conservation de « facto » et une conservation de « dicho », même si évidemment la seconde est censée rendre compte de la première.

Ce malentendu contre-productif est tout d'abord politique car il repose sur des formes de surpolitisation des mondes paysans autochtones et de leurs semences, érigés en contre-modèle de société alors même que le fait de continuer à semer des variétés natives relève bien plus souvent des stratégies de subsistance et de reproduction paysanne que de résistance à un modèle dominant. Il repose également sur des formes d'incommensurabilité épistémologique

et ontologique entre les écologies scientifiques et politiques modernes d'un côté et les écologies autochtones de l'autre. Il repose enfin et surtout sur une divergence fondamentale entre, d'une part, des logiques de conservation et de patrimonialisation héritée de l'écologie et de l'anthropologie et, de l'autre, des logiques paysannes de reproduction socio-environnementale qui dépassent largement le souci de maintenir des ressources génétiques ou encore des pratiques jugées culturellement bénéfiques.

Réduites à leur fonction symbolique de représentation de l'autochtonie, de la nation et d'une certaine naturalité, les semences natives de maïs renvoient l'image d'un paysan par nature agro-écologique, gardien de la biodiversité voire avant-garde de la lutte contre le néo-libéralisme. On pourrait presque dire que la patrimonialisation bio-culturelle ou la défense de l'agro-biodiversité est une traduction dans les termes de la société moderne, ceux de l'écologie scientifique et politique, de préoccupations finalement lointaines de celles des paysans, indiens ou non.

Nous sommes conscients que la critique de la notion de diversité bio-culturelle peut apparaître malvenue au regard de la qualité de nombreux travaux scientifiques et militants sur le thème, mais aussi et surtout de l'agressivité de certaines politiques étatiques, notamment agricoles, vis-à-vis du monde rural et paysan mexicain. C'est, au contraire, parce que nous tenons à ce concept que nous ne voulons pas qu'il perde son sens en étant affranchi des réalités auxquelles il est censé renvoyer. Maintenir la tension entre sa force heuristique et sa portée politique permettra de continuer à la fois de réduire les inévitables malentendus entre mondes ruraux et urbains et de favoriser les mobilisations entre les différents secteurs de la société mexicaine.

Bibliographie

Albert, Bruce, 1993, « L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme* 126-128 (2-4) : 349-378.

Beaucage, Pierre et Taller de Tradición Oral – 2009, *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Montréal, Lux Éditeur (« Humanités »).

Boege, Eckart, 2008, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cancian, Franck, 1972, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy. The Maya Corn Farmers of Zinacantan*. Stanford, Stanford University Press.

- Carlsen, Robert S. et Martin Prechtel**, 1991, « The Flowering of the Dead: An Intepretation of Highland Maya Culture », *Man* 26 (1) :23-42.
- Carneiro da Cunha, Manuela**, 2009, « Culture » and Culture: *Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- Chabloz, Nadège**, 2007, « Le malentendu. Les rencontres paradoxales du “tourisme solidaire” », *Actes de la recherche en sciences sociales* 170 (5) : 32-47.
- Chayanov, Alexander**, 1990, *L'organisation de l'économie paysanne*. Paris, Librairie du Regard.
- Chevalier, Jacques M. et Daniel Buckles**, 1995, *A Land without Gods. Process Theory, Maldevelopment, and the Mexican Nahuas*. Londres, Zed Books.
- Conklin, Beth et Laura Graham**, 1995, « The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics », *American Anthropologist* 97 (4) :695-710.
- Demeulenaere, Elise**, 2014, « A political ontology of seeds. The transformative frictions of a farmers' movement in Europe », *Focaal* 69 : 45-61.
- Dumoulin, David**, 2007, « Grandeur et décadence de la double conservation dans les arènes internationales », *Quaderni* 64 : 23-35. — 2017, « Ethnobiologie mobilisée, ethnobiologie institutionnalisée. Trajectoire mexicaine d'une discipline rebelle », *Autrepart* 81 : 197-216.
- Durrenberger, Paul (dir.)**, 1984, *Chayanov, Peasants, and Economic Anthropology*. Orlando, Academic Press.
- Ellison, Nicolas**, 2004, « Une écologie symbolique totonaque. Le municipe de Huehuetla (Puebla, Mexique) », *Journal de la Société des Américanistes* 90(2) : 35-62. — 2013, *Semé sans compter. Appréhension de l'environnement et statut de l'économie en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique)*. Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Garavaglia, Juan Carlos**, 1995, « Atlixco : l'eau, les hommes et la terre dans une vallée mexicaine (XV^e-XVII^e s). », *Annales, Histoire et Sciences Sociales* 50 (6) : 1319-1349.
- Fenzi, Marianna**, 2017, « Provincialiser » la Révolution verte : savoirs, politiques et pratiques de la conservation de la biodiversité cultivée (1943-2015). Thèse de doctorat d'histoire. Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- Fenzi, Marianna et Christophe Bonneuil**, 2016, « From “Genetic Resources” to “Ecosystems Services”: A Century of Science and Global Policies for Crop Diversity Conservation ». *Culture, Agriculture, Food and Environment* 38 (2) : 72-83.
- Fitting, Elizabeth**, 2014, « Cultures of Corn and anti-GMO Activism in Mexico and Colombia », in C. Counihan et V. Siniscalchi (dir.), *Food Activism: Agency, Democracy and Economy*. Londres, New Delhi, New York et Sydney, Bloomsbery Academic : 175-192.

- Foyer, Jean**, 2010, *Il était une fois la bio-révolution. Nature et savoirs dans la modernité globale*. Paris, Presses universitaires de France (« Partage du savoir »). — 2015, « Défendre les maïs au Mexique, entre ressources génétiques et ressources politiques », in F. Thomas et V. Boisvert, *Le pouvoir de la biodiversité. Néolibéralisation de la nature dans les pays émergents*. Marseille et Versailles, IRD Éditions/Éditions Quae (« Objectifs Suds ») : 119-130.
- Govers, Cora**, 2006, *Performing the Community. Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Highlands of Mexico*. Berlin, Lit Verlag (« Modernity and Belonging »).
- Hayden, Cori**, 2003, *When Nature Goes Public. The Making and Unmaking of Bioprospecting in Mexico*. Princeton, New York et Oxford, Princeton University Press.
- Hernández Xolocotzi, Efraím**, 1985, *Xolocotzia : obras de Efraím Hernández Xolocotzi. Revista de geografía agrícola. Tome 1 et 2*. Mexico, Universidad Autónoma Chapingo.
- Ichon, Alain**, 1969, *La religion des Totonagues de la Sierra*. Paris, éditions du CNRS.
- Katz, Esther**, 1995, « Les fourmis, le maïs et la pluie », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* XXXVII (1) : 119-132.
- Lazos Chavero, Elena**, 2013 « Resistencias de las sociedades campesinas ¿control sobre la agrodiversidad y la riqueza genética de sus maíces? », in T. Padilla, (dir.), *El campesinado y su persistencia en la actualidad mexicana*. México, Fondo de cultura económica/ Consejo nacional para la cultura y las artes : 391-427.
- Lipton, Michael**, 1968, « The theory of the Optimising Peasant », *Journal of Development Studies* 4 (3) : 327-351.
- Lozada, Luz María**, 2008, « “Chaleur et odeurs pour nos morts”. La cuisine cérémonielle de la fête des morts dans une communauté totonaque de Puebla, Mexique », *Food and History* 6(2) : 133-154. — 2014, « El espíritu del maíz. Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México) », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Questions du temps présent* (<<https://journals.openedition.org/nuevomundo/66812#quotation>>).
- Lupo, Alessandro**, 1995, « “El maíz es más vivo que nosotros”. Ideología y alimentación en la Sierra Norte de Puebla », *Scripta Ethnológica* XVII : 73-85.
- Mörike, Frauke**, 2016, « Working Misunderstandings and Notions of Collaboration. Towards a Framework of Working Misunderstanding as Analytical Category for Ethnographic Insight », *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences Humaines* 65 : 145-60.
- Ortega Paczka, Ramón**, 1973, *Variación en maíz y cambios socioeconómicos en Chiapas, México 1946-1971*. Thèse du Colegio de Posgraduados. Chapingo, México.

Papinot, Christian, 2007, « Le “malentendu productif”. Réflexion sur la photographie comme support d’entretien », *Ethnologie française* 37 (1) : 79-86.

Perales, Hugo et Duncan Golicher, 2014, « Mapping the Diversity of Maize Races in Mexico » *Plos One* 9 (12) (<<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0114657>>).

Sahlins, Marshall, 1982, « “The apotheosis of Captain Cook” », in M. Izard et P. Smith (dir.), *Between belief and transgression: structuralist essays in religion, history, and myth*. Chicago, University of Chicago Press : 73-102. — 1987 (1985), *Islands of History*. London, Tavistock.

Toledo Manzur, Victor Manuel, Julia Carabias et Cristina Mapes, 1993 (1985), *Ecología y autosuficiencia alimentaria. Hacia una opción basada en la diversidad biológica, ecológica y cultural de México*. México, Siglo Veintiuno Editores.

Weaver, Kent R., 1986, « The Politics of Blame Avoidance », *Journal of Public Policy* 6 (4) : 371-398.

|

Abstract

For indigenous communities, maintaining agro-biodiversity is not an objective per se but rather a result of their forms of socio-ecological reproduction. By confronting this “de facto” conservation in rural communities with the discourses and instruments of maize conservation , we show that the paradigm of biocultural conservation rests on a “(more or less) productive misunderstanding”. Although, this misunderstanding allows for forms of counter-hegemonic politics which can be used by indigenous-peasant groups, it can be considered to be counter-productive when maize seeds, and along with them peasant populations, are reduced to their symbolic dimension (of naturalness, indigeneity, Mexican identity...). This indeed denies existing differences at the level both of competing epistemologies and of actors’ interests.

Keywords: Mexico, Nahuas, Totonacos, conservation, biocultural diversity, maize/corn,