



HAL
open science

Predación, vida y muerte : relaciones transespecies, patrimonio biocultural y cosmopolitica mesoamericana

N. Ellison, Charles-Édouard de Suremain

► To cite this version:

N. Ellison, Charles-Édouard de Suremain. Predación, vida y muerte : relaciones transespecies, patrimonio biocultural y cosmopolitica mesoamericana. Trace : Procesos Mexicanos y Centroamericanos , 2020, 78, 263 p. <hal-03134277>

HAL Id: hal-03134277

<https://hal.science/hal-03134277v1>

Submitted on 7 Oct 2024

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.



Distributed under a Creative Commons CC BY-ND 4.0 - Attribution - No Derivative Works - International License

PRESENTACIÓN – PREDACIÓN, VIDA Y MUERTE: RELACIONES TRANS-ESPECIES, PATRIMONIO BIOCULTURAL Y COSMOPOLÍTICA MESOAMERICANA

Nicolas ELLISON (Cerma-Mondes Américains, EHES; investigador asociado, CEMCA), nicolas.ellison@ehess.fr

& Charles-Édouard DE SUREMAIN (UMR Paloc, IRD-MNHN; investigador asociado, CIESAS-Unidad de México), charles-edouard.de-suremain@ird.fr

Hoy en día la noción de *patrimonio biocultural* se ha vuelto no solamente un objeto de las políticas públicas nacionales de numerosos países, sino también una herramienta para el desarrollo local, en particular de las regiones con mayor vulnerabilidad ecológica o ambiental, con el respaldo, por lo menos a nivel de los discursos formales y de las intenciones, de organismos internacionales, como la Unesco. En América Latina, como en otras regiones o continentes, el discurso y las políticas del patrimonio biocultural suelen ser asociados a las reivindicaciones o peticiones de los pueblos *nativos* (indígenas, *natives*, aborígenes...). En la región, la temática surgió inicialmente de los movimientos socio-ambientalistas (Foyer 2010), y hoy en día emana, por un lado, desde abajo, de los territorios indígenas y rurales, y de las organizaciones sociales que representan a las poblaciones que en ellos habitan –se destaca en particular el caso del ecoturismo en Ecuador (Davidov 2013)–; por otro lado, desde arriba, siguiendo un movimiento contrario, han sido aplicadas a estos territorios políticas públicas que han recuperado el discurso y han

moldeado los intereses de los Estados nacionales y las prácticas de conservación biocultural, tal como fue, por ejemplo, el caso en Brasil a principio de los años 2000 (Filoche y Foyer 2011). En este sentido, México presenta un caso intermedio particularmente interesante entre las dinámicas locales y la imposición vertical de políticas públicas, ya que académicos y la sociedad civil, promotores del discurso sobre la conservación del patrimonio biocultural se encuentran ahora representados en el gobierno federal, más notoriamente en la persona de Víctor Manuel Toledo, titular de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat).

Pero si tan solo desde un punto de vista estrictamente político y jurídico hay debate sobre lo que designa esta noción de patrimonio biocultural (Roué 2012; Bessy 2017; Toledo et al. 2019), con mayor razón conviene interrogarse sobre lo que implica desde el punto de vista de los propios pueblos indígenas: cómo es recibida, (re)interpretada e, incluso, instrumentalizada, en particular con fines de defensa de sus territorios. Así como es necesario entender cuáles son, para los pueblos indígenas, los efectos de esta dinámica sobre el conjunto de concepciones y prácticas en la relación con el medio ambiente (Suremain 2017; Foyer y Ellison 2018).

Si la noción de patrimonio biocultural se ha impuesto, tanto en discursos académicos como políticos, en torno a prácticas de conservación del medio ambiente y de los saberes locales como una manera (muy limitada, por cierto) de trascender el *dualismo moderno* (Latour 1991) entre naturaleza y cultura, ¿a qué concepciones, prácticas y representaciones simbólicas indígenas podríamos vincularla?, pensando en contextos donde

no se suele entender separadamente la *naturaleza* y la *cultura* o, por lo menos, donde no se suele distinguir entre una y otra desde los parámetros acostumbrados por el pensamiento occidental. En los estudios sociales, responder a estas interrogantes le corresponde principalmente a la antro- pología, en particular la antropología ambiental o *de la naturaleza*, tal como es promovida en particular por Anderson (2000), Descola (1986 y 2005), Escobar (1999), Ingold (2000) y Viveiros de Castro 1998, entre muchos otros.

Toda dinámica de *patrimonialización* biocultural crea tensiones inherentes (es un proceso dialéctico) y conlleva un «reduccionismo patrimonial» (Ellison 2017 y en este volumen): en el anhelo totalmente legítimo por parte de las poblaciones y organizaciones indígenas de hacer valer sus derechos territoriales conforme a las leyes nacionales y a los convenios internacionales en la materia, corren el riesgo de dejar encerrar su relación mucha más amplia con el territorio dentro de un patrón jurídico, político y económico que destruye las bases mismas del modo de vida que tienen por objetivo proteger. Este está basado en una organización específica, tanto en lo práctico como en lo conceptual, de las relaciones entre humanos y no humanos o, en otras palabras, de las relaciones trans-especies.

Partiendo de casos etnográficos mexicanos sobre las relaciones trans-especies –en otras palabras, el conjunto de interacciones entre humanos, plantas y animales– esta sección temática propone precisamente una reflexión antropológica sobre qué puede significar lo biocultural desde la perspectiva de cuatro grupos amerindios de tradición mesoamericana: nahuas de la Sierra Negra del sur del Estado de Puebla (Romero y Méndez

Sánchez), nahuas y totonacas de la Sierra Nororiental del mismo estado (Ellison) y tsotsiles de los Altos de Chiapas (Montoya López).

Unas primeras versiones, orales, de los textos incluidos fueron presentadas y discutidas en una jornada antropológica, organizada por el *Centre d'Etudes Mexicaines et Centreaméricaines* (Cemca), el *Institut de Recherche pour le Développement* (Ird) y la Universidad de las Américas-Puebla (Udlap) en septiembre 2018, intitulada “Perspectivas antropológicas sobre las relaciones trans-especies y el paisaje biocultural”. Este encuentro se inscribía en el marco de un coloquio interdisciplinario más amplio –Territorio, Agrobiodiversidad y Paisaje Biocultural– con enfoque particular en los saberes del maíz, parte de una serie de encuentros auspiciados entre 2016 y 2019 por el grupo de trabajo internacional Mediación e Investigación internacional/Local sobre Patrimonios y Saberes (milpas).¹ Por ello, los artículos de esta sección resultan de las discusiones sobre antropología trans-especies y patrimonio biocultural desarrolladas en este encuentro con la temática de los saberes del maíz en trasfondo. Y por lo mismo integran los comentarios compartidos en esa ocasión por Philippe Descola como invitado especial de aquella jornada antropológica en las instalaciones de la Udlap en Cholula.

Desde un punto de vista exterior, el de la perspectiva *etic*, como solían calificarla los antropólogos de la segunda mitad del siglo xx, se podría decir que los cuatro textos reunidos aquí abordan diferentes *procesos bioculturales*, encajonando así en estos a conceptos, categorías y prácticas indígenas en torno a la

construcción de la persona a través de prácticas alimentarias, de producción agrícola, de cacería y de relación con el territorio. Sin embargo, desde la perspectiva propia (o *emic*), lo que exponen los datos etnográficos aquí reunidos son negociaciones de la existencia en el mundo, entre vida y muerte, tanto de individuos como de colectivos, donde el estatus de persona es compartido entre humanos y no humanos.

Exponen, entonces, cada uno a su manera cómo las relaciones trans-especies entre humanos, plantas y animales son negociadas con diversas entidades divinas o diferentes *dueños* representantes de especies o espacios del entorno *natural*, entidades que, por cierto, encajan mal en la definición convencional de lo biocultural. Es más, exponen maneras de *hacer mundo* o cosmopolíticas (Descola 2011; Descola e Ingold 2014). Y, sin que se niegue las diferencias entre los casos estudiados, revelan cuántos elementos fundamentales comparten, rasgos que se pueden claramente anclar en la tradición mesoamericana. Ilustran, entonces, desde ejemplos contemporáneos mexicanos, diferentes matices de una cosmopolítica mesoamericana.

En el caso de los nahuas de la Sierra Negra de Puebla, Laura Romero muestra, a partir de una etnografía de las prácticas alimentarias en torno al inicio de la vida –del embarazo a la niñez–, cómo los cuerpos humanos son *fabricados*. Con un enfoque particular en el papel del consumo de maíz y del trabajo en la milpa en la conformación de cuerpos adecuados para *lo nahua*, revela cómo se establecen y estabilizan las diferencias ontológicas entre humanos y no humanos, cómo se

define el estatus de persona, así como el colectivo nahua dentro de un territorio dado.

De manera complementaria, Juan Méndez Sánchez nos revela cómo, entre vecinos del mismo grupo nahua, esta lógica cultural aplicada a la fabricación de los cuerpos implica una fluidez de las posiciones ontológicas de las personas entre lo humano y lo no humano, en particular en la relación con el monte a través de la caza. Maleabilidad que se hace necesario manipular (mediante la abstinencia sexual y alimenticia del cazador) para propiciar la actividad de cacería, enmarcando así la depredación cinegética en relaciones de reciprocidad entre miembros de la comunidad nahua y las deidades del mundo silvestre, con el riesgo, a falta de respetar estas prescripciones, de poner en riesgo la vida misma del cazador y de sus seres más próximos (sus almas, pasando así al lado del mundo silvestre bajo el dominio del Dueño del Monte).

El estudio sobre la noción de persona llevado a cabo por David Montoya López entre los tsotsiles de Chamula, en los Altos de Chiapas, hace eco del artículo anterior, en particular en torno al tema de la depredación, no solo aquella de los humanos hacia los animales y de ciertas entidades poderosas, como el Pukuj (el diablo), asociadas al mundo silvestre en contra de los humanos, sino también de los humanos entre sí. Montoya López muestra cómo la negociación de la vida y la continuación de ella implica la necesidad de alejar la amenaza constante de la muerte violenta mediante la movilización de relaciones sociales para lograr transformaciones morales-corporales, dando así una explicación de algunas dinámicas religiosas y políticas actuales de esta región. Regresando al estado de

Puebla, Nicolas Ellison propone analizar precisamente esta interfaz entre procesos políticos (en el sentido *etic*) en torno a la definición del patrimonio biocultural y la defensa del territorio por un lado, y la cosmopolítica territorial de los totonacas y nahuas de la Sierra Oriental por el otro. Revela cómo el concepto de comunidad territorial *altepet/chuchutsipi* es actualizado en el contexto de otra amenaza depredadora, la de los *proyectos de muerte*, como los nahuas y totonacos califican tanto a las concesiones mineras como a los maíces transgénicos. Plantea así mostrar cómo los procesos políticos en torno al paisaje biocultural contribuyen a un reduccionismo patrimonial que oculta (y, por ende, transforma) las percepciones, actitudes y prácticas cotidianas o rituales ancladas en la cosmopolítica totonaca-nahua.

Sin afán de adelantar las conclusiones a las que podrían llegar los lectores del conjunto de esta sección temática, quisiéramos subrayar uno de los temas transversales que emana de los textos por su relación con la aportación que puede brindar la antropología sobre la cuestión del patrimonio biocultural. Y es el siguiente: los casos expuestos no tienen solo en común el hecho de revelar desde cada etnografía específica la complementariedad entre las oposiciones vida/muerte, milpa/monte, doméstico/salvaje e indígena/mestizo, sino que, al hacerlo, también apuntan a otra constante, que es una interesante combinatoria entre los posicionamientos identitarios (o étnicos) y la definición del estatus ontológico de las personas humanas y no humanas con la que muestran cómo la alteridad de los mestizos y del mundo moderno es equiparada a la alteridad de lo salvaje, del mundo del monte. Partiendo de un

elemento común de las cosmogonías mesoamericanas donde el mundo pre-solar (y, por superposición religiosa, precristiano) es considerado como una era de depredación sin reglas, el monte (como mundo de la selva y cerro-montaña), en oposición a la milpa y a lo doméstico, funge como marcador de alteridad tanto al nivel étnico como ontológico (en simetría complementaria con el maíz, el cual funge como mediador ontológico en la definición del estatus de persona humana). De ahí que el mundo mestizo, y lo que se percibe como una falta de reglas y un exceso depredador, sea el modelo para las representaciones de las deidades y dueños del monte y del mundo subterráneo, y a la vez remita a la era cosmogónica anterior caracterizada por una depredación desenfrenada. Los megaproyectos de industrias extractivas encajan lógicamente en este esquema de interpretación de las relaciones con el mundo de la sociedad dominante, a la vez que lo reafirma: son, desde esta perspectiva, plenamente *proyectos de muerte*.

Así, nos podemos preguntar sobre lo que nos dicen los casos nahuas de la Sierra Negra, tsotsiles de Chamula y totonacnahuas de la Sierra Oriental sobre otra concepción de lo biocultural: ¿no será que desde la perspectiva de la cosmopolítica mesoamericana el mundo *salvaje* de la naturaleza es eminentemente cultural? Pero no en el sentido de una *naturaleza doméstica*, como en los ejemplos amazónicos (Descola 1986), donde los colectivos del mundo silvestre vivirían según las mismas reglas que la sociedad indígena. Más bien, la naturaleza salvaje presenta los rasgos culturales del mundo mestizo y moderno, al que se le equipara en razón de su semejante distancia y exterioridad con el buen

vivir de la comunidad indígena. *Buen vivir*, cuya definición está centrada en el consumo y cultivo de productos locales, en particular de la milpa; mientras que los aportes del monte, como los del mundo mestizo, son, en dosis bien controladas, también necesarios a la reproducción de la vida colectiva. Así que más que solo un *patrimonio* biocultural, lo que amenazan los megaproyectos con su excesiva depredación son las dinámicas mismas de reproducción de la vida en la cosmopolítica mesoamericana. Son literalmente *catastróficos* en el sentido primero de la palabra: ponen en riesgo de destrucción todo un mundo, todo un socio-cosmos.

Agradecimientos

Queremos agradecer a todos los participantes de los tres encuentros del grupo de trabajo milpas –de los que esta sección temática es uno de los resultados– a los habitantes de las comunidades totonacas y nahuas de Huehuetla, Ecatlán (municipio de Jonótlá), Zoatecpán (Xóchitlán) y Cuetzalan, que no solo nos recibieron, sino que fueron coorganizadores y protagonistas de los encuentros con el apoyo de la Organización Independiente Totonaca (oit), de la Unidad Indígena Totonaca Nahua (Unitona) y de la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske. Nuestros agradecimientos también se extienden al equipo docente, administrativo y estudiantil del Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas, que tanto hicieron para facilitar la organización de la parte *urbana* de los coloquios. Además de expresar toda nuestra gratitud al conjunto de miembros del consejo científico de los coloquios y de los ponentes en los diferentes encuentros, queremos agradecer en particular a Tim Ingold y a Philippe

Descola por su participación en las conferencias inaugurales de los coloquios de 2017 y 2018, respectivamente.

A la par del apoyo indispensable de las organizaciones indígenas, los tres encuentros interdisciplinarios y de diálogo de saberes también fueron posibles gracias al apoyo de las siguientes instituciones: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Cemca) –con agradecimientos personales a sus directores sucesivos en el periodo 2015-2019, la Dra. Françoise Lestage y el Dr. Bernard Tallet–, la Universidad de París-Diderot (ahora Université de Paris), el Institut de Recherche pour le Développement (Ird), el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla (Udlap), el Centre National de la Recherche Scientifique (Cnrs), la École des hautes études en sciences sociales (Ehess), el Collège de France, el Servicio de Cooperación Científica de la Embajada de Francia en México y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt).

Notas

¹ En el consejo científico de milpas participaron grandes especialistas de la antropología ambiental, como Philippe Descola y Tim Ingold, así como especialistas de los estudios mesoamericanistas. Fue lanzado con un primer encuentro interdisciplinario entre investigadores mexicanos y franceses en la antigua sede del Cemca, en la Ciudad de México, en octubre del 2016. Este coloquio fue inaugurado por María Elena Álvarez-Buylla Roces con la conferencia-debate “Del maíz ancestral al maíz transgénico: Biodiversidad, biotecnologías y controversias públicas”. El grupo internacional de trabajo milpas

se desarrolló a partir de las colaboraciones institucionales entre el Cemca, el Ird, el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas-Puebla y las organizaciones de la Sierra Norte de Puebla Unitona y U. C. Tosepan Titataniske (Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske).

PRESENTATION – PREDATION, VIE ET MORT : RELATIONS TRANS-ESPECES, PATRIMOINE BIO-CULTUREL ET COSMOPOLITIQUE MESOAMERICAINE

Actuellement la notion de patrimoine bio-culturel est devenue non seulement un objet des politiques publiques nationales de nombreux pays, mais aussi un outil pour le développement local, en particulier pour les régions de forte vulnérabilité écologique ou environnementale, avec le soutien, au moins au niveau des discours formels et des intentions, des instances internationales, comme l'Unesco. En Amérique latine, comme dans d'autres régions ou continents, le discours et les politiques sur le patrimoine bio-culturel sont généralement associés aux revendications ou aux demandes des peuples autochtones (*natives*, aborigènes, indigènes, indiens ou amérindiens selon les régions et les langues...). Dans la région, la thématique est d'abord apparue au sein des mouvements socio-environnementaux (Foyer 2010), et aujourd'hui elle émane, d'une part, depuis le bas, des territoires indigènes et ruraux, et des organisations sociales représentatives des populations qui y habitent – voir en particulier le cas de l'écotourisme en Équateur (Davidov 2013) – ; d'autre part, suivant en cela un mouvement inverse, elle a été appliquée depuis le haut à ces territoires par des politiques publiques qui en ont repris les discours et les

pratiques de conservation bio-culturelle tout en les adaptant aux intérêts des États nationaux. Tel fut par exemple, le cas au Brésil au début des années 2000 (Filoche et Foyer 2011). À cet égard, le Mexique représente un cas intermédiaire particulièrement intéressant, entre dynamiques locales et imposition verticale de politiques publiques, d'autant plus que des universitaires et des activistes de la société civile promoteurs du discours sur la conservation du patrimoine bio-culturel, sont désormais représentés au sein du gouvernement fédéral, en particulier en la personne de Victor Manuel Toledo, en charge du Ministère de l'Environnement et des Ressources naturelles (Semarnat).

Mais si déjà d'un point de vue strictement politique et juridique il y a débat sur ce que désigne cette notion du patrimoine bio-culturel (Roué 2012 ; Bessy 2017 ; Toledo et al. 2019), à plus forte raison, il convient de s'interroger sur ce qu'elle implique du point de vue des peuples autochtones eux-mêmes : comment est-elle reçue, (ré)interprétée et même instrumentalisée, notamment pour la défense de leurs territoires ? Il faut également comprendre quels sont, pour ces peuples, les effets de cette dynamique de mise en patrimoine sur l'ensemble des conceptions et pratiques en relation avec l'environnement (Suremain 2017 ; Foyer et Ellison 2018).

Si la notion du patrimoine bio-culturel s'est imposée tant dans les discours académiques que politiques autour des pratiques de conservation de l'environnement et des savoirs locaux, comme une manière (très limitée, d'ailleurs) de transcender le « dualisme moderne » (Latour 1991) entre nature et culture, à quelles conceptions, pratiques et représentations symboliques amérindiennes pourrions-nous la relier, dans des contextes où la

nature et la culture ne sont généralement pas pensées séparément ou, du moins, où l'on ne fait pas cette distinction selon les paramètres habituels de la pensée occidentale? En sciences sociales, répondre à ces questions relève principalement de l'anthropologie, notamment de l'anthropologie environnementale ou de *la nature*, telle qu'elle est promue notamment par Anderson (2000), Descola (1986 y 2005), Escobar (1999), Ingold (2000) et Viveiros de Castro (1998), parmi beaucoup d'autres.

Toute dynamique de patrimonialisation bio-culturelle crée des tensions inévitables (effet d'un processus dialectique) et implique un « réductionnisme patrimonial » (Ellison 2017 et ici) : avec le désir totalement légitime pour partie des populations et des organisations indigènes de faire valoir leur droits territoriaux conformément aux lois nationales et aux conventions internationales en la matière, elles risquent de laisser enfermer leur relation beaucoup plus large au territoire dans un schéma juridique, politique et économique qui détruit les bases mêmes du mode de vie qu'elles ont pour but de protéger. Celui-ci, comme le montrent les textes qui suivent, repose sur une organisation spécifique, aussi bien pratique que conceptuelle, des relations entre humains et non humains, ou autrement dit des relations trans-espèces.

En recourant à des exemples ethnographiques mexicains de relations trans- espèces – en d'autres termes, l'ensemble des interactions entre humains, plantes et animaux – cette section thématique propose précisément une réflexion anthropologique sur ce que peut signifier le bio-culturel du point de vue de quatre groupes amérindiens de tradition mésoaméricaine :

Nahuas de la Sierra Negra du sud de l'État de Puebla (Romero et Méndez Sanchez), Nahuas et Totonagues de la Sierra Nord-orientale du même État (Ellison) et Tzotziles du Chiapas central (Montoya López).

Les premières versions, orales, des textes ici regroupés ont été présentées et discutées lors d'une journée anthropologique, organisée par le Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Cemca), l'Institut de Recherche pour le Développement (Ird) et l'Université de las Américas-Puebla (Udlap) en septembre 2018, intitulée « Perspectives anthropologiques sur les relations trans-espèces et paysage bioculturel ». Cette rencontre faisait partie d'un colloque interdisciplinaire plus large – Territoire, Agro-biodiversité et Paysage bioculturel – avec un accent particulier sur les savoirs concernant le maïs, dans le cadre d'une série de rencontres parrainées entre 2016 et 2019 par le groupe international Médiation et Recherche Internationale/Locale sur le Patrimoine et les Savoirs (milpas)¹.

C'est pour cette raison que les articles de cette section résultent des discussions sur l'anthropologie trans-espèces et le patrimoine bio-culturel développées lors de cette rencontre avec en arrière-plan la thématique sur les savoirs liés au maïs. Et de même, ils intègrent les commentaires partagés à cette occasion par Philippe Descola, invité spécial de cette journée anthropologique dans les installations de l'Udlap à Cholula.

D'un point de vue extérieur, celui de la perspective « etic » comme l'appelaient les anthropologues de la seconde moitié du xx^e siècle (en calquant sur les termes linguistiques anglais

« phonetic/phonemic »), on peut dire que les quatre textes réunis ici abordent différents « processus bio-culturels », englobant ainsi des concepts, des catégories et des pratiques amérindiennes autour de la construction de la personne à travers l'alimentation, la production agricole, la chasse et le rapport au territoire. Cependant, depuis le point de vue propre (ou « emic ») à ces populations, ce que les données ethnographiques recueillies ici exposent sont des négociations de l'existence dans le monde, entre la vie et la mort, d'individus aussi bien que de collectifs, où le statut de personne est partagé entre les humains et les non-humains.

Ils exposent ensuite, chacun à leur manière, comment les relations trans-espèces entre les humains, les plantes et les animaux sont négociées avec diverses entités divines ou différents « maîtres » représentant des espèces ou des espaces du milieu « naturel », entités qui, soit dit en passant, correspondent mal à la définition conventionnelle du bio-culturel. En outre, ils exposent des moyens de « faire monde » ou différentes « cosmopolitiques » (Descola 2011, Descola et Ingold 2014). Et, sans nier les différences entre les cas étudiés, ils révèlent combien d'éléments fondamentaux ils partagent, des caractéristiques qui peuvent clairement être ancrées dans la tradition méso-américaine. Ils illustrent enfin, à partir d'exemples mexicains contemporains, les différentes nuances d'une cosmopolitique mésoaméricaine.

Dans le cas des Nahuas de la Sierra Negra de Puebla, Laura Romero montre, à partir d'une ethnographie des pratiques alimentaires autour du début de la vie – de la grossesse à l'enfance – comment les corps humains sont « fabriqués ». En s'intéressant plus particulièrement au rôle de la consommation

du maïs et du travail de la *milpa* (le champ traditionnel) dans la conformation des corps nahuas, elle révèle comment les différences ontologiques entre les humains et les non- humains sont établies et stabilisées, comment le statut d'une personne est défini ainsi que le collectif nahua au sein d'un territoire donné.

De façon complémentaire, Juan Méndez expose comment, chez les voisins du même groupe nahua, cette logique culturelle appliquée à la fabrication des corps implique une fluidité des positions ontologiques des personnes entre l'humain et le non-humain notamment dans la relation avec le *monte* (la montagne-forêt) au travers de la chasse. Malléabilité qu'il devient nécessaire de manipuler (par l'abstinence sexuelle et alimentaire du chasseur) pour favoriser l'activité de chasse, encadrant la prédation cynégétique dans des relations de réciprocité entre les membres de la communauté nahua et les divinités du monde sauvage. Tout en courant le risque, si ces prescriptions ne sont pas respectées, de mettre en danger la vie même du chasseur et des personnes les plus proches (leurs âmes passant alors dans le monde sauvage sous la domination du Maître de la Montagne).

L'étude sur la notion de personne réalisée par David Montoya auprès des Tzotsiles de Chamula, dans les montagnes du Chiapas central, fait écho à l'article précédent, notamment autour du thème de la prédation, non seulement celle des hommes envers les animaux, celle de certaines entités puissantes associées au monde sauvage, telles que le Pukuj (le Diable), à l'encontre des humains, mais aussi celle des hommes entre eux. Montoya montre comment la négociation de la vie et de sa continuation implique la nécessité de s'éloigner de la menace

cons- tante de mort violente par la mobilisation des relations sociales pour réaliser des transformations morales et corporelles, donnant ainsi une explication de certaines dynamiques religieuses et politiques actuelles de cette région.

Revenant à l'État de Puebla, c'est précisément cette interface entre les processus politiques (au sens « etic ») autour de la définition du patrimoine bio-culturel et de la défense du territoire d'une part, et la cosmopolitique territoriale des peuples totonaque et nahua de la Sierra Nord-orientale d'autre part, que Nicolas Ellison se propose d'analyser. Il révèle comment le concept de communauté territoriale *altepet/chuchutsipi* est actualisé dans le contexte d'une autre menace prédatrice, celle des « projets de mort », selon le qualificatif attribué par les Nahuas et les Totonèques à la fois aux concessions minières et au maïs transgénique. Il propose ainsi de montrer comment les processus politiques autour du paysage bio-culturel contribuent à un réductionnisme patrimonial, qui cache (et donc transforme) les perceptions, les attitudes, les pratiques quotidiennes ou rituelles ancrées dans la cosmopolitique nahua-totonaque.

Sans vouloir anticiper les conclusions auxquelles les lecteurs de l'ensemble de cette section thématique pourraient parvenir, nous voudrions mettre en évidence l'un des thèmes transversaux qui se dégage des textes en raison de son rapport avec la contribution de l'anthropologie à la question du patrimoine bio-culturel. Et c'est le suivant : les cas exposés n'ont pas seulement en commun de révéler, à partir de chaque ethnographie détaillée, la complémentarité entre les oppositions vie/mort, *milpa/monte*, domestique/sauvage et indien/métis (non-indien dans les catégories locales). Ce faisant, ils mettent également

en évidence une autre constante : dans une combinatoire intéressante entre les positionnements identitaires (ou ethniques) et la définition du statut ontologique des personnes humaines et non humaines, ils montrent comment l'altérité des métis et du monde moderne est assimilée à l'altérité du monde sauvage, du *monte*. Partant d'un élément commun aux cosmogonies mésoaméricaines dans lesquelles le monde pré-solaire (et, par superposition religieuse, préchrétien) est considéré comme une ère de prédation sans règles, le *monte* (comme monde de la jungle et de la montagne), en opposition à la *milpa* et au monde domestique, fonctionne comme un marqueur d'altérité tant au niveau ethnique qu'ontologique (en symétrie complémentaire avec le maïs, qui fonctionne comme un médiateur ontologique dans la définition du statut de la personne humaine). Ainsi, le monde métis qui est perçu comme relevant d'un manque de règles et d'un excès prédateur, est le modèle pour les représentations des divinités et des maîtres du monde sylvestre et du monde souterrain, et en même temps il renvoie à l'ère cosmogonique précédente caractérisée par une prédation effrénée. Les mégaprojets des industries extractives s'inscrivent logiquement dans ce schéma d'interprétation des rapports avec le monde de la société dominante, en même temps qu'il le réaffirme : ils sont, dans cette perspective, pleinement des « projets de mort ».

Ainsi, nous pouvons nous demander ce que les cas des Nahuas de la Sierra Negra, des Tzotziles de Chamula et des Totonagues et Nahuas de la Sierra Nord-orientale nous apprennent sur une autre conception du bio-culturel : se pourrait-il que du point de vue de la cosmopolitique mésoaméricaine, le monde « sauvage »

de la nature soit éminemment culturel ? Mais pas dans le sens d'une « nature domestique » comme dans les exemples amazoniens (Descola 1986), où les collectifs du monde sauvage vivaient selon les mêmes règles que la société amérindienne. La nature sauvage y présente plutôt les traits culturels du monde métis et moderne auquel elle est comparée en raison de la similitude de sa distance et de son extériorité par rapport au bien vivre de la communauté indigène. Bien vivre dont la définition est centrée sur la consommation et la culture des produits locaux, en particulier issus de la *milpa* ; tandis que les apports du *monte*, comme du monde métis, sont, à doses bien maîtrisées, également nécessaires à la reproduction de la vie collective. Ainsi, plus qu'un simple « héritage » bio-culturel, ce que les mégaprojets menacent avec leur prédation excessive, c'est la dynamique même de la reproduction de la vie dans la cosmopolitique mésoaméricaine. Ils sont littéralement « catastrophiques », au sens premier du terme : ils mettent en danger de destruction tout un monde, tout un sociocosme.

Remerciements

Nous tenons à remercier tous les participants aux trois réunions du groupe de travail MILPAS, dont cette section thématique est l'un des résultats : les habitants des communautés totonaques et nahuas de Huehuetla, Ecatlán (municipalité de Jonótlá), Zoateopan (Xóchitlan) et Cuetzalan qui nous ont non seulement reçus mais qui ont été les co-organisateur et les protagonistes des réunions avec le soutien de l'Organisation Indépendante Totonaque (Oit), de l'Unité Indigène Totonaca-Nahua (Unitona) et de l'Union de Coopératives Tosepan Titataniske. Nos remerciements vont également aux équipes enseignantes,

administratives et étudiantes du département d'anthropologie de l'Université des Amériques (Udlap) qui ont tant fait pour faciliter l'organisation de la partie « urbaine » des colloques. Outre tous les membres du conseil scientifique des colloques et les intervenants aux différentes réunions, nous tenons à exprimer notre gratitude en particulier à Tim Ingold et Philippe Descola pour leur participation aux conférences d'ouverture des colloques de 2017 et 2018 respectivement.

Outre le soutien indispensable des organisations indiennes, les trois réunions de dialogue interdisciplinaire et d'échange de savoirs ont également été rendues possibles grâce à l'appui des institutions suivantes : le Centre d'études mexicaines et centreaméricaines-Cemca (avec des remerciements personnels à ses directeurs successifs pour la période 2015-2019, la Dre Françoise Lestage et le Dr Bernard Tallet), l'Université de Paris-Diderot (aujourd'hui Université de Paris), l'Institut de Recherche pour le Développement (Ird), le Département d'Anthropologie de l'Université de las Américas-Puebla, le Cnrs, l'Ehess, le Collège de France, le service de coopération scientifique de l'Ambassade de France au Mexique et le Conseil national de la science et de la technologie (Conacyt).

Referencias / Références

Anderson, David G. 2000. *Identity and Ecology in Arctic Siberia: The number One Reindeer Brigade*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Nueva York: Oxford University Press.

Bessy, Anouck. 2017. « Dynamiques et devenir de la Sierra Occidental de Jalisco (Mexique). Socio-anthropologie d'un projet de conservation de la biodiversité : Le Paysage Biocultural » (tesis de doctorado, Museum National d'Histoire Naturelle).

Davidov, Veronica. 2013. *Ecotourism and Cultural Production: An Anthropology of Indigenous Spaces in Ecuador*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Descola, Philippe, 1986. *La nature domestique : Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*.

París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des Sciences Humanines. Paris : Gallimard.

Descola, Philippe, 2011. *L'écologie des autres : L'anthropologie et la question de la nature*. Sciences en Questions. Paris: Quæ.

Descola, Phillipe, e Ingold, Tim. 2014. *Être au monde : Quelle expérience commune*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon.

Ellison, Nicolas. 2017. « De la dialéctica patrimonial: Comentario sobre "Cuando la alimentación se hace patrimonio" ». *Trace*, 72 : 181-190. DOI : 10.22134/trace.72.2017.122.

Escobar, Arturo. 1999. «After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology». *Current Anthropology* 40(1): 1-30. DOI :10.1086/515799.

Filoché, Geoffroy, y Jean Foyer. 2011. « La bioprospección au Mexique et au Brésil, un Eldorado ? », *Revue d'Anthropologie des Connaissances* 5(2): 234-259. DOI :10.3917/ rac.013.0234.

Foyer, Jean. 2010. *Il était une fois la bio-révolution : nature et savoirs dans la modernité globale*. París: Presses universitaires de France.

Foyer, Jean, y Nicolas Ellison. 2018. « Conserver les maïs mexicains : la diversité bio-culturelle et ses ambiguïtés ». *Études Rurales*, 202: 120-139. DOI :10.4000/ etudesrurales.15306.

Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.

Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.

Roué, Marie. 2012. « Histoire et épistémologie des savoirs locaux et

autochtones : De la tradition à la mode ». *Revue d'Ethnoécologie*, 1. DOI :10.4000/ethnoecologie.813.

Suremain, Charles-Édouard (de). 2017. « Cuando la alimentación se hace patrimonio: Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México) ». *Trace*, 72: 165-181. DOI :10.22134/trace.72.2017.114.

Toledo, Víctor M., Narciso Barrera-Bassols y Eckart Boege. 2019. *¿Qué es la diversidad biocultural?* Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488. doi:10.2307/3034157.

Notes

¹ Au conseil scientifique de milpas ont participé de grands spécialistes de l'anthropologie envi-ronnementale, comme Philippe Descola et Tim Ingold, ainsi que des spécialistes des étu-des mésoaméricaines. Il a été lancé avec une première rencontre interdisciplinaire entre chercheurs mexicains et français dans l'ancien siège du cemca, à Mexico, en octobre 2016, colloque inauguré par María Elena Alvaréz-Buylla Roces avec la conférence-débat « Du maïs ancestral au maïs transgénique : biodiversité, biotechnologie et controverses publiques ». Le groupe de tra-vail international milpas s'est développé à partir des collaborations institutionnelles entre le cemca, l'ird (Institut de Recherche pour le Développement), le Département d'Anthropolo-gie de l'Université de las Américas-Puebla et des organisations de la Sierra Norte de Puebla unitona (Unidad Indígena Totonaca Nahua) et l'Union de Coopératives Tosepan Titataniske.