

Semé sans compter. Appréhension de l'environnement et statut de l'économie en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique)
Nicolas Ellison. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2013, 464 p.

Pierre Beaucage

Volume 43, numéro 2-3, 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1026123ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1026123ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Beaucage, P. (2013). Compte rendu de [*Semé sans compter. Appréhension de l'environnement et statut de l'économie en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique)* Nicolas Ellison. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2013, 464 p.] *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(2-3), 148–151.
<https://doi.org/10.7202/1026123ar>

Comptes rendus



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

Nicolas Ellison. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2013, 464 p.

LES ÉTUDES D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE des peuples mésoaméricains ont moins la cote aujourd'hui, beaucoup de chercheurs les ayant délaissées pour l'étude du religieux et des représentations identitaires. Et pourtant, tout est loin d'avoir été dit concernant les structures sociales communautaires et leur dynamique, comme en fait foi le livre récemment publié par Nicolas Ellison. D'entrée de jeu il nous propose de dépasser le découpage entre anthropologie écologique, économique, de la parenté, etc., pour retrouver la perspective holistique qui fonde la spécificité de la discipline et qui exige d'intégrer les rapports matériels et symboliques avec la nature aux dimensions sociales, économiques, politiques et rituelles. Et ce, dans un monde rural en bouleversement, où des catégories comme « Amérindien » et « paysan » doivent être repensées si l'on veut qu'elles correspondent aux réalités actuelles. Chez les Totonagues et ailleurs, la production de marché et l'émigration affectent en profondeur les systèmes de charges politico-religieuses, un des traits classiques de l'organisation

sociale autochtone, tandis que les communautés closes chères à Eric Wolf (1957) subissent l'impact des nouvelles différenciations économiques, religieuses et politiques. Rejetant les thèses simplistes de la « désindianisation » comme de la « prolétarianisation », l'auteur nous propose d'étudier « la reproduction et la reformulation des représentations du rapport totonaque à la nature, à partir d'une lecture des changements économiques » (p. 28). Pour cela, sa monographie, fruit de deux ans de recherche de terrain, joint la richesse des matériaux ethnographiques à la finesse de l'interprétation et à la rigueur de l'argumentation.

Le livre compte trois grandes parties. La première partie se propose de mettre en évidence « les liens qui existent entre le contrôle des ressources naturelles et l'organisation sociale » (p. 39). D'abord, il nous présente les bases historiques indispensables à la compréhension des communautés actuelles ; sous des airs faussement archaïques, les structures communautaires sont le fruit d'une dialectique séculaire entre les autorités politiques et religieuses, coloniales et post-coloniales, d'une part, soucieuses de *réduire* les autochtones, socialement et spatialement, et ces derniers, qui, malgré une situation de subordination, surent manier tant les armes que l'écriture pour défendre leurs droits fonciers et politiques. L'auteur a effectué une recherche fouillée dans les publications et archives existantes, ce qui nous permet de voir lentement se structurer ce qui deviendra le Totonacapan moderne. À la différence de ce qui s'est passé au Mexique central et dans les régions côtières, les autochtones de cette région accidentée ont réussi à préserver, souvent jusqu'en plein *xx^e* siècle, une bonne part de leur autonomie interne et de leur base agraire. Le processus d'expropriation s'est enclenché dans la région totonaque (ô ironie !) tout juste *après* la Révolution mexicaine de 1910-1917, les différents clans de la bourgeoisie locale ayant pour cela

utilisé toutes les techniques à leur disposition, depuis l'expulsion des Amérindiens du pouvoir municipal jusqu'à la constitution de comités agraires bidons. Le résultat global est ce que l'auteur appelle une véritable « érosion de la communauté territoriale » (p. 67 suiv.). Suivant un axe social et ethnique, l'auteur observe une scission dans le système des « charges » politiques et religieuses, traditionnellement intégrées en un seul *cursus honorum* : l'élite métisse accapare les postes politiques, source de pouvoir, laissant aux autochtones l'organisation du religieux. Le processus économique et politique qui se déroule au *xx^e* siècle débouche sur la constitution d'une région socialement et économiquement périphérique dans cette modernisation avec exclusion que connaît le Mexique. Dans la région, la pression sociale et démographique se traduit, sur le plan écologique, par l'extension conflictuelle des pâturages et plantations des Métis, d'une part, et celle de la polyculture autochtone, d'autre part, cette dernière suivant une « logique de reproduction » qui tend à « maintenir un certain système agraire et les formes de vie sociale dont il fait partie » (p. 147).

Dans la seconde partie, l'auteur s'efforcera de mettre à jour les bases culturelles de cette « logique de reproduction ». Pour comprendre la spécificité des rapports des Totonagues avec l'environnement (dans une perspective proche de celle de Philippe Descola), il élabore le concept de « modes d'appréhension écologique », soit « une médiation entre les représentations de l'environnement et l'expérience pratique dans l'environnement » (p. 153). L'appréhension du milieu social et naturel est donc à la fois matérielle, cognitive et symbolique, approche d'autant plus appropriée que l'ethnographie révèle une véritable anthropomorphisation de la nature. Par exemple le maïs (*kuxi*), essentiel dans l'alimentation et l'agriculture, est perçu comme un être doté d'émotions, qui s'attriste, se réjouit,

se venge aussi, d'où l'importance de doubler l'expertise technique de sa culture avec le savoir et la pratique rituels. Par exemple, on exorcise le contact (indirect) de la semence avec un mort grâce aux feuilles magiques de sureau, exactement comme si le maïs était un fœtus « qui ne doit pas naître muet » (p. 201). Voilà qui renvoie à l'absence d'une coupure entre la « nature », « l'humain-culturel » et le surnaturel, niveaux qui s'entrecroisent et dialoguent sans cesse dans le monde réel. Parallèlement, les classifications du milieu naturel (plantes, animaux) comme du milieu social sont davantage dyadiques que dichotomiques : un troisième élément existe souvent en plus des extrêmes. Ainsi la caféière sous futaie se présente comme un espace intermédiaire entre la forêt, « froide », lieu de l'autre dangereux, et le champ de maïs, « chaud » et « domestiqué ».

L'analyse et l'interprétation des récits mythiques choisis et de leurs points d'interaction avec les rituels explicitement catholiques sont articulées de façon convaincante avec la connaissance des savoirs ethnobotaniques. De sorte que la synthèse vers laquelle on s'achemine est celle d'un univers naturel/surnaturel polarisé par le chaud et le froid (p. ex., p. 225 et passim). J'ai été frappé, d'ailleurs, par la similitude entre les Totonagues et leurs voisins du sud, les Nahuas, d'abord en ce qui concerne des récits et croyances rapportés : le pic-bois qui fend la Montagne-Grenier où est enfermé le maïs, le dieu de la pluie / saint Jean dont la fête débute le cycle humide, etc. (Beaucage et Taller de Tradición Oral 2009 : 294 suiv.). La similitude entre les deux peuples s'étend aux principes organisateurs du savoir biologique, à la conception tutélaire de l'environnement, voire à des points aussi précis que l'appréhension du serpent : animal dangereux dont on se méfie, certes, mais aussi garant des bonnes récoltes (le *boa*) et aussi gardien des trésors cachés dans les grottes (p. 259). Avec des

différences intéressantes, cependant : les Totonagues de Huehuetla ont conservé un panthéon de « Maîtres » de la terre, de l'eau, du feu, qu'il faut se concilier ; les Nahuas de Cuetzalan anthropomorphisent plutôt les éléments eux-mêmes : la Terre, l'Eau...

La mise à jour d'une organisation sociale des divinités et de leurs interrelations justifie tout à fait la proposition, formulée sur un mode interrogatif : « 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 » (p. 275). Sur un point, j'exprimerai une réserve : la co-essence divine caractérise-t-elle vraiment « les plantes et les humains » (p. 279). Chez leurs voisins nahuas, elle va plutôt toucher *certaines* plantes (maïs, arbres, plantes cultivées ou médicinales) et *certaines* animaux « bons à penser » (le serpent, le colibri, l'opossum). Des êtres sans aucun trait remarquable ni utilité, on dira : « C'est juste une herbe », « juste une fleur » ou « juste une bestiole ». Comme le faisait remarquer P. Descola (1996), l'animisme n'étend pas de façon homogène à nos « règnes » l'existence d'une âme : les humains et les astres en ont, beaucoup d'animaux, surtout sauvages, aussi, de même que plusieurs plantes (surtout alimentaires ou médicinales), certaines pierres et des éléments du paysage.

L'articulation des cycles agricoles et des temps rituels (ponctués par les fêtes religieuses, danses sacrées) est particulièrement bien effectuée. J'ai été intrigué de voir que l'auteur rattache la célèbre danse des hommes-volants (*Kgosnin*) aux rituels de fertilité, alors que leurs voisins nahuas (qui la leur ont empruntée!), se référant à des nombres simples, en font une reproduction symbolique de tout le cycle temporel. On ne peut qu'être d'accord avec l'auteur quand il conclut cette section en affirmant que, chez les Totonagues, comme chez d'autres

peuples agricoles, c'est un véritable « archétype du monde végétal » qui donne son rythme à toute la vie sociale. Il serait intéressant de voir si, dans le cas des animaux, on trouverait une relation inverse, comme nous l'avons décelée chez leurs voisins nahuas : en ce cas, c'est la vie sociale, avec ses institutions, qui sert de grille pour l'appréhension du monde animal, qu'on situe ontologiquement beaucoup plus proche des humains que celui des plantes.

Dans la troisième partie, nous en venons à une anthropologie de l'écologie et de l'économie qui veut intégrer l'apport des deux sections antérieures. N. Ellison nous situe ici au niveau des comportements et des stratégies économiques et sociales des paysans autochtones : c'est seulement en ayant présentes à l'esprit les caractéristiques symboliques et cognitives du rapport au monde, que devient possible une analyse adéquate des « pratiques économiques ». Il s'attache essentiellement à dégager les principes et le fonctionnement de cette logique particulière, propre aux sociétés paysannes, qui vise avant tout à assurer la reproduction sociale (p. 271). Cette logique doit s'accommoder des prélèvements constants de l'économie de marché à laquelle cette société est subordonnée, et qui va du commerçant local à l'exportateur de café. En même temps, dans la période récente, elle réoriente vers la reproduction des ménages et des structures communautaires (le « fonds cérémoniel » de Wolf) une part importantes des ressources qui proviennent de l'État ou de quelques ONG (p. 272). Ellison a trouvé chez les paysans totonagues d'aujourd'hui une stratégie de pluri-activité, où les ménages cultivent presque universellement le maïs en même temps que certains de leurs membres triment occasionnellement sur les fermes des autres, exercent une activité non agricole ou émigrent à la ville (voir tab. p. 277). Cette situation, ça m'a frappé, est fort similaire à celle que Durand (1975), Labrecque

(1974) et moi-même (Beaucage 1973) avions observée dans la même zone trente ans plus tôt. Nous y avons vu l'amorce d'une crise et d'une mutation profonde des campagnes. Pour sa part, Nicolas Ellison montre bien comment ces nouvelles pratiques s'inscrivent désormais de façon permanente dans une stratégie de reproduction des ménages paysans. Les contributions financières des fils et des filles qui travaillent à Mexico et à Puebla pour d'assez longues périodes s'avèrent essentielles pour boucler les budgets paysans, souvent pour payer le fermage du champ de maïs (*milpa*) qui assurera une partie de la subsistance.

Une grande différence entre les deux époques est marquée par le déclin de l'importance de la caféiculture et l'apport des divers subsides gouvernementaux, qui atteint aujourd'hui le quart des revenus des ménages les plus pauvres, soit plus que les revenus agricoles (p. 316). Si ceux qui en reçoivent sont moins disposés à louer leurs services comme ouvriers agricoles, ils n'en continuent pas moins de semer le maïs, qui demeure central dans leur stratégie de la sécurité. À son tour, la rareté de main-d'œuvre, surtout liée à l'émigration, a un impact sur les techniques utilisées : la houe et la machette cèdent rapidement leur place aux pesticides, avec des conséquences écologiques qui n'ont pas été encore évaluées (p. 283). Tout cela, l'auteur ne fait pas que l'affirmer, mais il le démontre à travers une remarquable analyse quantitative.

Si la stratégie de reproduction place au premier plan la production de maïs pour l'autoconsommation, N. Ellison souligne avec justesse que l'importance symbolique de cette culture est autant, sinon plus grande que son importance matérielle. D'où l'expression « Nous semons sans compter » d'un interlocuteur autochtone. Dans le cas de Mikilh, par exemple, au lieu de cinquante jours de labeur dans la *milpa*, « une dizaine de journées de travail salarié [...] suffirait pour couvrir les mêmes

besoins alimentaires » (p. 319). L'explication est ailleurs : « le travail à son propre compte, appliqué à la culture du maïs [est] marqué d'une forte charge symbolique et effectué en partie collectivement sous une forme ritualisée et fondée sur la réciprocité » (p. 319). Quant à la « meilleure option », d'un strict point de vue économique, soit le travail salarié, local ou migratoire, elle est socialement dévalorisée et constitue le dernier choix des paysans (*ibid.*). Même pendant les bonnes années de la caféiculture (1975-1985), la même « économie morale du maïs » a induit les paysans autochtones, totonaques comme nahuas, à conserver leurs *milpas*, ce qui les a empêchés d'être ruinés lors de l'effondrement des cours du café.

Avec le chapitre 9, on quitte le terrain des stratégies individuelles pour aborder celui, à la fois distinct et relié, des stratégies collectives, avec la naissance de l'Organisation indépendante totonaque (OIT) qui entreprend d'arracher la mairie des mains de l'élite métisse (qui la contrôle depuis deux générations); l'OIT la conservera pendant trois mandats (1990-1999). Cette prise du pouvoir local s'appuyait sur une redéfinition des diverses composantes de l'identité totonaque, par suite de plusieurs facteurs : l'activité pastorale d'un clergé proche de la théologie de la libération légitimait la lutte contre la domination ethnique et politique des métis, tandis que diverses expériences de coopération économique avaient familiarisé de nombreux paysans avec d'autres formes d'organisation. À son tour, l'arrivée au pouvoir de jeunes autochtones réformateurs eut un impact sur l'organisation sociale traditionnelle. Par exemple, la corvée pour les travaux publics (*faena*), honnie à l'époque où elle exprimait l'oppression indigène par les Métis (qui en profitaient sans y participer), a été revalorisée par l'OIT comme mécanisme de participation de tous au développement commun : « Pas de corvée, pas de services ! » À côté

de la pyramide traditionnelle des « charges » religieuses (*cargos*), est apparue une structure politique nouvelle, celle des comités et des conseils, chapeauté par le maire. Ces transformations ont entraîné à leur tour des contradictions nouvelles. Le discours autonomiste des nouveaux dirigeants n'a pas empêché une dépendance accrue du financement étatique, requis pour la modernisation de l'infrastructure ; en coupant les vivres à un moment stratégique, l'État permettra la reprise en mains du pouvoir par les élites métisses. En même temps les initiatives économiques « durables », comme la production dite « biologique », s'intégraient mal aux stratégies de reproduction paysannes et demeuraient tributaires de marchés restreints et instables (p. 350 suiv.). Le système des charges religieuses s'est maintenu à travers ces bouleversements. Le départ vers la ville d'un nombre croissant de jeunes et d'adultes se traduit aujourd'hui par la difficulté de recruter des candidats pour les charges mineures comme les *fiscales* (sacristains), mais aussi par l'arrivée de ressources nouvelles pour financer les fêtes (*mayordomías*), plus ponctuelles, donc compatibles avec l'émigration temporaire (p. 370-371).

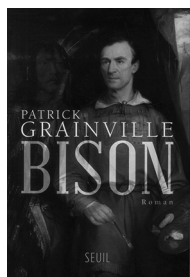
En conclusion, dans le cas des Totonaques, qui sont une « société paysanne et amérindienne intégrée à la marge de la mondialisation », l'auteur a su réaliser son ambitieux projet de départ : effectuer une synthèse entre le mode d'appréhension du monde naturel et social, dans ses dimensions à la fois matérielles, cognitives et religieuses, d'une part, et les pratiques agro-environnementales, économiques, rituelles et politiques d'autre part. Il démontre comment l'économie morale qui préside à l'agriculture de subsistance coexiste bel et bien avec une logique économique marchande, en ce qui concerne l'agriculture commerciale et les autres activités monétaires. L'étonnante résilience des représentations cosmiques que l'auteur a observée, malgré les

changements profonds survenus à Huehuetla et dans l'ensemble du pays totonaque depuis 1980, ne signifie pas immuabilité, cependant, et il s'interroge sur la dynamique future, dans le contexte du changement radical sur le plan des modes de transmission du savoir qu'entraîne la scolarisation généralisée. À moins que ne soient relancées et approfondies des initiatives comme celle du collège autochtone Kgoym qui se proposait d'intégrer ces valeurs au curriculum scolaire, comme cela se fait dans d'autres régions autochtones du Mexique.

Pierre Beaucage
Département d'anthropologie,
Université de Montréal

Ouvrages cités

- BEAUCAGE, Pierre, 1973 : « Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. 1- La basse montagne ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 10(2) : 114-133.
- BEAUCAGE, Pierre, et TALLER DE TRADICIÓN ORAL, 2009 : *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)*. Lux éditeur, Montréal.
- DESCOLA, Philippe, 1996 : « Constructing Natures. Symbolic Ecology and Social Practice », in P. Descola et G. Pálson (dir.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives* : 82-102. Routledge, Londres.
- DURAND, Pierre, 1975 : *Société paysanne et luttes de classes au Mexique*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- LABRECQUE, Marie-France, 1974 : *Des paysans en sursis. Les classes sociales dans une formation sociale paysanne au Mexique. San Juan Ocelonacaztla*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie. Université Laval, Québec.
- WOLF, Eric, 1957 : « Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java ». *Southwestern Journal of Anthropology* 13(1) : 1-18.



Bison

Patrick Grainville. Éditions du Seuil, Paris, 2014.

PATRICK GRAINVILLE POSSÈDE désormais toutes les marques d'un grand écrivain français publiquement couronné, depuis le prix Goncourt en 1976 pour *Les Flamboyants* jusqu'au Grand Prix de littérature Paul Morand décerné par l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre en 2012. Il connaît le monde de l'édition sur le bout des doigts – il a été membre du comité de lecture du Seuil, il est membre du jury du prix Médicis, critique au *Figaro littéraire* –, mais aussi celui des peintres, auxquels il consacre une partie de son travail sous forme de romans et d'études. On connaît son style foisonnant et son goût pour le « chaosmos », néologisme qu'il emprunte à Gilles Deleuze pour dire sa passion de la liberté d'écrire jusqu'aux confins du mythe et de l'épopée, entre autobiographie, histoire individuelle et histoire du monde.

Avec *Bison*, publié en janvier 2014, l'auteur nous offre un superbe bouquet Grainville. Il nous conte en effet le séjour du peintre Catlin chez les Sioux au cours d'un bel été de la décennie 1830, époque de la déportation des Indiens de l'est à l'ouest du Mississippi. Aussi le lecteur est-il reconnaissant à Patrick Grainville d'avoir, à partir, entre autres, des Lettres et Notes et des tableaux de Catlin, fait revivre ce monde des Indiens des Plaines, leur culture florissante, dynamique et complexe, exultante de forces et de savoirs, de libertés et de spiritualité (Catlin 1978 [1844]). L'hommage au talent de Catlin est rehaussé par les comparaisons que file Grainville avec d'autres peintres



Stu-mick-o-súcks, Buffalo Bull's Back Fat, Grand chef de la nation Gens-du-Sang (Huile sur toile de George Catlin, 1832) (Source : Smithsonian American Art Museum, Gift of Mrs. Joseph Harrison, Jr.)

des Indiens des Plaines – Bodmer, « technicien... peintre académique », Audubon, « ornithologue viandard ... raciste », Rudolf Friedrich Kurz, « le très romantique... l'érotique », Edwin Denig, « grand connaisseur des Crow ».

Selon Grainville, l'art supérieur de Catlin tient à ces visions « ethnographiques » prises à l'arraché, et à leurs couleurs, le vert et le rouge en particulier, ces caractéristiques de l'art du « cornac des sauvages » qu'admirait tant Baudelaire. Le texte de Grainville nous précipite dans la mêlée et la matière de ces tableaux, remarquablement décrits et sans y paraître : il anime en effet habilement, comme en amont et en live, ces véritables reportages et ces sublimes gros plans. Grainville se fait le double de « Catlin... un reporter aux aguets ».

Cette animation vibrante et colorée produit un élégant pot-pourri de scènes de la vie quotidienne du village – les femmes tannent, brodent, dansent, les hommes se préparent qui pour la chasse, qui pour la guerre, le berdache et les heyokas aiguissent leurs pouvoirs. À l'aide de clichés des plus efficaces, le romancier nous entraîne ainsi dans un éden indien