

Les mouvements amérindiens et l'anthropologie critique

Une étude de cas au Mexique

Native American movements and critical anthropology

A case study in Mexico

Movimientos nativos americanos y antropología crítica

Un estudio de caso en México

Pierre Beaucage

Volume 45, Number 1, 2015

Mexique, Canada, Québec

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1035160ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1035160ar>

[See table of contents](#)

Article abstract

Anthropological theory has always been subject to the encounter with important social movements. The social radicalization in the seventies led to the emergence of a Marxist inspired anthropology, then to a feminist anthropology. Presently the rise of indigenous movements is accompanied by the elaboration of increase in auto-ethnography, by members of an educated native youth. Each in its own way, these three trends all contribute to a critique of anthropology.

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Beaucage, P. (2015). Les mouvements amérindiens et l'anthropologie critique : une étude de cas au Mexique. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(1), 5–16. <https://doi.org/10.7202/1035160ar>



Les mouvements amérindiens et l'anthropologie critique

Une étude de cas au Mexique¹

**Pierre
Beaucage**

Département
d'anthropologie,
Université de
Montréal

L'ANTHROPOLOGIE qu'on a appelée « critique² » s'est développée au Mexique et ailleurs en Amérique latine à partir des années 1970. Elle a voulu prendre le contre-pied des études culturalistes et fonctionnalistes qui avaient dominé le xx^e siècle et qui avaient construit les peuples autochtones comme des cultures-ethnies-sociétés figées dans un éternel présent ethnographique. La nouvelle perspective s'est étendue à la Mésomérique et aux régions andines, comme à l'Amérique du Nord et aux basses terres de l'Amérique du Sud ; bien sûr, avec des modalités différentes dans chaque macro-région.

Au Mexique, en Amérique Centrale et dans la région andine, l'anthropologie critique a mis en évidence la condition de subordination dans laquelle se trouvaient les autochtones, sur les plans économique, politique et idéologique, situation à peine mentionnée par l'anthropologie fonctionnaliste d'antan³. Elle a replacé les sociétés et les cultures amérindiennes à l'intérieur d'une *condition historique de petits producteurs*. Ce changement de perspective correspondait à l'essor des luttes paysannes, souvent révolutionnaires, dans beaucoup de pays latino-américains. En tant qu'anthropologues critiques, nous voulions être des chercheurs engagés, militants,

dont les études appuieraient les mouvements de protestation qu'on voyait naître en de nombreux points du continent. La question des rapports concrets entre nos études et ces luttes était posée, mais non résolue.

À partir des années 1980, une autre perspective critique est venue rendre le tableau plus complexe. Une anthropologie féministe, également engagée et militante, proposait une autre lecture des rapports d'oppression dans les sociétés autochtones, en soulignant leur caractère patriarcal. Les chercheuses s'engageaient dans la lutte des femmes pour l'égalité.

Dans les deux cas, on peut dire que la récupération de l'historicité des peuples autochtones se faisait aux dépens de leur spécificité culturelle (Ramos 2007 : 8), réduite à des formes superstructurelles destinées à disparaître, voire à des mécanismes de reproduction de l'oppression de classe ou de genre. Laissant de côté la culture, nous, les anthropologues critiques, nous nous sommes consacrés, suivant l'expression de l'ethnologue brésilienne Alcida Ramos, à « étudier les méandres de la domination coloniale sur les peuples autochtones » (*ibid.* : 7).

Au cours des années 1980 et 1990, la résistance croissante des autochtones comme peuples, au nom de

leur droit à la différence, a mené à des gains juridiques importants, tant sur le plan international (comme la Convention 169 de l'OIT) que national : des réformes constitutionnelles ont proposé le multiculturalisme et l'interculturalité. Dans le cadre de cette résistance et de la prise de conscience qui l'accompagnait, les luttes pour la terre ont été progressivement incorporées dans des luttes pour le territoire. Le phénomène s'est accentué encore dans les années 2000, avec l'irruption des entreprises pétrolières et minières ainsi que par des projets hydroélectriques dans de vastes secteurs des territoires autochtones (Anaya 2011 ; Beaucage 2015). La culture en est venue à occuper à nouveau une place stratégique, comme dimension symbolique de la territorialité et comme instrument de lutte, ce qui a obligé l'anthropologie critique à la reconsidérer. Nous dialoguons désormais avec des autochtones qui, « après s'être approprié le rôle d'acteurs politiques sont en voie de s'approprier l'ethnographie » (Ramos 2007 : 11) et produisent des connaissances sur leurs propres cultures. C'est ce qu'on a appelé l'« auto-ethnographie » (*ibid.* : 17) ou l'« anthropologie de soi » (*antropología propia*) [Edwin Henao Conde, ethnologue pijao, de Colombie, comm. pers., 2015]. Lorsque le texte ethnographique est le fruit d'un dialogue constant avec l'ethnologue, on parlera d'« ethnographie participative » (Beaucage et Taller de Tradición Oral 2009 : 54 suiv.) ou « partagée » (*compartida* – Cayón 2013 : 55 suiv.)

J'analyserai ici comment ces processus se sont déroulés dans une région du Mexique, la Sierra Norte de Puebla, où je travaille depuis plus de quarante ans. Et je m'interrogerai sur le rôle des anthropologues dans ce nouveaux contexte, où notre vieille habitude de « parler pour les indigènes » (Ramos 2007 : 11) est remise en question par les principaux intéressés.

DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURALISTE CLASSIQUE À L'ANTHROPOLOGIE CRITIQUE DANS LA SIERRA NORTE DE PUEBLA (1930-1970)

Dans la première étape de l'ethnographie de la Sierra (1940-1960), l'influence muséographique qui imprégnait alors toute la recherche au Mexique s'est traduite par de très bonnes descriptions de la culture matérielle (p. ex. Cordry et Cordry 1940 ; Christensen *et al.* 1951). Cependant, la définition même de l'objet impliquait un *substantialisme ethnique* pour lequel la Sierra était composée de Nahuas, de Totonaques et d'Otomis. À chaque nom⁴ correspondait une langue, une ethnie, une culture et un territoire. Les chercheurs qui, les premiers, ont su dépasser cette caractérisation superficielle sont ceux qui se sont intéressés à la religion et à la cosmologie en zone totonaque (Kelly 1966 ; Ichon 1969), ainsi qu'à l'organisation sociale, chez les Maseualmej⁵ (Arizpe Schlosser 1973).

Pour sa part, l'Instituto Nacional Indigenista commandait des études en anthropologie sociale et en définissait

strictement le cadre. Pour pouvoir atteindre le grand objectif que s'était fixé l'État, soit l'assimilation des autochtones (« mexicaniser l'Indien »), il fallait connaître, non seulement leurs langues et leurs cultures, mais aussi leur organisation sociale. Sous l'influence de l'école de Chicago, on multiplia d'abord les monographies de communautés. Gonzalo Aguirre Beltrán (1967) proposa qu'il serait plus effectif de prendre comme cadre d'analyse la région multi-ethnique, où se manifestaient des rapports de domination.

Comme je l'ai indiqué au début, les perspectives de la recherche anthropologique au Mexique ont connu un virage brusque au début des années 1970, avec l'entrée en scène d'un courant qui s'est appelé « anthropologie critique ». Elle fut proposée et pratiquée par une nouvelle génération d'anthropologues, formés dans le feu des luttes étudiantes des années soixante. Dans les campagnes on observait en même temps une radicalisation des luttes pour la terre, qui manifestait l'épuisement du « modèle mexicain » mis en œuvre par les grandes réformes des années trente.

La montée des luttes agraires a secoué plusieurs des communautés que nous étudions alors et elle a secoué également notre cadre de recherche. Au Mexique comme ailleurs en Amérique latine, l'anthropologie a cherché des outils de compréhension de la réalité sociale dans le matérialisme historique (voir par exemple R. Bartra 1974 et A. Bartra *et al.* 1979). Dans la Sierra Norte de Puebla, nous avons mis l'accent sur l'étude de la structure des classes (Beaucage 1973a, 1973b ; Durand 1975), le caciquisme (Paré 1975) et l'hétérogénéité matérielle et idéologique des communautés paysannes et autochtones contemporaines (Beaucage *et al.* 1982). Comme il a été mentionné au début, nous voulions effectuer à la fois une critique du modèle social hégémonique au Mexique et de l'ethnographie qui lui correspondait. Nous soulignons aussi l'inadéquation du marxisme orthodoxe : les « prolétaires et semi-prolétaires » de la Sierra ne demandaient pas de meilleurs salaires, et moins encore le socialisme : ils voulaient des terres et de meilleurs prix pour leurs produits. Dans le grand débat théorique qui opposait alors les *descampesinistas* (« dépayannistes ») et *campesinistas* (« paysannistes »), nous étions résolument *campesinistas*.

Quel a été l'apport de cette anthropologie critique à l'ethnographie ? Là où on ne voyait auparavant que des ethnies et des cultures, les communautés amérindiennes nous sont apparues traversées par des rapports de classes opposant micro-proprétaires, paysans aisés et commerçants. L'ouverture à tous des fonctions civico-religieuses (*cargos*), « typiquement mésoaméricaine », s'est révélée faussée : les plus pauvres se voyaient cantonnés aux niveaux inférieurs tandis que les plus riches pouvaient passer des échelons pour se retrouver rapidement aux postes les plus prestigieux (Durand 1975). Dans la Sierra

Norte de Puebla, les villages de basse montagne étaient intégrés dans un vaste réseau d'échange inégal qui unissait les petits producteurs de café et de quatre-épices aux gros exportateurs, à travers les boutiquiers et prêteurs locaux; la haute montagne, pour sa part, fournissait la main-d'œuvre saisonnière aux grands domaines de la côte, les gros commerçants faisant office de recruteurs. Ces réseaux avaient leur contrepartie politique : quelques caciques (liés au parti unique, le Partido Revolucionario Institucional [PRI] qui a détenu le pouvoir entre 1930 et 2000) contrôlaient la vie politique locale. Si l'on considère l'ensemble de la Sierra, le critère principal de différenciation des populations paysannes et autochtones ne nous apparaissait plus être l'ethnicité, comme pour l'anthropologie culturaliste, mais bien l'économie et, par extension, l'environnement. Sur le plan de l'organisation sociale et économique, les Maseualmej de basse montagne étaient plus proches de leurs voisins totonaques (également petits producteurs de maïs et de café) que des Maseualmej de haute montagne, agriculteurs de subsistance et travailleurs saisonniers itinérants. Les Maseualmej de Cuetzalan affirmaient d'ailleurs, au sujet de leurs voisins totonaques : « Ils sont aussi des autochtones mais leur parler est différent. » Par contre, ils n'aimaient partager quelque identité que ce soit avec les Maseualmej de haute montagne, qu'ils appelaient *ajkopauanij* (« ceux d'en haut ») ou, ironiquement, *compadritos* (« petits compères »).

Notre analyse nous permettait de comprendre pourquoi le mouvement agraire des années 1970, incarné dans l'Unión Campesina Independiente (UCI), demeura limité à la haute montagne et à la zone intermédiaire, chez les paysans sans terre et les ouvriers agricoles. Il obtint des victoires partielles, comme l'abolition d'un nouvel impôt foncier et même la prise du pouvoir municipal (à Huitzilán). À partir de 1976, cependant, la bourgeoisie agraire appuyée par l'État lança une offensive contre l'UCI : en moins de trois ans, l'organisation fut démantelée : personne ne répondit plus aux appels des leaders qui durent passer à la clandestinité.

Nos recherches eurent cependant peu d'impact sur le mouvement lui-même. Ses leaders (ou *caudillos*) ne sentaient nul besoin de l'anthropologie pour déterminer le chemin à suivre. Ils le connaissaient intuitivement : la lutte pour la terre et contre le pouvoir des caciques. La croissance rapide de l'UCI au cours des années 1970 semblait leur donner raison. Les tentatives de rapprochement de certains membres de notre équipe demeurèrent vaines. En d'autres termes, pendant les années 1970, notre anthropologie critique ne fut jamais une anthropologie engagée, tout simplement parce qu'on ne voulait pas de nous au départ!

La situation fut différente en ce qui concerne d'autres organisations, à vocation économique, qui se formèrent

parmi les petits producteurs maseualmej de Cuetzalan à la même époque. Les premières surgirent en 1973 dans le village de San Miguel Tzinacapan, sous l'impulsion de jeunes professionnels chrétiens, d'origine urbaine, engagés en faveur du changement social, qui, sous la direction d'une anthropologue, formèrent le groupe PRADE A.C. Ils définirent leur action communautaire selon trois axes : autodéveloppement, ethnodéveloppement et écodéveloppement. Deux ans plus tard, avec l'aide d'un groupe de jeunes agronomes, naissait l'Unión de Pequeños Productores de la Sierra (UPPS) qui, en 1980, se transforma en la Sociedad Cooperativa Regional Tosepan Titataniske (SCARTT) regroupant des milliers de paysans autochtones, surtout maseualmej. La mise en place de ces organisations, qui coïncidait avec la dernière phase d'intervention massive de l'État à la campagne, a eu un impact considérable, jusqu'à ce jour, dans la région : amélioration sensible du niveau et de la qualité de vie des paysans autochtones, naissance d'un espace de participation démocratique et création de services éducatifs, culturels et de santé (voir Beaucage et Taller de Tradición Oral 2009 : 29-51).

Au sein de ce second type d'organisations, avec lesquelles nous partagions une lecture de la situation, les anthropologues critiques ont généralement été les bienvenus. Parfois on nous proposait des recherches utiles pour la coopérative régionale ou les groupes locaux⁶. On nous demandait aussi de contribuer à la formation des coopérateurs et des cadres de l'organisation, qui comprenaient un nombre croissant de jeunes autochtones scolarisés.

Cette anthropologie engagée supposait un changement d'attitudes tant chez les chercheurs de l'extérieur que chez les acteurs locaux. Il nous fallait nous accepter réciproquement comme des interlocuteurs ayant chacun des visions légitimes sur ce qui se passait dans la région, y compris le fonctionnement des organisations et le travail même des chercheurs.

LA CRISE DE 1989 ET LA TRANSITION DES ANNÉES 1990 : L'ANTHROPOLOGIE FÉMINISTE

En 1989, l'administration du président Carlos Salinas de Gortari, qui négociait l'entrée du Mexique dans l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA), a accéléré le démantèlement de l'appareil d'appui de l'État au monde rural. Le mouvement paysan, qui s'était formé historiquement pour négocier avec l'État, se trouva pour un temps dépourvu face à ce nouveau partenaire, le Marché, aussi diffus et changeant que tout-puissant. La même année, la basse montagne subit deux autres coups durs. Le président George Bush refusa de ratifier à nouveau l'Accord international sur le café, et le prix payé aux petits producteurs baissa de 50 % en un an. En décembre 1989, une gelée sans précédent détruisit non seulement une bonne partie de la récolte, mais les caféiers eux-mêmes. La SCARTT, qui avait obtenu un prêt important pour acheter

la production de ses membres, se retrouva au bord de la banqueroute, mais parvint à rééchelonner sa dette. L'impact régional de la crise confirmait malheureusement nos appréhensions concernant les conséquences à moyen terme de la dépendance des communautés par rapport à des marchés instables, dans un contexte de mondialisation.

Pendant les années 1990, la Tosepan chercha des alternatives à la production de café. D'abord à l'intérieur même de l'agriculture de marché. La production de café biologique trouva des débouchés, trop restreints cependant pour pouvoir absorber à bon prix la production régionale. Les tentatives de diversification de la production agricole ne donnèrent pas les résultats escomptés. En effet, bien que le climat et les sols de basse montagne conviennent tout à fait à la culture du gingembre et de la cannelle, l'ouverture indiscriminée des frontières du pays (conséquence de l'ALÉNA) inonda le marché interne avec la production asiatique meilleur marché.

La crise a eu d'importants effets collatéraux. Avec la fin des subsides étatiques, la plus grande partie du personnel d'encadrement (agronomes, comptables, travailleurs sociaux) se retira, favorisant ainsi l'ascension de cadres autochtones au sein de la coopérative régionale. Une autre conséquence des difficultés financières de la Tosepan fut la scission, en 1992, d'un groupe de femmes de la Commission régionale des artisanes, qui forma alors une association indépendante : la Société de solidarité sociale⁷ Maseual Siuamej Mosenyolchichahuani (« femmes autochtones qui deviennent fortes ensemble »). Elles avaient trois conseillères, membres du Centro de Apoyo al Desarrollo entre Mujeres (« Centre d'appui au développement entre femmes »), CADEM, qui se définissent comme des « féministes rurales » et se proposent de « promouvoir un développement avec équité de genres ». Les analyses féministes se construisaient sur une triple critique : 1) celle des lois mexicaines qui discriminent les femmes, 2) celle du discours classique des sciences humaines qui occulte l'oppression de genre en parlant de « complémentarité des rôles » (y compris l'anthropologie critique qui ne souligne que les différences de classes) et 3) celle de la culture traditionnelle patriarcale qui reproduit la domination masculine. Chez les artisanes membres de cette organisation, on observe une prise de conscience qui débord largement l'intérêt économique : en témoigne la lutte efficace entreprise contre la violence de genre (voir plus loin).

En plus des différences idéologiques entre leurs conseillères et le personnel de la Tosepan, le motif fondamental de la scission, selon l'une des dissidentes, fut le suivant : « Nous venions d'obtenir une subvention pour construire une maison de la femme autochtone. Et nous avons eu peur que ses fonds ne disparaissent dans la Tosepan, qui était alors pratiquement en banqueroute. Nous avons décidé de nous séparer pour ne pas tout

perdre ! » (Doña Rufina Edith Villa Hernández, comm. pers., septembre 2011). La scission ne fut pas harmonieuse et les relations entre la Maseual Siuamej et la SCARTT demeurèrent tendues pendant quinze ans.

Après la séparation, la principale réalisation économique de la Maseual Siuamej, au cours des années 1990, fut la construction et la mise en fonctionnement de l'Hôtel écotouristique Taselotzin (« petite bourgeoise »), inauguré en 1997 (Terven 2009 ; Carcaño Valencia 2013). En même temps, avec les conseillères de la CADEM, l'organisation a favorisé une prise de conscience parmi ses membres concernant les droits de la femme. Des études comme celles de Susana Mejía (2001, 2010) et d'Ivette Vallejo (2000, 2004) reconstruisent une anthropologie des Maseualmej à partir d'une perspective de genre. De la même manière que la Tosepan avait attiré les chercheurs marxistes, la Maseual Siuamej fascinait les chercheuses féministes, en tant que processus d'émancipation.

Dans la communauté de San Miguel Tzinacapan, cette même crise des années 1980 provoqua le repli des activités du groupe PRADE, après 1990. On ferma les petites entreprises de production et on suspendit les activités de la « boutique des femmes » Yankuiksiuat (Sánchez et Almeida 2005 : 393 suiv.). Le Taller de Tradición Oral, formé en 1979 pour « recueillir, analyser de façon critique et diffuser » la riche tradition orale locale⁸, fonctionna encore pendant plusieurs années sous une direction autochtone, mais, faute de financement, entra par la suite dans une période de latence. Le préscolaire alternatif a survécu et grandi, intégré au ministère de l'Éducation. Il en fut de même de l'école secondaire Tetsijtsilin : sous une direction vigoureuse, elle offre maintenant à des centaines de jeunes autochtones du municipe une école secondaire de qualité qui respecte leur identité et les prépare concrètement au marché du travail (Morales Espinosa 2013).

Dans les années 1990, devant le fait que leur vocation originale de commercialiser les produits agricoles et l'artisanat devient de plus en plus difficile en raison des nouvelles politiques de l'État, on observe un redéploiement des organisations paysannes. En même temps, surgit une organisation autonome de femmes. Sur le plan régional, tant la Tosepan que la Maseual Siuamej cherchèrent à redéfinir leur rôle en abordant d'autres secteurs de l'économie, comme le tourisme. Sur le plan communautaire, à San Miguel, on voit survivre et se développer les initiatives à vocation éducative et culturelle, ainsi que la Comisión Takachiualis dans le secteur des droits de la personne.

LES ANNÉES 2000 : LA « NOUVELLE RURALITÉ » ET LA JUSTICE AUTOCHTONE

Formée à l'instigation du groupe PRADE en 1990, la Comisión Takachiualis a eu un impact durable sur la défense des droits de la personne à l'intérieur comme à

l'extérieur de la communauté de San Miguel Tzinacapan (Sánchez et Almeida 2005 : 398). Elle a également joué un rôle important (et imprévu au départ) dans la construction d'une problématique de la justice autochtone pendant les années 2000. Dans un premier temps, la Comisión s'est donnée une formation légale sur le thème des droits de la personne « individuels et universels » (*ibid.*). Ses membres ont commencé à accompagner les villageois dans leurs rapports avec le système judiciaire. En effet, le procureur local⁹ et le juge de paix cherchent généralement à résoudre les problèmes mineurs en accord avec la coutume et sans contrevénir à la loi mexicaine¹⁰; cependant, les délits plus importants doivent être soumis au tribunal de première instance du chef-lieu, Cuetzalan. C'est là que les parties en litige faisaient souvent face à la discrimination linguistique et culturelle, sinon à l'arrogance et au mépris. Les conseils gratuits de gens de leur propre culture qui, en outre, connaissaient assez bien les lois mexicaines, s'y révélaient utiles, pour ne pas dire indispensables.

La perspective des droits s'élargit. Je demandai un jour à l'une des membres de Takachiualis : « Dans quels cas vient-on chercher l'aide? – Avant le jour, me répondit-elle, les hommes viennent consulter ton *compadre* concernant leurs problèmes de terres. Et quand ils sont partis aux champs, leurs femmes viennent me parler de violence domestique. » (Honorina Saldaña, comm. pers., juillet 1992) On voyait donc apparaître sur la scène publique une vision des rapports de genre qui différait beaucoup de la « division sexuelle du travail » entre l'homme-qui-sème et la femme-qui-moud-le-mais du discours commun, vision que les ethnologues avaient reproduite dans leurs monographies (p. ex. Beaucage 1989). L'action concernant les droits de la personne débouchait donc sur une remise en question des rapports de genre, tout comme l'action des membres de CADEM avec un groupe d'artisans.

Une autre dimension de la problématique abordée par Takachiualis, qui rencontra un écho favorable parmi les villageois, fut la volonté de revitaliser les systèmes normatifs traditionnels. Cet objectif peut sembler contradictoire avec la défense des droits universels de la personne et il l'est sur certains points, mais pas nécessairement ni globalement. Les autochtones se sentaient profondément aliénés par le système juridique officiel qui, souvent, entrait carrément en contradiction avec leur système de valeurs¹¹. Déjà dans les années 1990, on voyait se dessiner ce que seraient les objectifs de Takachiualis, en plus de ses tâches d'accompagnement : la « récupération de la culture » concernant des formes alternatives de justice pour la population autochtone, d'une part, et la lutte pour l'équité de genre, d'autre part (Comisión Takachiualis 2002; Terven 2009 : 39-40).

LE TRIBUNAL AUTOCHTONE DE CUETZALAN

En 2001, le Congrès mexicain votait la Loi concernant les droits et la culture autochtones. On y reconnaissait, en

principe, le droit à l'autonomie et à l'autodétermination des peuples amérindiens, mais en même temps on leur niait le statut de sujets de droit et on laissait de côté leurs revendications concernant le territoire et le contrôle des ressources naturelles. Cette même loi, cependant, reconnaissait leur droit à leurs propres systèmes juridiques et confiait aux États le soin de définir les champs d'autonomie et la mise en œuvre de ces droits.

Dans ce contexte, le Tribunal Superior de Justicia (TSJ) de l'État de Puebla décida en 2002 de créer un tribunal autochtone (Juzgado Indígena) à Cuetzalan¹². Avec l'autoritarisme classique, le président du TSJ, Pacheco Pulido, avertit simplement le maire de Cuetzalan de la création du tribunal, institué parallèlement au système judiciaire existant, sans que soient précisées les relations entre les deux, sauf pour situer cette cour dans l'aire, assez vague, de la « médiation »¹³. Le maire nomma un juge.

Peu de temps après, la Comisión Takachiualis commença à recevoir des plaintes concernant le tribunal. On réalisa que la personne choisie n'avait que très peu de connaissances de la coutume autochtone. Les membres de Takachiualis, qui avaient déjà fait des recherches sur ce thème, protestèrent auprès du maire, qui leur offrit de participer à la nomination du juge. Ils acceptèrent l'invitation, en l'étendant à deux autres associations de défense des droits : Maseual Siuamej et la CADEM. On proposa une consultation pour choisir le candidat le plus adéquat au poste de juge, qui devrait être une « personne respectable » et serait assisté d'un « Conseil ». La personne choisie fut Alejandro Pérez Álvarez, aîné autochtone qui possédait une vaste expérience dans la vie communautaire de son village et jouissait d'une réputation de sagesse et de prudence.

Selon la coutume autochtone, une « personne respectable » (*persona de respeto*) est « une personne d'un certain âge « qui, tout au long de sa vie, a servi sa communauté, généralement en occupant des postes de responsabilité (*cargos*) qui lui confèrent expérience et légitimité » (Terven 2009 : 62). Le Conseil du tribunal le précisa de la manière suivante : « Avoir occupé au moins un poste dans le système de *cargos* de la communauté [...] avoir une bonne conduite, ne pas avoir été accusé de violence domestique, ne pas avoir de dossier judiciaire, être originaire de Cuetzalan, bien connaître la langue maseual [...]. (Consejo del Juzgado 2006 : 4) Le Conseil a pour fonction d'assister le juge, d'être en contact avec les organisations de la région et de répondre à leurs besoins de formation en ce qui a trait à l'équité de genre, aux systèmes normatifs et aux procédures traditionnelles d'administration de la justice (*ibid.* : 5).

Il fut établi que le recours au Juzgado Indígena serait volontaire et que les plaignants s'engageraient d'entrée de jeu à accepter ses décisions; on ne pouvait pas faire appel

du verdict auprès de la justice officielle. La plupart des causes présentées se rapportent soit à la propriété foncière (limites, héritages), soit à des problèmes conjugaux : violence familiale ou refus de pourvoir du mari (Luis Félix Aguilar, comm. pers. 2011). Depuis les débuts la problématique de genre a occupé une place importante dans les affaires présentées au tribunal : bien que le juge et son assistant soient des hommes, deux des trois organisations qui forment le conseil du tribunal regroupent des femmes. Les séances sont ouvertes à tous ceux qui se sentent concernés par la cause, et tout le monde a droit de parole. Les sentences sont immédiates et sans appel. Après le verdict, les parties signent un document spécifiant qu'elles acceptent la décision du juge.

Pour compléter cet ensemble institutionnel, on inaugurerait en 2004 à Cuetzalan l'Albergue para Mujeres Griselda Tirado (Refuge pour les femmes Griselda Tirado)¹⁴. Son objectif : offrir un refuge temporaire aux femmes victimes de violence de genre et familiale ainsi qu'à leurs enfants mineurs. Le refuge fonctionne en étroite collaboration avec la Maseual Siuamej et la CADEM et apporte aux femmes victimes de mauvais traitements un soutien tant matériel que juridique et psychologique.

Tout comme l'anthropologie critique des années 1970, l'anthropologie féministe, dans la Sierra, inclut dans son analyse les résultats des actions entreprises par les organisations de femmes. Ainsi Adriana Terven se demande, si, après douze ans de fonctionnement, le tribunal autochtone de Cuetzalan constitue un « instrument de domination ou un espace de résistance » (2009 : 23). L'auteure part du postulat que le cadre hégémonique de la justice à l'endroit des autochtones, contrairement à d'autres institutions judiciaires, est assez inconsistant et doté de peu de pouvoir de domination, ce qui a permis de reconfigurer le *Juzgado*, établi par les autorités judiciaires (*ibid.* : 10). Cependant, en me fondant sur les données fournies par l'auteure elle-même, j'arrive à une conclusion différente. En effet, son examen détaillé de la réponse judiciaire à des accusations de viol et de violence de genre montre bien que le pouvoir judiciaire officiel est *tout à fait consistant dans les obstacles qu'il pose* à une femme qui décide de protester contre des abus. Par exemple, si l'on croit que la plaignante *n'était pas vierge* au moment où une agression sexuelle est survenue, on minimise la plainte, en se limitant à une évaluation des frais médicaux – lésions physiques ou grossesse – et de la perte de revenus (D'Aubeterre, cité par Terven 2009 : 185-186).

Même avec un appui juridique, il est rare qu'on obtienne l'emprisonnement d'un agresseur. Quand il s'agit de violence familiale, la plaignante doit démontrer que *ce n'est pas elle qui a provoqué la violence* de son conjoint. En outre, après une séparation, il est difficile pour la femme de toucher une pension alimentaire même quand celle-ci

a été ordonnée par la cour : la majorité des hommes, en effet, sont des paysans sans revenu stable. Selon l'auteure, la situation s'aggrave encore du fait que beaucoup d'enfants naissent maintenant à l'extérieur d'unions formelles et qu'on considère alors la femme comme seulement « accotée » (*arrimada*) et non mariée (*casada* – Terven 2009 : 191), ce qui implique une réduction de ses droits.

Si telles sont les difficultés que rencontrent les femmes devant la justice officielle, qu'en est-il lorsqu'elles se présentent devant le tribunal autochtone? L'auteure nous présente une « ethnographie en profondeur » de deux cas d'agression physique et d'abus sexuel intrafamilial. Carmen est une jeune femme qui a été expulsée abruptement de la maison de son oncle Vicente, où elle demeurait ; elle était enceinte. Au même moment, son oncle René administrait une raclée à sa sœur Sara venue la chercher. Accompagnées de leur mère Cándida, les deux jeunes femmes se sont présentées au tribunal autochtone, où elles ont rencontré l'anthropologue, qui les a accompagnées tout au long de leurs démarches. Les poursuites engagées par les jeunes femmes visaient initialement la reconnaissance de paternité et la violence, respectivement, mais elles se sont modifiées au fil du temps. Les accusés ont tout nié. Comme il n'y avait pas de possibilité d'accord, le juge autochtone les a renvoyées à la procureure du tribunal officiel de Cuetzalan. Sans faire aucun cas du document remis par le juge autochtone, la procureure déclara qu'« en l'absence de preuves il n'y avait aucun délit, donc pas de poursuite possible ». Elle opposa la même fin de non recevoir à la poursuite pour voies de faits que voulait engager Sara : après un mois de démarches, ses bleus étaient à peine visibles! Leurs démarches ne donnèrent pas plus de résultat auprès d'un tribunal supérieur, à Zacapoaxtla.

Malgré les graves limites observées, Terven conclut que l'instauration d'un tribunal autochtone a sans aucun doute changé les représentations et le cadre institutionnel de la justice pour la majorité autochtone. De façon générale, en effet, « hommes et femmes peuvent avoir accès à une autorité qui résoudra leurs problèmes dans le contexte de leur culture, de leurs rapports sociaux, de leurs valeurs et selon un principe d'équité de genres » (*ibid.* : 317). La chercheuse reconnaît cependant qu'en dépit de la présence d'organisations de femmes dans le Conseil, ce sont encore les modèles traditionnels de rapports de genre qui prévalent, avec l'importante exception du refus de toute violence familiale. Et le fardeau de la preuve incombe encore à la femme. Étant donné le grand poids institutionnel de la justice officielle, on peut considérer, avec l'auteure, que la justice autochtone n'a pas encore réussi à imposer des rapports opérationnels avec cette dernière, ni même à consolider sa légitimité au sein de l'ensemble de la population.

Il ressort de ce qui précède que l'objet d'études même de la recherche anthropologique dans la Sierra comme au

Mexique s'est largement déplacé, depuis les années 1970, de l'étude des inégalités de classes vers celles de genres, et de l'économique vers le juridique et le représentationnel. On fait encore des études techno-économiques de l'agriculture, bien sûr, mais ce sont des agronomes qui les font, et non plus des anthropologues. Ce que je propose ici c'est que *l'anthropologie féministe* telle que pratiquée dans la Sierra Norte de Puebla constitue bien une *anthropologie critique*. Comme la précédente, elle veut aller au-delà des apparences juridiques et du discours pour dégager les rapports de pouvoir. Elle veut aussi être une *anthropologie engagée* : si ces anthropologues étudient la violence et l'administration de la justice, c'est pour donner aux femmes des outils pour changer une situation jugée défavorable.

Le dialogue entre ces deux formes d'anthropologie critique, qui se concentrent l'une sur les classes et l'autre sur les genres, est possible bien qu'il ne soit pas encore très fréquent (voir Sierra Camacho, Hernández Castillo et Sieder 2013). Sur le terrain, il est certes très positif que les deux principales organisations, la Tosepan et la Maseual Siuamej, aient uni leurs efforts depuis plusieurs années pour faire face à leurs ennemis communs : les mégaprojets, touristiques d'abord et, à présent, miniers et hydroélectriques.

LA RÉAPPROPRIATION DU SAVOIR-SUR-SOI PAR LES MASEUALMEJ OU L'AUTO-ETHNOGRAPHIE : UNE TROISIÈME FORME D'ANTHROPOLOGIE CRITIQUE ?

Au tournant du millénaire, la plupart des familles paysannes de la région (et du Mexique rural) ne tiraient plus l'essentiel de leurs revenus de l'agriculture, mais du travail salarié, local et migratoire, d'emplois informels et d'activités liées au tourisme (production et vente d'objets d'artisanat), au transport et à la construction. Sur le plan culturel, le bilinguisme est maintenant généralisé et la plupart des jeunes des deux sexes ont désormais accès à l'école secondaire, voire à des études postsecondaires dans les chefs-lieux, ainsi qu'à l'Internet et au téléphone cellulaire. On est donc très éloignés de la situation qui prévalait dans les années 1970, lors de la naissance des organisations.

Ces changements socioculturels profonds dans la Sierra nord-orientale de Puebla ont eu des impacts importants sur la production anthropologique : on a vu surgir ce que l'ethnologue brésilienne Alcida Ramos a appelé « la troisième époque, l'auto-ethnographie » (Ramos 2007) et qu'on désigne aussi comme l'« anthropologie de soi » (*antropología propia*) [voir plus haut]. Dans certaines régions du Mexique et d'ailleurs, en même temps que se renforçaient les organisations autochtones et qu'elles établissaient des liens avec l'anthropologie, des jeunes autochtones scolarisés commençaient à s'approprier la méthodologie de l'ethnologie et à produire des connaissances sur leurs propres peuples. J'ai déjà mentionné comment, en 1979, s'est formé à San Miguel Tzinacapan le Taller de Tradición Oral. Lors de ma deuxième réunion avec les membres du

Taller, en septembre 1984. l'un d'entre eux déclara, d'entrée de jeu : « Nous en avons assez d'être des informateurs d'anthropologues [...] Nous voulons nous-mêmes écrire les livres! » J'ai été d'accord et nous nous sommes donné une formation commune pour effectuer une recherche sur les savoirs botaniques et zoologiques traditionnels, incluant l'élaboration de la méthodologie, la collecte, la transcription et l'analyse des données, ainsi que des publications communes dont le Taller serait co-auteur. Notre objectif général était de recueillir ce vaste héritage culturel, grâce à ce que j'appelai alors une « anthropologie participative », et de le transposer dans une forme qui correspondait davantage aux apprentissages des jeunes générations d'aujourd'hui, soit le texte écrit. L'expression écrite en langue maseual fut facilitée par la normalisation linguistique qui suivit l'élaboration d'un lexique et d'une grammaire (Toumi 1984 ; Troianni 1979).

Parallèlement, à partir des années 1980, naissaient d'autres initiatives culturelles. Un jeune décrivait le terroir autochtone et le cycle agricole puis relatait les pratiques chamaniques de sa grand-mère (Zamora Islas 1983, 1988). Un autre élaborait un essai interprétatif sur la poésie chantée qui accompagne la danse du *xochipitsaua* (Chávez Tomás 1992). On publiait des mythes et des contes sous une forme littéraire (Salazar Osollo 2002, 2007 ; Zamora Islas 1992, 2002)¹⁵. Plus récemment, on a produit des documents audiovisuels concernant la culture matérielle, la vie rituelle et les luttes, documents dans lesquels autochtones et non-autochtones unissent souvent leurs efforts¹⁶. L'analyse de cette production riche et multiforme déborderait de beaucoup le cadre de cet article, mais j'essaierai de la caractériser brièvement et de suggérer quelques-uns des défis qu'elle pose à la pratique anthropologique actuelle.

Ce qu'on observe aujourd'hui dans la Sierra nord-orientale est une réappropriation de la méthode ethnographique par un nouvel acteur social, la jeunesse autochtone scolarisée. Hier simples informateurs, interprètes ou promoteurs dans les projets des autres, les jeunes autochtones réalisent désormais des recherches ethnographiques, seuls ou en dialogue avec des ethnologues, des cinéastes ou des spécialistes de la communication venus de l'extérieur. Le résultat, c'est qu'un nombre croissant de voix se croisent dans le domaine des études amérindiennes, jadis chasse gardée des anthropologues.

Pour illustrer mon propos, j'examinerai les récits produits par trois résidents de Cuetzalan : un intellectuel maseual, une institutrice métisse et un agronome établi depuis quarante ans dans la région, à propos des pluies torrentielles qui frappèrent la région en septembre 1999.

D'abord, Hermelindo Salazar, alphabétiseur, écrivain et poète maseual :

Le 28 septembre, la veille de la fête de saint Michel, patron du village, il a commencé à pleuvoir très fort. Les musiciens se sont

mouillés, on a protégé la statue du saint avec un parapluie, et même si les cloches sonnaient, peu de gens sont venus. La pluie n'a pas cessé. Le jour même de la fête, le 29, les cloches ont sonné, mais seuls le *mayordomo* et ses aides, quelques musiciens et fort peu de gens sont venus saluer le saint patron. Plus tard sont venus les gens des hameaux, de sorte qu'on a à peu près rempli l'église. On a sorti le saint patron, car telle est la coutume, mais il s'est beaucoup mouillé. Les danseurs ont dansé dans l'église¹⁷ et ensuite les gens sont rentrés chez eux, car on a vu que la pluie n'allait pas cesser. Ce soir-là, peu de gens sont venus à la messe et pour chercher l'Ange gardien [*el Angel Custodio*, compagnon inséparable de saint Michel]. Alors que quand il fait beau, tout le monde vient au centre du village accompagner notre saint patron. Ça a été pareil le 30 : il y avait peu de monde à la messe et on a décidé de ne pas sortir le saint patron puisqu'il s'était déjà mouillé beaucoup. Pour aller chercher saint François [le 4], il y a eu peu de gens aussi, jusqu'à ce que la pluie cesse un peu. En fait, on a fêté saint Michel comme on a pu, mais ce n'était pas bien. C'est alors qu'ont commencé les éboulis et les inondations dans les parties les plus basses. Beaucoup se sont demandé pourquoi ce malheur est arrivé. Certains disaient que le saint patron s'est beaucoup mouillé et que, pour ça, il s'est fâché. D'autres, que beaucoup de gens ne croient même plus en Dieu et qu'il n'y a plus de respect sur cette terre... » (Salazar 2002, résumé)

La catastrophe est donc survenue parce que les gens n'ont pas rempli leurs devoirs envers le saint patron du village de Tzinacapan. Les principaux responsables du rituel, marguilliers, musiciens, danseurs, n'ont pas manifesté le respect que saint Michel exige le jour de sa fête. Ils n'ont pas passé l'épreuve des averses et il les a punis avec un déluge !

L'institutrice Beatriz Acevedo, hispanophone originaire de la région, commence son récit le 3 octobre, c'est-à-dire après la fête de saint Michel et la veille de celle de saint François d'Assise, patron du chef-lieu.

Le 3, il a commencé à pleuvoir très fort mais les gens disaient : « Quand il pleut à la Saint-Michel, il fait beau à la Saint-François ! » Mais la pluie torrentielle a continué de tomber toute la journée le 4, le 5 et le 6. Les touristes restaient enfermés dans leurs chambres et les commerçants se plaignaient. Le 7, le temps s'est dégagé mais les routes étaient coupées. Ceux de San Miguel sont allés rescaper les gens d'un hameau près de la rivière Tozan, qui étaient coincés par la crue des eaux. On demandait où était le maire et on nous répondait qu'il était dans son bureau, qu'il donnait des directives. Mais on voyait justement qu'aucune action n'était entreprise, qu'il y avait beaucoup de lenteur, une absence de planification. Enfin, le 11, le maire s'est montré ! Comme il n'y avait pas de bulldozers à l'œuvre, les gens sont allés dégager les routes au pic et à la pelle. Le 12, nous avons eu la visite du président de la république, Ernesto Zedillo. En même temps sont réapparus les vivres (il y avait même des gélatines de couleur !) qu'on distribua à de faux sinistrés : des « femmes de PROGRESA¹⁸ qu'on a obligées à sortir de chez elles et qu'on a regroupées avec leurs enfants dans l'auditorium pour recevoir l'« aide » et applaudir le président ! (Acevedo Calderón 2002)

Comme on le voit, madame Acevedo Calderón se préoccupe assez peu du comportement des saints, Michel et François, et beaucoup de celui des autorités, locales et nationales. Et ce qu'elle trouve, c'est le mensonge, l'ineptie, le laisser-faire et l'opportunisme politique, qu'elle oppose

à la générosité populaire spontanée, qui va secourir des villages isolés et qui organise des corvées pour dégager les chemins.

L'agronome Álvaro Aguilar, conseiller du mouvement coopératif depuis quarante ans, n'a rien publié sur la catastrophe de 1999, mais nous a livré ce qui suit, en entrevue :

La cause des pluies fut la rencontre, juste au dessus de nos têtes, d'une dépression qui arrivait du nord (*un norte*) et d'une tempête tropicale. Les deux se sont bloquées face à face au-dessus de nos têtes et il a commencé à pleuvoir sans arrêt dans le secteur. (Bon, peut-être bien que les saints se sont fâchés aussi, je ne sais pas !) Le 3 octobre, j'étais allé à une réunion à l'extérieur du municipe. Quand on a voulu revenir, les routes étaient coupées. À Zaragoza, j'ai rencontré le maire : il était allé raccompagner le gouverneur à Puebla ! Plusieurs d'entre nous ont décidé de rentrer à pied à Cuetzalan : ça nous a pris deux jours, en contournant les éboulis. En chemin, nous avons vu que les dégâts étaient très importants et qu'on tarderait avant de les réparer. Quand je suis arrivé, j'ai expliqué aux gens qu'il fallait trouver un autre chemin que celui d'en haut¹⁹. En bas, la crue de la rivière avait emporté le pont. Nous avons réquisitionné une barque de la Comisión Federal de Electricidad. Nous avons tendu des câbles d'une rive à l'autre et nous y avons attaché la barque, pour que le courant ne l'entraîne pas. Nous nous sommes coordonnés avec DICONSA²⁰ pour qu'ils envoient leurs camions sur l'autre rive. De ce côté-ci, les villages envoyaient des camionnettes pour rapporter dans les villages le maïs, les haricots, le sucre, les produits de base, quoi. Comme ça, on a pu leur fournir à peu près la moitié de ce qu'on apportait d'habitude aux coopératives locales. Ensuite, on a eu un autre problème. Sont arrivées des ONG avec des camions pleins des dons qu'elles avaient recueillis : beaucoup de nourriture en conserve, par exemple. Et elles ont exigé qu'on fasse parvenir leurs dons aux groupes qu'elles aident dans la Sierra. On leur a répondu que les gens n'avaient pas besoin d'aumônes mais que les boutiques soient approvisionnées ! À la fin on s'est entendus : une barque pour eux, une barque pour nous. En passant, ils ont introduit beaucoup de mauvaises habitudes : avant, les gens ne mangeaient pas de conserves ! C'est comme ça qu'on a travaillé jusqu'à ce que la route à Zacapoaxtla soit rouverte. (Álvaro Aguilar, comm. pers., septembre 2012)

Ce qui précède n'est qu'un exemple de la pluralité de discours, publiés, filmés ou énoncés, qui sont aujourd'hui présents dans la Sierra nord-orientale. Un perspectiviste conclurait sans doute qu'on se trouve en face d'un « conflit d'ontologies » (voir Blaser 2013) et il soulignerait l'irréductibilité du discours d'Hermelindo face aux deux autres, qui sont deux facettes de la rationalité moderniste critique. Beatriz et Álvaro se fondent tous deux sur le postulat implicite qu'« il y a une seule réalité extérieure » (« *there is a single reality out there* » – *ibid.*). Álvaro conçoit les pluies diluviennes comme le résultat de facteurs météorologiques naturels et il ne fait qu'une allusion ironique aux saints. Beatriz envisage la catastrophe avant tout comme un phénomène social. Les deux soulignent le contraste entre les déficiences de l'appareil politico-administratif et les réponses des gens.

Hermelindo, pour sa part, recherche les causes profondes de la tragédie au-delà du monde naturel. Dans la vision du monde maseual, *ce ne peut être* une coïncidence

qu'elle soit survenue lors de la fête annuelle, moment clef de la vie communautaire, quand le peuple exprime son culte à son saint patron (*todios* « notre dieu »), protecteur des gens et des récoltes. Nous avons analysé ailleurs comment ce qui constitue « la nature » dans la tradition occidentale n'a pas d'équivalent dans la perception maseual : les comportements de la flore, de la faune, des vents (*aires*), de la pluie et du soleil sont déterminés par la volonté de puissantes entités surnaturelles, en fonction du comportement des humains. S'il y a un adultère dans la famille du chasseur ou du pêcheur (qu'il s'agisse de lui ou de son épouse), s'il gaspille le gibier ou le poisson ou en fait don à quelqu'un qui mène une mauvaise vie, un serpent apparaîtra dans son piège ou sa nasse (Beaucage et Taller de Tradición Oral 2009 : 252-261). Et le fils qui a refusé du maïs à sa mère a provoqué une tempête de grêle qui a dévasté les champs de tout le canton.

Selon l'interprétation sous-jacente au texte d'Hermelindo, le fait que les humains n'aient pas accompli « comme il faut » le rituel de la fête a brisé le rapport de réciprocité entre eux et le saint tutélaire du village, incitant ce dernier à riposter avec force... pour qu'ils apprennent la leçon !

Au lieu de voir dans ces trois textes l'expression d'un désaccord concernant « la réalité », « ce qu'il y a là dehors », donc un conflit ontologique, pour moi, c'est la position perspectiviste qui est le produit d'un intégrisme rationaliste d'une certaine élite occidentale depuis le XVIII^e siècle : « Si Nous avons raison, c'est qu'ils ont tort. » Devant ce conflit ontologique, toute idée d'une « anthropologie partagée » est une utopie. Pour les Maseual de Cuetzalan, au contraire, les explications scientifiques sont des explications nouvelles, différentes, qui ont aussi leur valeur : ils les écoutent et les considèrent avec intérêt. Comme j'ai pu le constater au fil des ans dans mes recherches avec le Taller de Tradición Oral, ces explications n'évacuent pas la conception autochtone, celle qui donne un sens à leurs pratiques d'hier et d'aujourd'hui. Le monde n'est pas si facile à connaître ! De même, nos interlocuteurs intercalaient souvent dans leur témoignage des expressions comme *Seki kiluijaj...* (« Certains disent que... ») ou le punctuaient de *¿ait?* (« Qui sait ? »).

Les discours autochtones de plus en plus nombreux qui forment peu à peu une auto-ethnographie ou anthropologie de soi chez les peuples de la Sierra et d'ailleurs constituent à mon sens une anthropologie critique dans la mesure où ils remettent en cause le monopole du discours sur les Amérindiens que détenaient de fait les anthropologues, qu'ils soient marxistes, féministes ou culturalistes-fonctionnalistes. Dans le feu des luttes politiques, culturelles et territoriales, les auto-ethnographes se passionnent pour la connaissance et la revalorisation de leur culture, qui leur fournit une base pour leur cohésion dans un univers mondialisé, économiquement et culturellement.

QU'ADVIENT-IL DU « REGARD ÉLOIGNÉ »

Face à ce foisonnement auto-ethnographique, l'anthropologue non autochtone a-t-il encore un rôle ? Dans le texte cité plus haut Alcida Ramos le définit comme un « acteur aidant » (*ator ajudante* – 2007 : 13) ce qui semblerait exclure sa vocation critique face au discours autochtone. Pour ma part, je me considère – encore ! – comme un anthropologue critique mais je ne me reconnais aucun droit de dire à un interlocuteur, autochtone ou paysan : « J'ai la vérité et tu es dans l'erreur ». Dans la mesure où les acteurs locaux estiment que mes interprétations peuvent avoir de la valeur, je les leur expose et je les discute avec eux. Nos points de vue sont différents, bien sûr : le mien prend sa source dans ma formation en anthropologie, une science née dans l'Europe du Siècle des Lumières, tandis que les interprétations que font les Maseualmej de cette « réalité qui est là, à l'extérieur », dont ils reconnaissent comme moi l'existence, s'enracinent dans des siècles d'activité pratique et cognitive dans un environnement bien précis.

Je crois que l'anthropologie critique aujourd'hui se doit d'incorporer à son analyse sur les classes sociales et les rapports de pouvoir les apports de la critique féministe ainsi que les contributions et remises en question qui proviennent des auto-ethnographes autochtones. Comme le soulignait Alcida Ramos dans le texte cité, une certaine anthropologie critique réduisait l'autochtone à son oppression, oubliant sa spécificité culturelle. Elle doit accepter que les visions amérindiennes du monde attribuent une intentionnalité et une agencéité à des êtres que le rationalisme occidental considère comme dépourvus de ces facultés (comme le maïs ou la foudre), ou dont il nie carrément l'existence (les Maîtres du gibier ou des récoltes par exemple). Pour quiconque a effectué une recherche de terrain et s'est donné la peine d'étudier tant leurs pratiques que leurs ingénieuses mises en ordre du monde, il est évident que les autochtones se situent du même côté de la rationalité que nous. Le 24 septembre 2013, les musiciens et les danseurs ont supporté l'averse et sont allés se présenter à saint Michel pour ne pas l'offenser, mais ils ont sifflé la musique, pour ne pas endommager leurs guitares et violons !

Pour sa part, l'auto-ethnographie autochtone que je connais n'est ni intégriste ni exclusiviste. Elle accepte volontiers les apports extérieurs qui lui conviennent, comme leurs cultures l'ont fait depuis des siècles. Comme me le relatait Don Epifanio García, paysan maseual de Cuetzalan,

C'est le diable qui a inventé la musique, pour que les hommes et les femmes dansent [...] et fassent des péchés. Il a commencé à jouer de la guitare et tout à coup il y a vu la forme d'une croix. Épouventé, il a jeté la guitare et s'est enfui. Un Maseual l'a ramassée et s'est mis à jouer. Et depuis, on danse !

Notes

1. Version remaniée d'une communication présentée à la Convención Internacional de Antropología Anthropos 2015, La Havane, 12 mars 2015.
2. On retrouve cette expression pour la première fois, au Mexique, dans un texte de Margarita Nolasco (1970).
3. Au Mexique, la publication de l'ouvrage collectif *De eso que llaman la antropología mexicana* (Warman et al. 1970) a marqué un point tournant à ce sujet. Un groupe de chercheurs y dénonçaient la connivence des anthropologues avec le projet d'acculturation mené par l'État en même temps qu'ils remettaient en cause les fondements théoriques de la discipline. R. Stavenhagen proposait le concept de « colonialisme interne » pour caractériser les rapports entre les peuples amérindiens et la société dominante (1969 : 254 suiv.). Au Brésil et au Pérou, S. Varese (1975) et D. Ribeiro (1979) dénonçaient le génocide qui accompagnait l'expansion des grandes exploitations agricoles, forestières et minières dans l'Amérique du Sud tropicale. Cette contestation de l'anthropologie ne fut pas limitée à l'Amérique latine. En ce qui concerne l'Afrique et l'Asie, voir, entre autres, Copans (dir.) 1975 et Asad (dir.) 1975.
4. Amselle (1990) a bien montré comment l'imposition d'un nom aux colonisés est un processus auquel ont participé conquérants, évangélisateurs, administrateurs et anthropologues ; l'arbitraire et le préjugé y sont monnaie courante. En Mésoamérique, ce sont les colonisateurs espagnols qui ont donné les noms avec lesquels on désigne encore aujourd'hui les peuples autochtones, en se contentant souvent d'hispaniser ceux qu'avaient imposés avant eux les conquérants tolèques ou aztèques.
5. Dans la Sierra de Puebla, les autochtones, antérieurement désignés comme *mexicaneros*, nahuas, nahuat, ont opté récemment pour récupérer leur ethnonyme : Maseual (plur. Maseualmej).
6. Ainsi, dès 1984, la Tosepan me proposa de réaliser deux études : l'une sur les cultures alternatives au café, l'autre, sur le développement de la conscience coopérative. Au cours des années suivantes, c'est moi qui ai proposé au Taller de Tradición Oral une étude participative à long terme concernant les savoirs sur la flore, la faune, la toponymie, ainsi que l'inventaire des archives locales.
7. Les Sociedades de Solidaridad Social sont une des formes d'association sans but lucratif prévues par la loi mexicaine.
8. Taller de Tradición Oral 2009 : 11. Le Taller compta jusqu'à une douzaine de membres, maseualmej (9) et métis (3). Il s'attache présentement à la publication de textes bilingues portant sur l'ethnobiologie autochtone.
9. Il en était ainsi jusqu'à la réforme de 2014, qui a supprimé ces procureurs locaux (*agentes subalternos del ministerio público*) des communautés et même des municipalités. Il faut désormais s'adresser à un fonctionnaire posté à Teziutlán, soit à deux heures d'autobus de Cuetzalan, pour enregistrer une plainte.
10. Cette double contrainte requiert de la sagesse et du tact. Comme l'affirme María Teresa Sierra, le procureur local « se voit obligé de négocier avec la coutume [...] mais en brandissant au besoin la menace d'appliquer la loi, avec un style autoritaire et sans exclure la discrimination (cité par Terven 2009 : 35). Sur le rôle des juges de paix dans la région, voir Chávez 2008.
11. Par exemple, l'emprisonnement d'un homicide « implique que deux familles vont avoir faim, celle de la victime et celle de l'assassin. Au temps des aïeux, l'homme qui avait tué devait fournir le double du travail, parce qu'on l'obligeait à entretenir les deux familles » (Pedro Cortés, comm. pers., 1992).
12. Contrairement à ce qui se produirait dans la zone totonaque voisine de Huehuetla, le tribunal ne correspondait pas à une

revendication des organisations locales. La raison la plus vraisemblable du choix de Cuetzalan c'est qu'elle était le siège d'un important mouvement autochtone qui, contrairement à ce qui se passait au Chiapas, avait toujours pris soin de se définir à l'intérieur des limites de la légalité.

13. Entrevue avec Luis Félix Aguilar, membre du Juzgado Indígena, juillet 2011.
14. Cette dernière, avocate totonaque fortement engagée dans la défense de leurs droits, a été assassinée à Huehuetla en juillet 2003.
15. Sur le plan national, s'est formée la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indígenas de México (Red Iinpim), dont l'objectif est de « chercher des alternatives pour que les connaissances de nos peuples et ce qu'on apprend à l'école devienne le patrimoine de nos peuples et que nos communautés puissent en profiter » (Site Internet de la Red Iinpim, consulté le 14 octobre 2015).
16. Voir entre autres : *Proyectos de muerte en la Sierra Norte de Puebla, Sierra Norte por la Vida, Café y lucha totonaca en Huehuetla, Pue. ; Rescate y revalorización de la mayordomía tradicional, Tecoltepec, Cuetzalan.*
17. Et non sur le parvis, où les groupes de danse rituelle (*migueles, santiagos, cuetzalines, negritos, vegas...*) seraient censés évoluer, selon la coutume.
18. C'est-à-dire bénéficiaires d'un programme gouvernemental d'aide aux familles à faibles revenus.
19. Le chemin d'« en haut » communique avec le haut plateau et les principales villes du pays. La route du bas (au nord) mène au Veracruz.
20. Agence gouvernementale qui fournissait des vivres à prix subventionnés aux organisations populaires.

Ouvrages cités

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1967 : *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México.
- AMSELLE, Jean-Loup, 1990 : *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Payot, Paris.
- ANAYA, James, 2011 : *Extractive industries operating within or near indigenous territories*. A/HRC/18/35, 18th session, 11 juillet 2011. Rapporteur Spécial sur les droits de peuples autochtones, Conseil des droits de l'Homme des Nations unies.
- ARIZPE SCHLOSSER, Lourdes, 1973 : *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. Instituto Nacional Indigenista, México.
- ACEVEDO CALDERÓN, Beatriz, 2002 : « Crónica de un desastre anunciado. Septiembre-octubre de 1999 » in V.H. Valencia et L. Mellado May (dir.), *Cuetzalan, memoria e identidad* : 115-124. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- ASAD, Talal, (dir.), 1975 : *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press. Londres.
- BARTRA, Armando, et al. 1979 : *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*. Editorial Macehual, México.
- BARTRA, Roger, 1974 : *Estructura agraria y clases sociales en México*. Era, México.
- BEAUCAGE, Pierre, 1973a : « 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.

- , 1973b : « Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. 2- La haute montagne ». *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 10(4) : 289-308.
- , 1989 : « Leffort et la vie. Ethnosémiotique du travail chez les Garifonas du Honduras et les Maseuals (Nahuats) du Mexique ». *Travail, capital et société* 22(1) : 11-38.
- , 2015 : « D'autres Plans Sud : les entreprises minières canadiennes au Mexique et la résistance populaire. » *Possibles* 39(1) : 40-55. <http://redtac.org/possibles/files/2015/05/Minieres_vol39no1_web.pdf>
- BEAUCAGE, P., M. GOBEIL, M.E. MONTEJO et F. VITYE, 1982 : « Développement rural et idéologie paysanne. Ce qui se passe au village ». *Anthropologie et Sociétés* 6(1) : 131-173.
- BEAUCAGE, P., et TALLER DE TRADICIÓN ORAL, 2009 : *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Lux éditeur, Montréal.
- BLASER, Mario, 2013 : « Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology ». *Current Anthropology* 54(5) : 547-568.
- CARCAÑO VALENCIA, Erika, 2013 : *Las mujeres indígenas en la Nueva Ruralidad Comunitaria y su implicación en la generación de excedentes. El caso de la organización «Masehualsiuamej Mosenyolchicahuani»*. Tesis de doctorado, Programa Integrado e Maestría y Doctorado en Ciencias Económicas, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- CAYÓN, Luis, 2013 : *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- CHÁVEZ ARGÜELLES, Claudia, 2008 : *Del deber ser a la praxis. Los jueces de paz en el renovado campo judicial de Cuetzalan. ¿Hacia un fortalecimiento de la jurisdicción indígena?* Tesis de maestría, CIESAS.
- CHÁVEZ TOMÁS, Isauro, 1992 : « El xochipitsaua », in Pierre Beaucage (dir.), *Voces de Tzinacapan. Dimensiones de la cultura nahuat de la Sierra Norte de Puebla, México*. Groupe de recherches sur l'Amérique latine, Université de Montréal, Montréal.
- CHRISTENSEN, Bodil, et al., 1951 : *La indumentaria indígena en la Sierra de Puebla*. Museo Nacional de Arte e Industria populares, México.
- COMISIÓN TAKACHIUALIS A.C. y PRADE A.C., 1991 : *Conclusiones de una investigación sobre la impartición de la justicia tradicional. Relatos de autoridades tradicionales*. Ms. San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan.
- , 2002 : « Investigación de la Ley Indígena », in V.H. Valencia et L. Mellado May (dir.), *Cuetzalan, memoria e identidad* : 125-150. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- CONSEJO DEL JUZGADO INDÍGENA DE CUETZALAN, 2006 : *Funcionamiento del Juzgado Indígena de Cuetzalan*. Ms.
- COPANS, Jean, (dir.), 1975 : *Anthropologie et impérialisme*. Maspéro, Paris.
- CORDRY, D.B., et D.M. CORDRY, 1940 : *Costumes and Textiles of the Aztec Indians of the Cuetzalan Region, Puebla, Mexico*. Southwestern Museum Papers n° 14, Los Angeles.
- D'AUBETERRE María Eugenia, 1996 : « Sexualidad y violencia », in Soledad González (dir.), *La violencia doméstica y sus repercusiones para la salud reproductiva en una zona indígena (Cuetzalan, Puebla)*. Informe presentado a la Asociación Mexicana de Estudios de Población, México.
- DURAND, Pierre, 1975 : *Société paysanne et luttes de classes au Mexique*. Presses de l'Université de Montréal, Montréal.
- KELLY, Isabel, 1966 : « World view of a highland Totonac pueblo », in A. Pompa y Pompa (dir.), *Summa Antropológica en Homenaje a Roberto J. Weillaner* : 395-411. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ICHON, Alain, 1969 : *La religion des Totonagues de la Sierra*. Centre national de la recherche scientifique, Paris.
- MEJÍA, Susana, et al., 2001 : « “Masehualsiuamej Mosenyolchicahuani” Mujeres indígenas que trabajan juntas y se apoyan. Sistematización del proceso de producción y comercialización artesanal », in Paloma Bonfil et Blanca Suárez (dir.), *De la tradición al mercado. Microempresas de mujeres artesanas*. Serie PEMSA 3.
- , 2010 : *Resistencia y acción colectiva de las mujeres nahuas de Cuetzalan: ¿Construcción de un feminismo indígena?*. Tesis para optar por el grado de Doctora en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- MORALES ESPINOSA, Coral, 2013 : *Educación indígena y resiliencia: el caso de los/as egresados/as de la telesecundaria Tetsijtilin*. Tesis de doctorado. Universidad Autónoma de Tlaxcala. Puebla, Pue.
- NOLASCO, Margarita, 1970 : « Del indigenismo de la Revolución a la antropología crítica », in A. Warman et al. (dir.), *De eso que llaman Antropología Mexicana* : 39-65. Editorial Nuestro Tiempo, México.
- PARÉ, Louise, 1975 : « Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla », in R. Bartra et al. (dir.), *Caciquismo y poder político en el México rural* : 31-61. Siglo XXI, México.
- RAMOS, Alcida, 2007 : *Do engajamento ao desprendimento*. Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia.
- REYNOSO RÁBAGO, Alfonso, et TALLER DE TRADICIÓN ORAL, 2006 : *El cielo estrellado de los mitos maseuales. La cosmovisión en la mitología de los nahuas de Cuetzalan, Puebla* (2 vol.). Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- RIBEIRO, Darcy, 1979 : *Les frontières indigènes de la civilisation*. Union générale d'éditions, Paris.
- SALAZAR OSOLLO, Hermelindo, 2002 : « Crónica del desastre que provocaron las lluvias de 1999 en la Sierra Norte de Puebla », in V.H. Valencia et L. Mellado May (dir.), *Cuetzalan, memoria e identidad* : 77-92. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- , 2007 : « Le vent. Récit d'un autochtone nahua ». *Anthropologica* 49(1) : 163-166.
- SÁNCHEZ DÍAZ de RIVERA, M.E., et E. ALMEIDA ACOSTA, 2005 : *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*. Universidad Iberoamericana, Puebla.
- SIERRA CAMACHO, M.T., R.A. HERNÁNDEZ CASTILLO et R. SIEDER, 2013 : *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. FLACSO / CIESAS, México.
- STAVENHAGEN Rodolfo, 1969 : *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI, México.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL 1984-1990, 2009 : *Masehualsiuamej. Cuentos indígenas de la región de San Miguel Tzinacapan, Puebla*. San Miguel Tzinacapan (Cuetzalan) Pue., Ediciones del CEPEC (num.1-12). (Réunis en 2009 en un seul volume, Puebla, Ed. Bosque de Letras).
- , 1994 : *Tikininkakiltiyaj toueytatajmej / Les escuchábamos contar a los abuelos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- TERVEN, Adriana, 2009 : *Justicia indígena en tiempos multiculturales. Hacia la conformación d'un proyecto colectivo propio : la experiencia organizativa de Cuetzalan*. Tesis de doctorado, CIESAS, México.

TOUMI, Sybille, 1984 : *Vocabulario mexicano de Tzinacapan*. Association d'ethnolinguistique amérindienne (Chantiers Amerindia), Paris.

TROIANNI, Duna, 1979 : *Estudio del mexicano de Tzinacapan*. Mémoire de maîtrise, Université de Paris III, Paris.

VALLEJO, Ivette, 2000 : *Mujeres maseualmej y usos de la legalidad: conflictos genéricos en la sierra norte de Puebla*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

—, 2004 : « Relaciones de género, mujeres nahuas y usos de la legalidad en Cuetzalan, Puebla », in Maria Teresa Sierra (dir.) *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. CIESAS-Porrúa, México.

VARÈSE, Stefano, 1975 : « Les communautés tribales de la forêt dans la nouvelle politique péruvienne », in Jean Copans (dir.), *Anthropologie et impérialisme* : 375-404. Maspéro, Paris.

WARMAN, A. et al., 1970 : *De eso que llaman Antropología Mexicana*. Editorial Nuestro Tiempo, México.

ZAMORA ISLAS, Eliseo, 1983 : *Tzinacapan. Toponimia y agricultura*. Association d'ethnolinguistique amérindienne, Chantiers Amerindia, Paris.

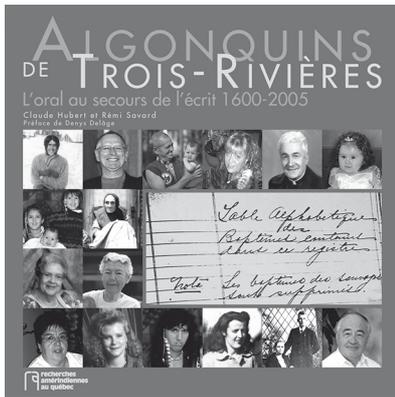
—, 1988 : « L'âme captive et les quatre lieux du monde ». *Culture* 8(2) : 81-85.

—, 1992 : « Nuestros creadores de Talokan », in Pierre Beaucage (dir.), *Voces de Tzinacapan. Dimensiones de la cultura nahuat de la Sierra Norte de Puebla (Mexico)*. Groupe de recherche sur l'Amérique latine, Université de Montréal, Montréal.

—, 2002 : « El sembrador », in V.H. Valencia et L. Mellado May (dir.), *Cuetzalan, memoria e identidad* : 17-28. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ALGONQUINS DE TROIS-RIVIÈRES

L'oral au secours de l'écrit 1600-2005



CLAUDE HUBERT ET RÉMI SAVARD
PRÉFACE DE DENYS DELÂGE

Cette recherche nous apporte les preuves que les Algonquins de l'actuelle région de Trois-Rivières sont les descendants de ceux que les Français rencontraient, au XVII^e siècle, à l'embouchure du Saint-Maurice, leur lieu de rassemblement annuel. Elle révèle la persistance, malgré les politiques d'assimilation et de marginalisation, d'une communauté forte de sa culture et de sa mémoire. En conjuguant sources écrites et sources orales, les auteurs parviennent à soulever le voile tiré, souvent volontairement, sur l'histoire de ces Algonquins et, du même coup, sur celle du Québec.

Ce livre « ... traite, pour la première fois d'autochtones qui ne sont pas reconnus comme étant des Indiens au sens de la loi, malgré toutes leurs tentatives, et qui n'habitent pas dans une réserve. Or, il existe une croyance au Québec à l'effet que

les autochtones ne vivent que dans les réserves et qu'il n'y a pas de métis. Ces deux phénomènes seraient réservés à l'Ouest. Il nous apparaissait vital de rendre les faits publics, non seulement pour les Algonquins, mais pour l'histoire du Québec ». (Sylvie Vincent citée par Madame Estelle Zehler dans *Le Devoir*, 3 et 4 juin 2006 : G5)

ISBN : 2-920366-33-6

163 pages. Collection « Signes des Amériques », n° 14

25 \$ (TPS incluse, ajoutez 5 \$ de frais de port au Canada, 8 \$ à l'étranger)

Faites parvenir votre commande accompagnée d'un chèque à :

Recherches amérindiennes au Québec

6742, rue Saint-Denis, Montréal, Québec, Canada H2S 2S2

raq@recherches-amerindiennes.qc.ca

Consultez notre site

www.recherches-amerindiennes.qc.ca