

INTRODUCTION

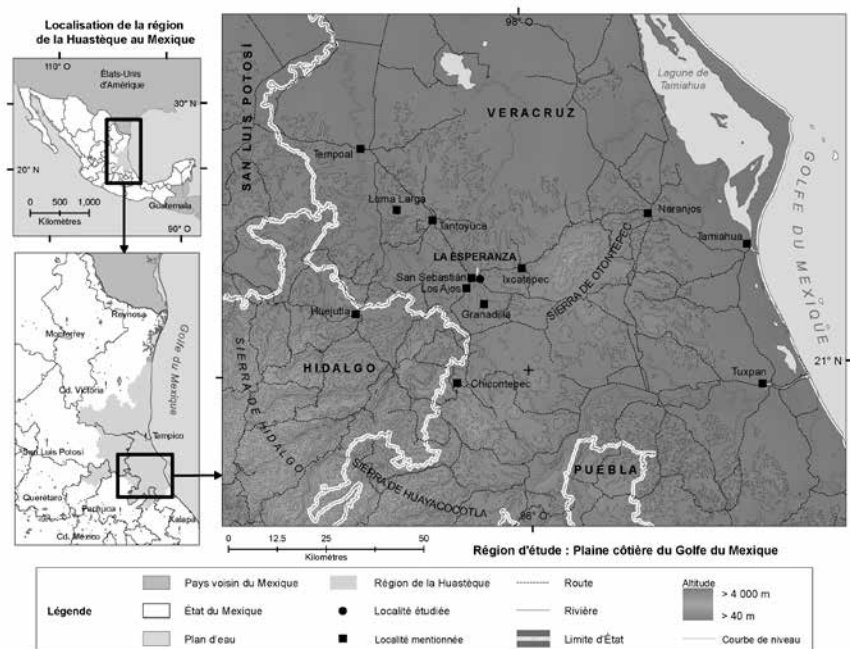
NOUS PARLONS AUX TEPAS PARCE QUE NOUS SOMMES INDIGÈNES

La Esperanza est un petit village (165 habitants) de culture nahua, situé dans la région tropicale humide de la basse Huastèque, au nord-est du Mexique (voir carte 1). En janvier 2004, au cours d'une réunion avec ses habitants, j'ai exposé mon intention d'y mener des recherches en vue de la rédaction d'un livre sur les coutumes locales telles qu'elles sont vécues et perçues en ces temps de modernisation. Apprenant mon objectif, un vieil homme déclara que tout ce qu'ils savaient « était dans les mots », que les jeunes ne s'intéressaient plus à ces connaissances, mais qu'avec un livre, celles-ci seraient enregistrées « pour toujours » et les nouvelles générations pourraient alors constater que « ce que les anciens disaient était vrai »...

Ces paroles publiques et leur approbation générale m'ont laissé percevoir chez cet homme, comme chez d'autres habitants présents à l'assemblée, une certaine volonté de fixer le savoir oral sous forme écrite. Selon eux, cela le rendrait plus pertinent pour les jeunes générations. En effet, depuis les années 1990, à la suite des programmes gouvernementaux de développement des populations défavorisées¹, la scolarisation des jeunes s'est étendue à l'enseignement secondaire (et parfois même à l'enseignement supérieur) en dehors de la localité. Dans les villages, une nouvelle classe d'âge est ainsi apparue, dont les membres n'accompagnent plus leurs parents dans les tâches quotidiennes de la *milpa* (le champ de maïs), à la cuisine ou dans le *monte* (l'espace boisé non cultivé) pour la corvée de bois. Ces activités offraient auparavant l'occasion de transmettre des connaissances, des pratiques et des croyances locales. Aujourd'hui, l'absence fréquente de ces moments d'interaction générationnelle a des implications directes sur les mécanismes de transmission des coutumes et pratiques locales. La réflexion induite lors de cette réunion suggérait une transformation nécessaire des modes de transmission, des formes traditionnelles d'assimilation des coutumes et des pratiques par l'exemple et l'explication, vers un mode plus distancié où elles seraient considérées comme des objets à étudier et à protéger, dans ce cas, en étant consignées dans un livre. Bref, s'exprimait là une conscience aiguë des changements introduits par la modernisation, qui impliquent une transformation des mécanismes de transmission des connaissances considérées comme

1. *Solidaridad* (1988-2002); *Progreso* (2002-2007); *Oportunidades* (2007-2014); *Prospera* (2014-).

propres à cette société. Ma proposition d'écrire un livre sur les traditions locales était donc très opportune. Les intérêts académiques et locaux ont ainsi trouvé un terrain commun d'interaction.



Carte 1. – Localisation du village de La Esperanza, commune de Tantoyuca, État de Veracruz, dans la région de la Huastèque.

À La Esperanza, je rencontrais une société rurale pleinement intégrée dans les processus de modernisation qui, en même temps, conserve des particularités culturelles collectives, étroitement liées à une relation spécifique avec la terre. Ces particularités la distinguent, selon les commentaires locaux, des « gens de la ville ». Quelques jours avant la réunion, j'ai eu l'occasion d'assister à un rituel organisé au sommet de la montagne de La Esperanza, au cours duquel un guérisseur faisait sa « promesse » annuelle (son engagement) envers les entités du lieu, en adressant des prières en nahuatl et en espagnol, brûlant de l'encens de copal et offrant des *tamales*² et d'autres mets aux Tepas, les gardiens de la terre. Pendant que le spécialiste rituel officiait au sommet de la montagne, on entendait le vrombissement des camions circulant sur la route qui passe juste en bas, concrétisant ainsi la porosité de deux mondes coexistants. Sur le chemin du retour vers le village, les rues de gravier, bien tracées³, flanquées de pierres blanches peintes à la chaux et de panneaux promouvant les règles d'hygiène et de santé conformément aux

2. Pâte de maïs farcie de viande et de sauce, cuite à l'étuvée dans des feuilles de bananier.

3. Elles ont été tracées en 1991 pour installer les lignes électriques et les acheminer vers chaque maison.

directives des campagnes nationales⁴, contribuaient à l'impression qu'une certaine idée exogène d'ordre et de progrès avait été largement acceptée en ce lieu. En descendant de la montagne où s'était déroulé le rituel, mes hôtes m'ont expliqué que si je voulais mener mes recherches dans ce village, il était impératif que je m'adresse à l'autorité afin qu'elle les accepte, car « la communauté est très unie » et tout le monde devait être informé de mon projet. « Ici, les gens sont unis, si une maison ou un champ brûle, on sonne la cloche et tout le monde s'entraide. C'est pourquoi nous devons organiser une réunion, afin de nous mettre d'accord avec vous ». L'« agent spécial » (l'autorité locale) m'a reçue très aimablement et après lui avoir exposé mes intentions et présenté les documents officiels les justifiant, il organisa la réunion.

Au début de mes séjours de durées variables à La Esperanza, de janvier 2004 à novembre 2008⁵, on m'appelait souvent lorsqu'un rite commençait dans une maison ; le guérisseur interrompait parfois le rituel pour déplacer une chaise ou une table ou répéter une action afin que je puisse prendre de « meilleures photos » ; lorsque les guérisseurs prenaient des pauses (« une pause et on revient », disait l'un d'eux, paraphrasant ce qui est dit à la télévision avant les publicités), ils en profitaient pour me donner des explications spontanées. Parfois, même les dates des rituels étaient programmées en fonction de mon propre calendrier de séjours ; lors d'événements rassemblant beaucoup de monde, on m'attribuait « la meilleure place » pour observer. Une fois, lors d'un rituel à l'intérieur d'une maison, on m'a même proposé une table pour que je puisse prendre des notes plus facilement. Souvent, on me suggérait ce que je devais photographier ou noter dans mon carnet de terrain. On me demandait fréquemment quel chapitre j'étais en train d'y écrire, ou quel serait le titre du futur livre.

Je fus frappée par ces préoccupations qui révélaient l'attention particulière que les villageois portaient à la recherche que je commençais à mener dans leur hameau, ainsi qu'au contenu souhaité localement pour le futur ouvrage. Des entretiens avec des individus de tous âges et de tous sexes m'ont permis de constater que cet intérêt était partagé par tous. Consigner l'histoire, les traditions et les coutumes du village, et insister sur le caractère uni de la population, sur la fête patronale et sur l'importance de la chapelle pour les habitants, en tant que centre névralgique et symbolique de La Esperanza, voilà ce qui leur tenait à cœur. Ces commentaires ont été progressivement complétés par ceux des personnes qui prenaient leurs distances par rapport à cet *ethos* local, expliquant que vivre au village consistait en de « pures corvées » (*puras faenas*), faisant allusion aux nombreuses charges et coopérations économiques que les habitants doivent remplir comme condition de résidence dans la localité. Ces différentes opinions, ainsi que les suggestions de nombreux habitants de La Esperanza sur le contenu souhaité du futur livre, exprimaient ce qui était le plus important pour eux en termes d'idéaux explicitement déclarés, et désignaient leurs sources d'identification collective. Ils proposaient ainsi une piste à suivre pour comprendre l'éthique singulière qui régit ce groupe social autour de ses pratiques et de ses manières d'être.

4. « Lave-toi les mains en sortant des toilettes ! » ; « Mange des fruits tous les jours ! » ; « Une communauté propre est une communauté saine »...

5. Plus précisément, j'ai effectué 594 jours de travail de terrain, soit une moyenne de 4 mois par an sur une période de cinq ans, auxquels se sont ajoutés environ 100 jours de visites supplémentaires jusqu'en 2017.

Comme je l'apprenais au cours de mes séjours, la vie quotidienne des habitants de La Esperanza se caractérise par un attachement à une organisation sociale dans laquelle l'action civique collective est de la plus haute importance, condition *sine qua non* pour vivre en bon voisinage. La vie quotidienne des habitants est également marquée par une série de rituels fortement ancrés dans les convictions religieuses locales et qui se déploient tout au long de l'année, sur les plans individuel, familial et collectif. Ces pratiques sont également considérées localement comme une condition de bon voisinage, cette fois avec les entités non humaines qui peuplent l'environnement. C'est cette double intensité des relations, tant dans les actes civiques collectifs que dans les pratiques rituelles, qui a retenu mon attention dans ce petit village de moins de deux cents habitants. Cette particularité a également été soulignée par plusieurs habitants de cette localité et de ses environs. Selon eux, la situation à La Esperanza contrastait avec celle prévalant dans de nombreux villages de la région qui subissaient une désintégration du tissu religieux et sociopolitique. Situation principalement due, selon les explications, aux religions évangéliques, aux partis politiques et à l'émigration. Par conséquent, si, comme l'affirmaient de nombreux habitants de La Esperanza, il s'agit là d'une « communauté très unie » dans un paysage social régional et national différent et à un moment historique de changements structurels accélérés, il m'a semblé pertinent d'enquêter sur la nature de cette unité proclamée et, par le biais de cette recherche, de comprendre en quoi consiste ce qu'ils voulaient transmettre à travers ce livre, et ce que cela signifie de vouloir le transmettre précisément par ce moyen.

Les dichotomies excluantes

Au début de mon séjour à La Esperanza, un jeune homme me disait douter de la pertinence de mon travail dans son village car les habitants « ne sont plus indigènes » puisqu'ils ne portent plus leurs habits traditionnels et que les nouvelles générations ne parlent plus le nahuatl. Il évoquait la « perte des traditions » et le fait qu'ils étaient désormais « modernes ». En revanche, un autre jeune homme, un peu plus âgé que le premier, officiant comme *catequista*⁶, affirmait : « Nous nous adressons à Dieu le Père et nous parlons aussi aux Tepas parce que nous sommes indigènes⁷. » Selon cette affirmation, à partir de laquelle se développera l'argumentation générale de ce livre, être « Indien » aujourd'hui ne se réduit pas à des traits vestimentaires et linguistiques, mais à une relation spécifique avec des entités non humaines. Ces deux jeunes diplômés du

6. Ce terme dénote localement les personnes chargées du culte catholique au village en l'absence du curé. Elles ne sont pas ordonnées et n'enseignent pas le catéchisme.

7. *Indígena* dans la formulation originale en espagnol. Il s'agit de la dénomination couramment employée au Mexique pour désigner les autochtones ou s'auto-désigner en tant que tel. Le terme *indio* est perçu plutôt comme péjoratif mais il est parfois réapproprié par des activistes. En français, c'est plutôt le terme « indigène » qui est péjoratif, étant associé à l'histoire coloniale alors que le terme « indien » est considéré plus neutre. Dans cet ouvrage, ce sera surtout le terme « autochtone » qui sera mobilisé pour désigner les descendants de populations ayant existé sur le sol mexicain avant la conquête espagnole. Les termes « indigène » et « indien » seront toutefois employés ponctuellement pour rester au plus près des citations rapportées.

secondaire – le premier, qui a finalement quitté le village, et l'autre, qui est l'un des principaux acteurs du maintien des pratiques rituelles – ont chacun formulé à leur manière des tensions localement palpables sur la question des continuités ou des changements de la « culture indigène ». Le premier exprime une approche essentialiste qui considère la présence ou l'absence de traits spécifiques visibles et audibles (diacritiques) comme constitutifs de l'autochtonie ; le second se réfère au champ des convictions et des croyances. Par conséquent, si ceux qui décident de quitter le cadre communautaire et culturel s'éloignent progressivement de leur appartenance effective et affective à une collectivité spécifique, historiquement et culturellement construite, ceux qui restent, au contraire – on le verra tout au long de cet ouvrage – élaborent en permanence cette appartenance dans le contexte historique et culturel environnant contemporain, souvent méprisant à l'égard des convictions portées par ce type d'appartenance.

Cet ouvrage examinera la tension entre ces deux positions, en les explorant à partir de la seconde approche, celle donc de ceux qui sont restés vivre dans le village. Il part du principe que l'élaboration de croyances et de pratiques rituelles en milieu autochtone dans un environnement extérieur antagonique est le fruit d'une histoire de violence et de discrimination. Cette élaboration exprime une position éthique et ethnique spécifique qui n'implique pas nécessairement des actes revendicatifs sur la scène ethno-politique. Rappelons que sur le continent américain, la « rencontre des deux mondes » résultant de la conquête espagnole au XVI^e siècle s'est accompagnée, dès ses débuts, d'une évangélisation massive et violente des populations locales, dont les pratiques religieuses émanaient jusqu'alors davantage du caractère divin commun à toutes les entités de l'univers que de la transcendance d'un Dieu créateur unique et révélé. En conséquence, les pratiques de *costumbre* – soit les pratiques d'offrande aux êtres de la terre – ont été cloisonnées dans le registre religieux interne des groupes autochtones, créant avec leur adoption progressive du catholicisme, un système religieux bidimensionnel : les pratiques se déroulant dans l'église, et *el costumbre* mené discrètement dans le *monte* ou au sommet des montagnes. Ce système religieux coutumier, marginalisé et dénigré par les autorités ecclésiastiques, a ainsi placé en position de résistance ceux qui n'avaient pas l'intention de l'abandonner. Aujourd'hui, cette religion autochtone « combine », selon les propres termes des habitants de La Esperanza, la coexistence d'éléments religieux explicitement différenciés. Un combinarisme qui, comme nous le verrons, façonne leur éthique singulière.

À l'époque contemporaine, les groupes autochtones sont (ou l'étaient, jusqu'à récemment) des locuteurs des langues parlées par les populations qui préexistaient à l'entité nationale dans laquelle ils se trouvent actuellement englobés (*groupes du quart-monde*). Ils sont ainsi devenus, involontairement, porteurs d'une altérité qui constitue aujourd'hui la modernité latino-américaine (voir par exemple de Jong y Escobar Ohmstede, 2016). Au Mexique, les événements historiques ont placé ces groupes dans une position sociale subordonnée dans la société hégémonique nationale, situation caractérisée depuis l'époque coloniale par des impositions religieuses, culturelles et linguistiques, accompagnées d'effets économiques et sociaux profonds. Cette « division coloniale » est encore perceptible dans une certaine anthropologie culturelle mexicaine qui concerne des pratiques culturelles autochtones spécifiques. Cette anthropologie ne discute généralement pas la nature de la tension entre tradition et modernité, mais plutôt la question de savoir si les pratiques

considérées comme traditionnelles, observées dans les coutumes religieuses autochtones contemporaines, sont des réminiscences préhispaniques datant de plus de cinq siècles – ultérieurement synchrétisées avec des éléments chrétiens et dans une situation de résistance – ou s’il s’agit de survivances culturelles émanant d’apports coloniaux provenant de la religion catholique populaire en vigueur au XVI^e siècle sur le Vieux Continent⁸. Cependant, dans ces deux perspectives, que l’on privilégie la continuité ou l’acculturation, l’éthique singulière des groupes autochtones est toujours discutée en fonction d’un passé, position qui ne semble pas prévaloir dans les études ethnographiques sur des groupes ethniques d’autres aires culturelles. En analysant un groupe amérindien contemporain, on tentera ici de ne pas commettre un « déni de co-temporalité » (Fabian, 1983), en partant du principe que ce groupe peut développer dans le présent des visions du monde distinctes et pourtant synchroniques qui renvoient à d’autres manières de se rapporter aujourd’hui au monde et à son organisation sociale. Cette position n’implique pas d’éluder les éventuels antécédents préhispaniques de certaines pratiques observées, mais de privilégier dans l’interprétation, la manière dont les acteurs contemporains les considèrent.

À première vue, il s’agit là d’un thème classique en anthropologie, celui des changements vécus par une « société indigène traditionnelle » dans sa marche vers la « modernité ». Dans cette perspective, la modernisation est souvent conçue comme un processus « occidental » qui évince la tradition, caractéristique des sociétés archaïques (par opposition aux sociétés « modernes »). Ainsi, avec l’avènement du travail mécanique, salarié et industriel, l’éducation formelle, les échanges commerciaux, la consommation de produits manufacturés, une relation plus étroite avec les appareils de l’État, le multipartisme, la pluralité d’opinions et de croyances, l’individuation, etc., certains savoirs, mais aussi pratiques sociales et valeurs se perdent, d’autres sont adoptés et la société s’organise désormais de manière différente de celle qui prévalait auparavant. L’intégration des collectivités paysannes et autochtones dans ces processus de modernisation entraîne inévitablement, selon cette perspective, la perte de leurs traits culturels spécifiques, puisqu’ils correspondaient plutôt à une organisation sociale étroitement liée, dans le passé, à un système agricole spécifique et à l’environnement naturel dont dépendait leur reproduction. Ce mode de vie étant aujourd’hui en cours de transformation du fait de la diversification des sources de revenus, de la vie entre la campagne et la ville, la migration, etc.⁹.

Ces caractéristiques distinctives et relatives, entre sociétés « traditionnelles » et « modernes », modèles idéaux de types de systèmes sociaux, simples ou complexes¹⁰, se

8. Ce débat concerne principalement des recherches au sein de sociétés amérindiennes soumises à l’influence coloniale européenne plus intensément et plus tôt que les populations de zones sylvestres ou désertiques. Voir « Unidad y diversidad en Mesoamérica. Reflexiones desde la historia y la etnología », *Diario de Campo*, 92, 2007, p. 72-107 et aussi MEDINA, 2000.

9. Pour une description historique des processus politiques et économiques qui ont affecté les campagnes mexicaines depuis les dernières décennies du XX^e siècle, et plus particulièrement la région de la Huasteca, voir OCHOA et PÉREZ CASTRO, 2011, p. 287-314. Pour d’autres régions du Mexique, voir par exemple BAÑOS RAMÍREZ, 2003 et SIEGLIN, 2004.

10. Ces modèles s’inscrivent dans les distinctions dialectiques entre types de sociétés, émanant d’auteurs classiques tels que Karl Marx – « sociétés précapitalistes et capitalistes », Ferdinand Tönnies – « *Gemeinschaft* » (communauté) et « *Gesellschaft* » (société), Émile Durkheim – « sociétés mécaniques et organiques » ou encore Claude Lévi-Strauss – « sociétés chaudes et froides ».

sont transformées au fil du temps, comme le souligne James Carrier (1992, p. 204), en traits absolus, essentialisant ou stéréotypant les groupes sociaux en question. D'où une approche « orientaliste », c'est-à-dire une transformation des collectivités en Autres exotiques, les cristallisant dans une version codifiée et figée, considérée comme un modèle de la réalité. En d'autres termes, cette opposition entre « société traditionnelle » et « société moderne » refléterait une vision essentialiste de l'altérisation (*othering*) spatio-temporelle qui place l'« Autre » d'un côté et le « Nous » de l'autre. Ce « Nous » est dans ce contexte une invention de la « société occidentale » (« occidentalisme ») visant à se constituer et à se distinguer d'autres groupes humains, en les plaçant dans un processus évolutif unique qui s'étend entre deux pôles imaginaires de la nature à la culture, toujours sous l'idée de progrès propre au concept de modernité (Osborne 1992, p. 75 ; Wagner, 1981)¹¹.

Afin d'éviter cette opposition stricte entre société traditionnelle et société moderne, sans pour autant nier les différences historiques et culturelles de nature coloniale et souvent existentielle, il est utile de préciser le sens des mots utilisés pour décrire et analyser ces différences. En premier lieu, il convient de distinguer le terme de *modernisation*, qui consiste en un processus évolutif, de celui de *modernité*, qui désigne plutôt une idée à laquelle on aspire¹². La modernité, selon Bruno Latour, serait l'horizon idéal résultant de l'évolution sociale et technologique induite par la séparation, dans la vision du monde d'une société spécifique, entre les conventions sociales et les lois externes de la nature, c'est-à-dire les lois scientifiques (Latour, 1991). La modernité induirait donc une objectivation et une distanciation des phénomènes naturels en les séparant des règles et valeurs sociales. En d'autres termes, la modernité consisterait en un idéal social prédominé par le rationalisme scientifique, conduisant à une rupture critique avec les formes unanimistes de pensée et de croyance, donnant ainsi lieu à un choix individuel de credo et de mode de vie.

À la recherche de l'ethnothéorie locale d'une éthique singulière

Cette façon « moderne » de séparer la vie sociale de la nature, l'humain par opposition aux autres espèces, comme nous le rappelle Philippe Descola (2005), n'est qu'un mode, parmi d'autres possibles, de concevoir le monde et ses habitants, humains et non humains. De plus, le monde, ou plutôt les mondes, comme le précise Martin Savransky (2012, p. 359), « ne sont pas là pour être représentés mais sont façonnés par des négociations continues entre des entités impliquées dans des pratiques mondaines ». En ce sens, « la réalité ne précède pas les pratiques mondaines dans lesquelles nous interagissons avec elle, mais elle est plutôt façonnée au sein de ces pratiques » (Mol, 1999, p. 74-75 cité dans Savransky, 2012, p. 360 ; traduction de l'auteure). La compréhension de ces mondes distincts dans les termes propres à chacun découle donc d'une traduction de catégories ontologiques. Une ontologie, dans ce contexte, est « un ensemble fondamental

11. Sur la remise en question de la notion de « culture occidentale », voir APPIAH, 2016.

12. Voir, par exemple, la synthèse de cette question dans SOLÉ, 1998.

d'entendements sur la façon dont le monde est : quels types d'êtres, de processus et de qualités pourraient potentiellement exister et comment ils se rapportent les uns aux autres » (Harris et Robb, 2012, p. 668 ; traduction de l'auteure).

Descola a ainsi identifié au sein des sociétés humaines quatre grands modèles (« ontologies », au sens de systèmes de qualités) de regroupement en catégories spécifiques des différents éléments du monde : objets et êtres, visibles et invisibles, à travers quatre manières de distribuer certains types de qualités aux humains et aux non-humains. Ces regroupements s'organisent selon deux notions que Descola a appelées *physicalité* et *intérieurité*, qui correspondraient approximativement et dans certains contextes, d'une part, au corps et, d'autre part, à l'âme ou à l'esprit. Ainsi, selon la pensée « moderne », l'être humain se distingue des autres êtres ou existants ou entités de par son *intérieurité* distincte, tandis que sa *physicalité* obéit aux mêmes lois « naturelles » (biologiques et physiques) auxquelles sont soumis tous les existants non humains. Descola a appelé « *naturalisme* » ce mode d'organisation du monde, les humains d'un côté et la nature de l'autre. Dans les trois autres modèles de regroupements, les relations sociales englobent également les non-humains, c'est-à-dire que la nature n'y est pas un domaine séparé de la vie sociale humaine. Ainsi, dans l'« *animisme* », les non-humains, c'est-à-dire les autres êtres existants ou vivants, sont considérés comme ayant une *intérieurité* analogue à celle des humains tout en se distinguant par leur *physicalité*. Dans le « *totémisme* », tous les existants sont considérés comme partageant des qualités physiques et spirituelles. Enfin, dans l'« *analogisme* » – le modèle qui se rapprocherait le plus de ce que l'on peut observer à La Esperanza – on considère à l'inverse que tous les types d'existants non humains sont distincts tant par leur *physicalité* que par leur *intérieurité*, d'où la nécessité de rassembler cet univers au travers d'un système relationnel spécifique¹³. Ces quatre modèles d'ontologies ou de classification des existants, humains et non humains, proposent des schémas de compréhension des modes d'organisation de l'action dans le monde, chacun d'entre eux générant une éthique singulière. Dans la pratique – et ce sera l'approche développée dans cet ouvrage – ces éthiques, en fonction du contexte social et historique, peuvent coexister avec d'autres dans une situation de hiérarchie hégémonique des ontologies et elles sont, bien sûr, sujettes à des processus permanents de transformation.

Par ailleurs, si l'on considère le *naturalisme* comme le fondement de la modernité, l'usage répandu de ce dernier terme devient problématique car, comme le souligne Peter Osborne (1992), il consiste en l'homogénéisation, par abstraction, d'une forme de conscience historique associée à une variété de processus de changements, socialement, politiquement et culturellement hétérogènes (voir également Ariel de Vidas, 2006). Pour comprendre la nature de ces variations, poursuit Osborne, il est nécessaire de distinguer le sens de la modernité en tant que catégorie chronologique de son sens en tant que catégorie qualitative et idéologique, c'est-à-dire une forme d'expérience sociale à laquelle n'adhèrent pas tous ceux qui sont impliqués dans les processus de modernisation (voir également Magazine, 2012a). En d'autres termes, la modernité chronologique n'est pas nécessairement et intrinsèquement associée à la modernité qualitative, ce qui permet

13. Alfredo LÓPEZ AUSTIN qualifierait plutôt cette approche d'« *animisme socialisé* » (voir LÓPEZ AUSTIN, 2013b). Voir également la position critique à l'égard de l'analyse de DESCOLA dans BARTOLOMÉ, 2015, p. 121-149.

le déploiement de diverses manières de vivre les processus de changements contemporains, y compris par le biais d'une éthique « traditionnelle » ou (idéologiquement) « non moderne ». Saisir cette distinction permet de comprendre la possibilité, pour une société, d'agir selon différents postulats ontologiques au sein du monde « moderne ».

Le défi analytique de cette approche réside donc dans la compréhension des modes de transition et de translation (dans le sens de traduction mais aussi de déplacement de sens) ou encore de dialectisation que ces sociétés déploient dans leurs interrelations avec une éthique naturaliste hégémonique qui tend à autonomiser les champs économique, politique, social et religieux (voir, par exemple, Ariel de Vidas, 2008 ; Vilaça, 2015). Ainsi, un nombre croissant de recherches, auxquelles se rattache cet ouvrage, ne se contentent plus de descriptions binaires suggérées par le schéma « tradition-modernité » pour analyser les différences culturelles observées dans les zones rurales ou urbaines mexicaines. Elles examinent plutôt la relation des données ethnographiques recueillies, non pas tant par contraste avec le passé préhispanique ou colonial, mais à travers des catégories relationnelles avec le milieu, à la fois naturel et politique, catégories présentes non seulement dans les rites et les mythes, mais aussi dans les relations sociales, entre humains et entre humains et non-humains (voir Monaghan, 1995). Ces catégories relationnelles permettent de comprendre l'ethnothéorie sociale locale, c'est-à-dire la conception propre d'un groupe sur ce qui le constitue et ce en quoi il consiste, son rapport au monde, son éthique singulière et sa différence par rapport aux autres groupes sociaux.

Cette approche touche à la notion de « communalité », développée par un groupe d'intellectuels autochtones de l'État du Oaxaca et progressivement diffusée, par le travail de la Pastorale indigène¹⁴, dans d'autres régions mexicaines peuplées de groupes ethniques, comme la Huastèque. Cette notion fait référence à une relation qui englobe aussi bien la terre que les êtres humains impliqués dans cette relation, créant ainsi la collectivité telle qu'elle est conçue localement. La communalité indigène, telle que définie par Floriberto Díaz Gómez, n'est pas un ensemble « arithmétique » d'individus (c'est-à-dire la somme des habitants d'une localité) mais un ensemble « géométrique », c'est-à-dire relationnel, proposant un espace dans lequel la terre est conçue comme un lieu de travail et de rituels tant individuels que collectifs¹⁵. Pour comprendre cette relation, il est ainsi important de comprendre ce que l'on entend localement par les notions de travail et de rituel étroitement liées à l'idée de la collectivité, humaine et non humaine.

Catharine Good-Eshelman a consacré plusieurs articles à la notion nahua de « travail » (dans l'État de Guerrero) qui régit l'organisation sociale et, derrière elle, toute une vision du monde encore en vigueur (entre autres, Good-Eshelman, 2015). Cora Govers (2006) a enquêté sur la « performativité de la communauté » dans une société totonaque de la Sierra Norte de Puebla, montrant les mécanismes mis en œuvre localement pour construire et maintenir l'idée partagée de ce que devrait être une communauté dans un contexte de bouleversements migratoires, politiques, économiques

14. La Pastorale indigène est un courant de l'Église catholique qui œuvre au sein de groupes autochtones en valorisant leur culture, perçue comme une valeur préparant à l'Évangile. L'action de cette pastorale au sein du village de La Esperanza est discutée dans le chapitre VIII.

15. Voir par exemple DÍAZ GÓMEZ, 2001 et 2005 ; MARTÍNEZ LUNA, 2003 ; MALDONADO ALVARADO, 2003.

et religieux. Roger Magazine (2012b) a analysé le système de charges et l'organisation familiale dans une localité « rurale » proche de la ville de Mexico, en tant que système social intégratif. Marie-Noëlle Chamoux (2011) a abordé, dans un milieu nahua de la Sierra Norte de Puebla, des catégories linguistiques dénotant des concepts locaux de ce qu'est une personne et de ce qui la fait interagir avec les autres existants. Nicolas Ellison (2013) a montré que la production commerciale du café auprès des populations totonaques de la Sierra de Puebla est façonnée par la relation rituelle qu'elles entretiennent avec l'environnement naturel et ses multiples entités, relation étroitement liée à la production des notions sociales et locales de communalité. Perig Pitrou (2012a) a examiné le système d'offrandes au sein d'un groupe mixte dans l'État du Oaxaca à travers le concept de coactivité entre humains et non-humains reflété dans l'organisation politique et juridique locale¹⁶. Ce sont là quelques exemples, parmi d'autres, d'analyses qui tentent d'aborder les relations tissées entre l'organisation sociale, politique et rituelle impliquant des humains et d'autres êtres, c'est-à-dire ce que Pitrou (2011) appelle « la notion de vie » telle qu'elle est conceptualisée en termes locaux. Une telle approche permet de s'ouvrir aux structures *emic*, propres aux éthiques singulières qui caractérisent ces collectivités. Les modes d'appropriation et de transmission de ces catégories de communalité semblent construire la collectivité, dans son sens local, dans laquelle convergent humains et non-humains. Malgré (ou en raison de) l'imposition permanente d'autres éthiques, ce sont la mise en pratique de ces catégories, ainsi que les structures explicatives internes de leurs conceptualisations locales, qui sont en jeu lors de changements structurels majeurs, et non le fait qu'elles se modifient ou qu'elles soient ou puissent être le produit hybride d'influences provenant du contact avec des sociétés et des cultures aux éthiques différentes¹⁷.

En résumé, on peut affirmer que toute société devrait être qualifiée de « traditionnelle » si l'on entend par ce terme les pratiques qui fournissent un sens, une échelle de valeurs, qui sont leur expression au sein d'une collectivité spécifique. Les pratiques distinctives de chaque société, souvent appelées « traditions », doivent donc être comprises moins comme un ensemble fixe de croyances et de coutumes collectives transmises par un passé commun, que comme une réinterprétation quotidienne de valeurs déterminées par la génération contemporaine des acteurs sociaux qui les pratiquent. Ce n'est pas la manière d'utiliser le passé ou le passé lui-même (parfois préhispanique) qui institue les pratiques et donc la différence entre société traditionnelle et société moderne, mais une éthique singulière, toujours actualisée, qui organise l'échelle des valeurs et le champ social propres à chaque groupe. C'est dans cette éthique, chaque fois qu'elle est réitérée, qu'il faut enquêter pour comprendre la particularité d'une collectivité ou sa façon de se distinguer des autres. La différenciation analytique entre les sociétés ne se situe donc pas entre « tradition » et « modernité » mais entre les différentes échelles de valeurs et de modes de socialisation avec l'environnement, humain et non humain, et par conséquent, dans leurs manières de façonner les pratiques qui les expriment,

16. Voir également DEHOUVE, 2007.

17. Sur les conceptualisations locales du changement, en particulier du changement religieux, dans une communauté nahua de la Sierra Norte de Puebla, voir LUPO, 2013a.

toujours sujettes à un contexte historique spécifique. Mon analyse précédente d'une population teenek dans la même région de la Huastèque (Ariel de Vidas, 2002a) allait déjà dans ce sens. Cependant, dans cet ouvrage sur une collectivité nahua, nous verrons comment l'éthique singulière de ce groupe, qui repose sur des modes de socialisation très différents de ceux de leurs voisins teeneks, leur permet de développer une position radicalement différente face au monde extracommunautaire.

Approche

Le village de La Esperanza n'a pas de profondeur « ancestrale ». Il s'est formé progressivement au début du ^{xx}e siècle, avec l'arrivée de personnes déplacées pendant la Révolution, originaires de différentes localités de la région¹⁸. Au fil du temps, un important corpus de coutumes particulières s'y est constitué, conférant à la localité d'aujourd'hui toute sa spécificité, sans que celle-ci soit revendiquée localement comme très ancienne. L'analyse de la vie quotidienne à La Esperanza vise donc à dépasser analytiquement les oppositions entre « tradition » et « modernité » et entre « continuité » et « acculturation » pour se concentrer davantage sur l'éthique de la coexistence entre humains et entre ceux-ci et les autres existants. Il s'agit d'entités agissantes, non humaines, reconnues par la communauté à travers des cycles d'échanges rituels. C'est dans cette éthique que se situerait la différence avec les sociétés où la rationalité scientifique adoptée ne relie pas les règles sociales à l'ordre de la nature. Aujourd'hui à La Esperanza, malgré sa modernisation, l'échelle des valeurs, exprimée à travers les pratiques sociopolitiques et rituelles, privilégie certains types de relations qui associent le milieu naturel au monde social et qui sont ancrées dans des significations spécifiques. Comme nous le verrons dans cet ouvrage, les pratiques rituelles liées à la terre sont expliquées dans ce village comme faisant partie d'une relation spécifique – qu'il est impératif de maintenir – avec l'environnement social et naturel, ainsi qu'avec les autres êtres. Cette relation véhicule une vision du monde qui intègre dans le champ social des entités non humaines dont dépendent la santé de chacun, la prospérité des champs et l'alimentation des puits, et donc le bien-être personnel et collectif. Il s'agit là d'un ensemble de pratiques partagées, c'est-à-dire marquées collectivement, situé localement et historiquement, qui exprime une interprétation et des valeurs spécifiques de la vie en société. En d'autres termes, un ensemble éthique, bien que l'expérience de ce groupe soit étroitement liée au monde extracommunautaire régi par d'autres régimes de valeurs.

La distinction entre l'éthique singulière régissant les sociétés modernisées, c'est-à-dire caractérisées par une modernité chronologique, et les sociétés modernes, caractérisées par une modernité à la fois chronologique et idéologique, n'implique pas un cloisonnement entre ces différentes sociétés ou entre les différentes éthiques. Il existe un va-et-vient réciproque entre les différentes échelles de valeurs de chaque type de société, ce qui implique le choix permanent d'adhérer ou non à celle du groupe culturel minoritaire (ou minorisé), par ailleurs souvent stigmatisé. Pour saisir le sens de cette éthique singulière

18. Pour plus de détails, voir le chapitre 1.

dans ce contexte stigmatisant et comprendre en quoi elle se différencie des autres, il semble pertinent d'examiner non seulement le détail des rituels d'offrandes aux êtres de la terre, mais aussi de voir comment leur principe se déploie dans d'autres sphères sociales, constituant cette unité particulière dont parlent les habitants et qui les distingue des « Autres ». Aborder ainsi ce va-et-vient met en lumière la particularité du groupe et permet d'explorer non seulement l'éthique particulière qui organise la vie au village et ses modes de perpétuation, mais aussi ses limites et sa capacité de résilience.

Les huit chapitres de ce livre mettent progressivement en évidence le principe de l'éthique singulière qui régit la vie sociale à La Esperanza. Le premier, « Tant qu'il y a de la Vie, il y a de l'Espoir (La Esperanza) », présente ce que les documents d'archives disent de l'histoire de ce village, ainsi que les systèmes agraires et politiques locaux, dépendants de structures administratives extracommunautaires. Il décrit également la vie économique locale, les effets des migrations sur l'équilibre démographique ainsi que l'organisation civico-politique qui est à la base de la configuration socioreligieuse qui sera décrite dans les chapitres suivants. Le deuxième chapitre, « Le miracle du maïs », reconstitue un événement fondateur de la vie du village, survenu au milieu du ^{xx}e siècle et à partir duquel se sont forgées les pratiques rituelles qui occupent une place centrale dans la vie religieuse et collective locale. L'analyse de cet événement, contextualisé dans un moment historique particulier, permet de comprendre les interrelations étroites entre les représentations symboliques et les conjonctures environnementales, économiques, politiques et sociales. Le troisième chapitre, « Les trois couches », concerne la pratique rituelle, et suit le travail des guérisseurs dans leur relation intime avec la montagne de La Esperanza. C'est à partir des pratiques personnelles de ces fonctionnaires rituels que se modèlent les autres rites réalisés dans le village, en se déployant spatialement et socialement, et en intégrant ainsi différentes sphères sociales, humaines et non humaines. Le quatrième chapitre, « Clore l'engagement pour le ré-activer » explique en détail comment le rituel de la montagne est reproduit en déclinant son principe à travers l'ensemble des rituels individuels et familiaux – propitiatoires et expiatoires – qui garantissent les moyens de subsistance, les promesses prospectives et rétroactives, et les rites de guérison. À ces rituels, on convoque toujours des proches et voisins, qui participent activement à leur exécution, puisqu'il s'agit d'activer simultanément le « travail-force » des humains et des non-humains sollicités. Dans le cinquième chapitre, « Sur la terre comme au ciel », on analysera comment l'arrière-plan commun des rites susmentionnés s'ajoute à la gestion liturgique catholique des moments cruciaux de changement de statut social au cours de la vie, c'est-à-dire les rites de passage de la naissance, du mariage et de la mort. Le sixième chapitre, « Le patron de la fête patronale », analyse comment le même principe qui sous-tend tous les rites individuels et familiaux est encore amplifié, cette fois-ci au niveau collectif, par la fête patronale. Cette fête rejoue tous les rites individuels et familiaux pratiqués tout au long de l'année dans le village, dans une fusion du politique et du religieux qui forge la communauté. Pour conclure la démonstration ethnographique et analytique des rituels, le septième chapitre, « Le plus important, ce sont les fleurs », examine le rôle des fleurs, présentes dans les rituels religieux et civiques, afin d'éclairer comment leur forte charge symbolique forme un « principe fleur » intrinsèquement associé au concept nahua de force et de travail, qui permet finalement l'activation rituelle

et, à travers elle, l'unité communautaire particulière tant valorisée par les villageois. Le huitième chapitre, « La terre nous unit et la coutume nous réunit », analyse le statut des coutumes, dans sa modalité du *el costumbre* née à l'époque coloniale. On y explore également les processus de transition-translation qui les transforment en « traditions » à travers les politiques de reconnaissance institutionnelle et ecclésiastique, mais aussi à travers les changements historiques qui modifient pour les habitants, leur relation intrinsèque avec la terre, fondement initial des pratiques rituelles analysées.

La conclusion, « Les Tepas sont bilingues », résume l'analyse de la nature de l'unité communautaire manifestée par les villageois à travers leur vie civique et culturelle. La propriété commune de la terre et le travail collectif qui y donne accès, ainsi que les relations d'affinité et de compérage (*compadrazgo*), sont assimilés à La Esperanza à la conception locale de la terre et de ses entités pour créer dans leur ensemble un axe de vie partagé – ou « un centre » selon les termes de Martin Buber (2018) – dans l'espace propre à la communauté. Ces composantes, activées dans la vie quotidienne des locaux, dessinent finalement leur cadre identitaire par rapport au monde extracommunautaire dans lequel ils sont immergés.

La simultanéité des significations et des pratiques provenant d'horizons religieux différents – propre au système ontologique de type analogique – permet donc d'estomper la dichotomie « tradition-modernité », et d'induire que les rituels, loin d'être des pratiques conservationnistes, sont plutôt des éléments vitaux dans les processus qui font et refont les faits sociaux et les identifications collectives au sein d'un environnement social et politique pluriel et changeant.

.....

Cette simultanéité assumée de sens qui forge l'éthique singulière à La Esperanza a été commentée par un ancien lors d'un des rituels observés, au cours duquel on sollicitait la pluie en invoquant des saints catholiques tout en déposant des offrandes à la terre : « Tout vient de la terre, l'eau tombe du ciel, mais c'est la terre qui lui donne toute sa saveur. » Il convient donc de comprendre comment les habitants de La Esperanza cherchent à combiner leur relation avec la terre et le ciel.

