

Acte de conférence

La décolonisation des savoirs : est-il possible de penser l'anthropologie en dehors du rapport colonial ?

Pierre Beaucage

Professeur émérite

Département d'anthropologie

Université de Montréal

Résumé

Il y a plusieurs années déjà que les peuples autochtones et de nombreux chercheurs rejettent une conception coloniale de l'anthropologie qui faisait du spécialiste non autochtone la seule voix autorisée à interpréter la parole de ses interlocuteurs autochtones, réduits au statut d'« informateurs », et les expropriaient leurs savoirs. Dans nos recherches de longue durée avec les Maseual-Nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, au Mexique, nous avons essayé depuis 1984 de pratiquer une autre anthropologie, fondée sur un *dialogue des savoirs* (Pérez Ruíz et Argueta Vilamar 2019). Il en est résulté un changement profond dans les rapports de pouvoir entre l'anthropologue et les co-chercheurs et co-chercheuses autochtones du Taller de Tradición Oral Totamachilis. Tant l'enquête de terrain que l'interprétation des données et l'écriture de ce produit type de l'ethnographie, la monographie anthropologique, s'en sont trouvées transformées. Notre recherche, dont les thèmes ont été déterminés en dialogue avec le Taller, a couvert, en près de quarante ans, la tradition historique, la flore et la faune, la toponymie, la médecine traditionnelle et le chamanisme. Quant aux publications, la priorité a été donnée à des textes bilingues (en *maseualtajtol* et en espagnol), distribués à faible coût dans la région.

Mots-clefs : Mexique ; Maseual-nahuas ; ethnographie ; dialogue des savoirs.

Summary

For several years now, Indigenous peoples and many researchers have been rejecting a colonial conception of anthropology that made the non-indigenous specialist the only voice authorised to interpret the words of his indigenous interlocutors, who were reduced to the status of 'informants', and expropriated their knowledge from them. In our long-term research with the Maseual-Nahuas of the Sierra Nororiental de Puebla, Mexico, we have been trying since 1984 to practise a different kind of anthropology, based on a dialogue of knowledge (Pérez Ruíz and Argueta Vilamar 2019). The result has been a profound change in the power relations between the anthropologist and the indigenous co-researchers of the Taller de Tradición Oral Totamachilis. Both the fieldwork and the interpretation of the data and the writing of that typical product of ethnography, the anthropological monograph, have been transformed as a result. Our research, the themes of which were determined in dialogue with the Taller, has covered historical tradition, flora and fauna, toponymy, traditional medicine and shamanism over almost forty years. As for publications, priority has been given to bilingual texts (in Maseualtajtol and Spanish), distributed at low cost in the region.

Keywords: Mexico ; Maseual-nahuas ; ethnography; dialogue of knowledge.

Présentation

Communication présentée le 3 mai 2022 au Musée McCord dans le cadre de l'atelier « Questionner les savoirs académiques : regards croisés et multidisciplinaires sur la valorisation des perspectives autochtones », animé par Mathieu Boivin, au 20^e colloque annuel du Centre Interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA). L'édition 2022 de ce colloque, c'est-à-dire *Entre décolonisation et autochtonisation : comment penser un monde plus juste ?*, a été organisée par le CIÉRA et le Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones contemporaines (GRIAAC), et ce, en collaboration avec le Cercle des Premières Nations de l'UQAM, le Musée McCord et avec l'appui du Jardin des Premières Nations du Jardin botanique | Espace pour la vie.

Introduction

Le discours anthropologique s'est élaboré historiquement sur la base d'une double inégalité. Entre pays, d'abord, puisqu'il a été construit par des membres des sociétés métropolitaines colonisatrices ; interethnique, surtout, puisque que le spécialiste non autochtone se considérait — et était considéré socialement — comme le seul autorisé à interpréter la parole de ses interlocuteurs autochtones, réduits au statut d'« informateurs ». Il y a plusieurs années déjà que les chercheurs du « Sud global », ainsi que les peuples autochtones, ont rejeté cette dimension culturelle du colonialisme qui, complétant la dimension politique, les expropriait de leur parole et de leur culture. Dans les recherches de longue durée que j'ai entreprises depuis 1984 à San Miguel Tzinacapan, dans la Sierra Nororiental de Puebla, au Mexique, conjointement avec le Taller de Tradición Oral Totamachilis et le Grupo Youalxochit, nous avons essayé de pratiquer une autre anthropologie, fondée sur un *dialogue des savoirs*. Nous exposerons ici comment ce processus a impliqué une remise en question des rapports de pouvoir entre l'anthropologue et les Autochtones, dont plusieurs sont devenus co-chercheurs et co-chercheuses, ainsi que co-auteurs et co-autrices¹. Cela a entraîné des transformations dans le processus même de la recherche et dans l'écriture de son résultat le plus typique : la monographie anthropologique. Commencée en 1984, notre recherche a couvert des thèmes aussi divers que les savoirs autochtones sur la faune et la flore, la médecine traditionnelle et le chamanisme, la toponymie, l'histoire orale et, de façon plus générale, l'identité et la culture autochtones. Le travail de terrain comme tel s'est surtout déroulé de 1984 à 1991. Les résultats ont d'abord été transmis dans des présentations et des publications, entre autres sous la forme de textes bilingues (en espagnol et dans la langue maseual-nahua²), distribués à des prix modiques dans la région (Beaucage et Taller de Tradición Oral del CEPEC 1988, 2014, 2016). À partir de 2014, ces recherches nous ont amenés à collaborer avec d'autres organisations autochtones, le Consejo Maseual Altepe Tajpianij, basé à Cuetzalan, en basse montagne, et la Unión de Ejidos y Comunidades Atcolhua, d'Ixtacamaxtitlán, en haute montagne, pour les appuyer

¹ Pour tenir compte de la dualité des genres nous utiliserons dans ce texte les formes masculines et féminines de substantif. Pour les terminaisons des adjectifs et participes, nous intercalerons des points. Par exemple : mexicain.e.s.

² Le peuple autochtone auquel nous nous intéressons ici a été connu sous divers noms. Sa langue, proche de celle que parlaient les Aztèques du Mexique central, l'a d'abord fait désigner comme *Nahuatl*, puis *Nahuat*, en raison des différences dialectales. Les organisations autochtones de basse montagne (où se situe San Miguel) préfèrent aujourd'hui l'ethnonyme *Maseual* (plur. *Maseualmej*), et appellent leur langue *maseualtajtol*. Ils ne rejettent pas cependant l'appellation *nahua*, qui les unit à la grande famille nahuatophone. Dans la haute montagne voisine, le terme espagnol *mexicanero* (« qui parle nahuatl ») est encore très répandu. Nous utiliserons le doublet *Maseual-Nahuas* pour désigner les autochtones de San Miguel et de la région de basse montagne. Nous avons adopté l'orthographe utilisée par le Taller (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994, 2009 ; Toumi 1984 ; Cortez Ocotlán 2017).

dans la défense de leurs territoires contre des entreprises minières, l'une mexicaine et l'autre canadienne.

Anibal Quijano et le collectif Modernité/Colonialité ont développé un appareil conceptuel innovateur pour rendre compte de ce qu'ils ont appelé « la colonialité du pouvoir et du savoir », c'est-à-dire une domination globale des sociétés périphériques ou « du Sud » par ce qu'ils appellent l'*eurocentrisme*. Je me rapporterai ici à une colonialité de deuxième niveau, qui se superpose à la précédente et qu'on a appelée au Mexique le « colonialisme interne », soit les rapports d'inégalité entre les peuples autochtones et les sociétés issues du colonialisme, dans les Amériques et ailleurs. Cette hiérarchie se fonde directement sur le racisme, qu'Anibal Quijano a défini comme une « codification des rapports entre conquérants et conquis, qui place ces derniers dans une situation d'infériorité [permanente] par rapport aux premiers » (Quijano 2000).

Les peuples autochtones du Mexique et d'ailleurs n'ont pas accepté passivement cette domination. Pendant certaines périodes, les Maseual-Nahuas et les Totonagues de la Sierra Norte de Puebla se sont soulevés en armes contre les autorités coloniales et républicaines et les classes dominantes locales (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994 : 101-112 ; Thomson y LaFrance 1999 ; Burguete Cal y Mayor 2011). À d'autres périodes, comme depuis les années 1970, ils ont combiné la lutte juridique, les pressions politiques et l'action directe pour changer le modèle dominant. Parmi les organisations autochtones avec lesquelles je collabore depuis bientôt quarante ans, l'une, le Taller de Tradición Oral del CEPEC³, s'est concentrée sur la collecte et la diffusion de la tradition et des savoirs autochtones dans une communauté maseual-nahua, San Miguel Tzinacapan. Ces années de collaboration ont modifié en profondeur la perspective et la pratique de l'anthropologue qui écrit ces lignes et qui est passé de l'anthropologie critique des années 1970 à la décolonialité du savoir. Parallèlement, des années d'interaction avec des chercheurs et intervenants de l'extérieur ont changé les conceptions de plusieurs jeunes autochtones des deux sexes qui sont devenus des « intellectuel.le.s organiques » de leurs communautés.

Une remise en cause des rapports entre chercheurs et Autochtones au Mexique : le contexte

Entre 1969 et 1971, avec un groupe d'assistant.e.s de recherches québécois.e.s et mexicain.e.s, j'avais effectué une étude comparative d'anthropologie sociale dans sept villages nahuas et totonagues de la Sierra Norte de Puebla. Rompant avec le culturalisme passéiste d'une certaine tradition ethnologique, nous avons démontré dans nos publications comment les paysans de la Sierra, petits planteurs de café et ouvriers agricoles, étaient le dernier maillon d'une chaîne d'extraction de la valeur qui remontait jusqu'aux grands monopoles commerciaux et financiers internationaux, en passant par des intermédiaires mexicains (Arizpe Schlosser 1973, Beaucage 1973a et 1973b, Paré 1975, Durand 1975). Mais il n'y avait dans la région, à l'époque, aucun acteur social, aucune organisation autochtone à qui aient pu servir ces analyses. Nos publications finirent rangées sur les étagères de bibliothèques, à côté des monographies que nous avions tellement critiquées ! Du point de vue qui nous intéresse ici, il faut reconnaître que l'anthropologie radicale des années 1970 reposait sur la même hiérarchie entre chercheurs universitaires et informateurs autochtones que le culturalisme d'antan.

Un bref séjour dans la Sierra, en 1979, me montra que la situation avait changé considérablement. De nouveaux amis m'invitèrent à assister à une réunion de l'Union des petits producteurs de la Sierra (UPPS), récemment fondée dans la zone maseual-nahua. Les autochtones, naguère si réservés et qui répondaient sans enthousiasme à nos questions, parlaient beaucoup

³ En 2018, le Taller a changé son nom, remplaçant « del CEPEC », qui se rapportait à une organisation sans but lucratif désormais inexistante, par *Totamachilis* (« nos savoirs »).

maintenant, ils parlaient fort et en leur nom propre. J'ai été immédiatement fasciné par ce mouvement qui avait surgi sans que nous ayons pu le prévoir. Pour le comprendre, j'estimai qu'il me fallait retourner sur le terrain pour un séjour prolongé et apprendre le *maseualtajtol*.

J'étais attiré par la communauté de San Miguel Tzinacapan. C'était un des trois villages qui, en 1977, avait formé le noyau de l'UPPS, devenue en 1980 la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske, que tout le monde appelle : la Tosepan. En 1975, un groupe de chrétien.ne.s progressistes, PRADE, proches de la théologie de la libération, s'était installé dans le village, sous la direction d'une anthropologue, María Eugenia Sánchez. Leur objectif était de promouvoir un « auto-, ethno- et éco-développement » (Sánchez Díaz de Ribera y Almeida Acosta 2005 : 307-362). Parmi les nombreux projets qu'ils et elles mirent en marche (centre préscolaire, école « téléseconde », associations d'artisans, de caféiculteurs, d'apiculteurs), il y avait le Centre d'études et de promotion éducative pour la campagne (CEPEC) qui comprenait une école « téléseconde », une petite ferme écologique et le Taller de Tradición Oral (« Atelier de tradition orale »). Formé à l'initiative d'un instituteur, Alfonso Reynoso Rábago, le Taller avait pour objectif spécifique de recueillir, d'analyser et de diffuser la tradition orale maseual-nahua. En 1984, le Taller avait constitué un corpus d'environ trois cents contes et récits dont il avait commencé la diffusion sous forme de fascicules bilingues (en *maseualtajtol* et en espagnol), plus tard rassemblés en un volume (Taller de Tradición Oral del CEPEC 2009).

Les membres du Taller m'invitèrent à aller les aider à compléter une recherche sur l'histoire locale. J'acceptai l'invitation et m'installai dans la communauté. Il s'agissait d'établir un plan d'enquête plus systématique, puis de compléter les entrevues. Je les accompagnai sur les sentiers. Cette recherche me permit de vivre ma première expérience dans le domaine de la décolonisation du savoir. Pour débiter une entrevue avec un aîné, Don Pedro de los Santos, nous lui avons demandé :

Don Pedro, parlez-nous des choses qui sont arrivées autrefois.

« C'est très simple », répondit-il. « Les étrangers (*koyomej*) ont essayé de nous envahir par trois fois, D'abord les Espagnols ; après onze ans, onze mois et onze jours, nous les avons vaincus. Puis ce furent les Français (*analtekos*) ; nous les avons renvoyés de l'autre côté de la mer, d'où ils venaient. Enfin, sont arrivés les *villistas* ;⁴ nous les avons exterminés jusqu'au dernier. » Il conclut en me regardant bien dans les yeux ; « Et s'il en arrive d'autres, ce sera encore pire pour eux, car les jeunes sont bien préparés et ils ont de bonnes armes ». (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994 : 87-88)

J'ai compris alors ce que savaient déjà les jeunes chercheurs et chercheuses du Taller : leur autohistoire, contrairement à l'histoire officielle, n'est pas celle d'une déroutée des peuples autochtones, mais d'une suite de victoires, avec des reculs temporaires. Et comme le passé est une bonne indication de l'avenir, ils et elles considéraient que leurs luttes actuelles avaient de bonnes chances de se terminer aussi par des victoires. J'ai commencé alors à comprendre pourquoi, quand ils et elles ont estimé la conjoncture favorable, ils et elles se sont mobilisés en masse dans le mouvement des coopératives, dans les années 1970 (tout comme ils et elles le feront dans la lutte pour le territoire, dans les années 2010). Les récits des aîné.e.s formaient un discours différent du discours dominant et ils étaient porteurs de savoirs propres et inédits.

⁴ En basse montagne, ces bandits de grand chemin se prétendaient partisans de Francisco Villa et se livraient au pillage. Dans l'ouvrage consacré à la tradition historique nahua, les exactions des *villistas* et la lutte qui mena à leur défaite font l'objet d'un récit détaillé (Taller de Tradición Oral del CEPEC 1994 : 402-483)

La recherche sur la tradition historique étant terminée, je leur proposai une collaboration à plus long terme. L'accueil fut mitigé. Le Taller se remettait tout juste d'une expérience négative avec un autre anthropologue étranger (Beaucage 1992). Comme l'exprima l'un d'entre eux, Isauro Chávez Tomás : « Pierre, nous ne voulons plus être des “informateurs d'anthropologues”. Nous voulons écrire les livres nous-mêmes. » J'ai répondu : « C'est ce que nous allons faire. » Comme ils et elles voulaient que les choses soient claires dès le départ, on rédigea une entente écrite, qui stipulait les droits et devoirs de chaque partie. Les thèmes de la recherche et la méthodologie seraient définis en commun. Je demanderais des fonds au CRSH et la part du financement correspondant aux salaires des co-chercheurs et co-chercheuses serait administrée collectivement par le Taller. Tout cela correspondait au modèle de « recherche participative » adopté par le Taller depuis sa fondation. Les données recueillies demeureraient la propriété du Taller ; j'en emporterais une copie avec moi à Montréal pour fins d'analyse. Je proposai d'ajouter un autre objectif à ceux du Taller : publier des textes dans des revues anthropologiques, au Mexique et au Canada, condition indispensable pour qu'on renouvelle la subvention de recherche ; ce fut accepté. Tous les textes publiés provenant des données recueillies dans le cadre de nos recherches seraient discutés collectivement et publiés en co-autorat. Cette forme de *dialogue des savoirs* constituait pour moi une aventure absolument nouvelle.

Décoloniser la recherche sur les savoirs autochtones avec le Taller de Tradición Oral : par-delà l'« ethnobotanique » et l'« ethnozoologie »

Comme nous étions en quête d'un nouveau thème de recherche, un membre du Taller suggéra que ce soient les plantes médicinales : « Aujourd'hui, les gens achètent dans les pharmacies des remèdes qui coûtent cher et souvent ne servent à rien, tandis que nos grands-mères nous soignaient avec des herbes qu'on trouve sur le bord du chemin. » On décida d'élargir la recherche à l'ensemble de la flore, sauvage et cultivée. Au cours des mois suivants, ils et elles menèrent des entrevues auprès des aîné.e.s, rassemblant de l'information sur 650 « genres » de plantes, regroupées en une quinzaine de « familles »⁵. Ce regroupement s'effectuait selon la morphologie ou, comme ils l'exprimaient en *maseualtajtol* : *keniuj moskaltiaj* « d'après la manière dont elles poussent ». Il apparut à l'analyse que l'élément le plus remarquable d'un groupe de végétaux donnait son nom à la famille à laquelle ils appartenaient. Ainsi, une tige dure et forte, un tronc (*kuouit*), définissait la « famille » *kuouit*, « les arbres » ; une tige flexible et verte « comme une feuille » (*xiuit*), celle des « herbes » (*xiuit*) ; une tige ligneuse et flexible, celle des « lianes » (*kuamekat*), etc.). Contrairement au système linnéen, les quinze « familles » identifiées ne sont pas exclusives et une même plante peut appartenir à plus d'une d'entre elles (Beaucage et Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2009 : 206). Le bananier, par exemple, est « arbre » par sa grande taille, « herbe » parce que sa tige est tendre et même « fleur » par son efflorescence remarquable. On retrouve donc dans la botanique maseual-nahua une mise en ordre du monde, cette « science du concret » dont Lévi-Strauss a souligné l'universalité et révélé les caractéristiques générales (1962 : 3-47).

Par ailleurs, en réponse à la question *¿toni kualtia?* (« à quoi ça sert ? »), on retrouvait une classification pratique, parallèle à la précédente : les usages médicaux des herbes, écorces, racines..., avoisinaient leurs destinations alimentaires, ou pour la fabrication, accompagnées par la description précise des techniques de transformation. Ici aussi, les catégories se chevauchaient, car le tronc, les feuilles et le fruit d'une même plante peuvent avoir des usages fort différents (Beaucage

⁵ Le *maseualtajtol* ne possède pas de termes spécifiques pour désigner les divers niveaux de la taxonomie autochtone, seulement le mot *taman* « classe, sorte ». C'est pourquoi nous avons opté pour utiliser les termes de la botanique linnéenne — que les membres du Taller ont trouvé très éclairants — en leur ajoutant des guillemets.

et Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2009 : 171). Le sens pratique, cher à Bourdieu (1980), organisait cette seconde mise en ordre, fondée sur des siècles d'expérience en agriculture ainsi que dans la cueillette et la transformation des végétaux.

Les Maseualmej-Nahuas conçoivent que la personne possède trois composantes étroitement liées ; le corps (*tonacayo*, « l'ensemble de nos chairs ») — dont le centre animique est le cœur-esprit (*yolot*), et aussi l'ombre (*ekauil*) et un double-animal (*tonal*) qui naît le même jour. La santé du corps résulte de l'équilibre entre le « froid » (*seseke*) et le « chaud » (*totonik*). Un excès de « chaud » peut occasionner de la fièvre ou des douleurs aiguës ; un excès de « froid », la diarrhée ou les troubles respiratoires. Pour évaluer les qualités alimentaires ou thérapeutiques des végétaux, nos interlocuteurs se rapportaient à leurs propriétés dans un axe « chaud-froid ». Le maïs, base de l'alimentation, est la plante « tempérée » par excellence. Quant aux fruits, ils sont « froids » tandis que les haricots noirs sont « chauds » ; ces deux types d'aliments doivent donc être consommés avec modération. La médecine autochtone est, quant à elle, allopathique. Les plantes « fraîches » guérissent les maladies « chaudes » ; c'est pourquoi on donnera à un enfant fiévreux des bains de feuilles de *chakay* (*Bursera simarruba* [L] Sarg.), plante « fraîche ». À l'inverse, les plantes « chaudes » guérissent les maladies « froides » : mâcher des feuilles d'*okma* (*Vernonia patens* HBK), est réputé arrêter la diarrhée.

Comme la médecine traditionnelle est largement un savoir féminin, un groupe de chercheuses autochtones se forma pour approfondir l'enquête. Les données qu'elles recueillirent révélèrent l'importance des maladies dont les causes sont surnaturelles : l'« effroi » (*nemoujtil*), l'« envie » (*nexikol*), le « mauvais œil » (*ixeleuilis*), la « sorcellerie » (*naualot*) peuvent provoquer la perte du « cœur-esprit » (*yolot*), de l'« ombre » (*ekauil*) ou du « double animal » (*tonal*). Quand une maladie résiste à la médecine des plantes, c'est qu'elle a une cause surnaturelle ; il faut alors faire appel à un ou une chamane capable de retrouver et ramener le centre animique égaré ou enlevé, qu'il s'agisse du cœur-esprit, de l'ombre ou du double-animal (Beaucage et Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2009 : 321-370).

En même temps que j'apprenais la manière autochtone d'ordonner l'univers, avec son articulation des dimensions naturelles et surnaturelles, les co-chercheurs et co-chercheuses maseual-nahuas s'initiaient au système linnéen. Par exemple, la distinction entre « famille », « genre » et « espèce » leur apparut fort intéressante pour distinguer les niveaux d'une taxonomie, car leur langue dispose d'un seul terme, *taman*, qu'on pourrait traduire par « sorte » ou « classe ». Or, les recherches de botanistes mexicains avaient permis d'identifier beaucoup de plantes de la région (Martínez Alfaro, Evangelista Oliva, Mendoza Cruz, Morales García, Toledo Olazcoaga et Wong León 1995). Ces noms scientifiques furent la clef pour confirmer les propriétés de plusieurs de ces plantes dans les ouvrages spécialisés, au grand plaisir des membres du Taller ! L'expression *dialogue de savoirs* m'apparaît appropriée pour décrire le processus d'échange qui s'amorça entre nous avec l'enquête botanique et s'est poursuivie depuis⁶. Notre première publication commune fut un livre bilingue, *maseualtajtol*-espagnol, qui portait sur les plantes médicinales (Beaucage et Taller de Tradición Oral del CEPEC 1988).

Du « bestiaire magique » au chamanisme : la médecine spirituelle

La recherche sur la faune, qui suivit, ouvrit une toute nouvelle dimension. Au début, elle semblait seulement être le pendant normal de la première recherche. En effet, nous apprenons à l'école que la botanique et la zoologie sont deux grandes divisions de la biologie, « science de la

⁶ Notre expérience a été analysée par les auteurs d'un ouvrage de synthèse sur le dialogue des savoirs en Amérique latine (Pérez Ruíz et Argueta Vilamar 2019 : 189-194).

vie ». Pouvait-il y avoir une autre manière de concevoir l'univers des vivants ? La classification des quelque 350 animaux décrits par nos interlocuteurs posa problème. À l'exception de quelques sous-ensembles aux caractéristiques morphologiques bien particulières, comme les oiseaux (*chiktejmej*), les poissons (*amichimej*) et les serpents (*kouamej*), on nous identifiait tous les animaux comme des animaux (*okuilimej*), sans plus. Une aînée se moqua même (gentiment) de notre insistance à lui faire classer plus précisément un insecte en s'exclamant : « Si ce n'est pas un chrétien, c'est un animal ! » (*Komo amo se cristiano, ta pos okuilin ! — cristiano* désignant l'être humain en général). Cette indéfinition relative de la catégorie « animal » ne semblait préoccuper personne sauf moi.

Ce sont des erreurs de grammaire commises dans mon *maseualtajtol* de débutant qui m'ont mis sur la piste. D'abord, j'appris que les végétaux, tout comme les êtres inanimés, ne prennent pas le pluriel, contrairement aux animaux et aux humains. On dit : *onkak miak xochit* « il y a beaucoup de « fleur » et *onkak miak tet* « il y a beaucoup de « pierre » (au singulier) mais *onkakej miak chiktejmej* il y a beaucoup d'oiseaux (au pluriel). Je découvris que les humains et les animaux « naissent, grandissent et meurent » (*volij, moskaltiaj, mikij*), tandis que les plantes « surgissent, poussent et sèchent » (*ixua, ueyia, uaki*).

La proximité entre les animaux et les humains, reconnue par la grammaire, s'affirme encore plus nettement dans les contes et récits recueillis par le Taller. Dans ces derniers, comme dans notre enquête, on voit le monde animal s'organiser essentiellement, non pas en fonction de la morphologie, mais selon un *ordre de la prédation*, dont les humains occupent le centre. Il y a des animaux qui mordent et même mangent les humains (le serpent, le jaguar, le coyote) et d'autres que les humains chassent, pêchent et dont ils se nourrissent (le poisson et le gibier — *kuoujtajokuilimej*). Le même ordre de la prédation se retrouve sur le plan surnaturel. Il y a des animaux « mauvais » (*nexikolokuilimej*). La belette et l'engoulevent sont de mauvais augure, ils annoncent des malheurs (*tetetsauiaj*) ; d'autres les provoquent (*tetaueliaj*), comme la mouffette. Les serpents peuvent hypnotiser (*texoxaj*). À l'inverse, les humains affectent (*kintaueliaj*) aussi le gibier, qui ne se laissera pas capturer par un chasseur infidèle ou dont la femme a un amant. Enfin, les mêmes animaux de la forêt constituent les « doubles-animaux » (*tonalmej*) des humains ; pour chaque enfant qui naît, naît en même temps un animal sauvage dont le destin sera étroitement lié au sien.

Les gens ordinaires n'ont qu'un double-animal qui vit dans un monde autre, qui n'est pas le monde sensible de la surface de la Terre (*taltikpak*). Les chamanes (*tapajtiani*) ont plusieurs doubles-animaux et peuvent les envoyer à volonté — lors de rêves divinatoires — dans les mondes autres pour récupérer et guérir les *tonalmej* capturés ou blessés par des sorciers. Un vaste réseau d'influences réciproques, qui chevauchent les frontières entre nature et surnature, unit donc les animaux, surtout les animaux sauvages, aux êtres humains.

Un terroir enchanté

Nous avons retrouvé ce même chevauchement entre la nature et la surnature lors de l'étape suivante de notre recherche, qui porta sur les connaissances et les désignations du lieu. Dès mes premières randonnées dans San Miguel et les environs, j'avais été fasciné par la quantité et la diversité des toponymes qui marquent chaque point du terroir maseual-nahua. Leur étymologie révèle généralement trois composantes. Un radical, qui se répète, indique s'il s'agit d'une montagne, d'un cours d'eau, d'un ravin. Un déterminant, qui ne se répète pas dans les limites de la communauté, et qui renvoie à une espèce végétale ou à une caractéristique unique de la terre ou de l'eau. Il y a enfin un suffixe locatif : — *co* « sur », — *titan* « derrière », — *teno* « au bord de ». Par exemple : *Xal-at-teno* : « sur la rive du ruisseau au sable ». Tout semblait très cartésien, à ce

premier niveau. Mais les entrevues effectuées par les co-chercheurs et co-chercheuses autochtones allaient plus loin : « Pourquoi appelle-t-on ce point de la rivière *Ixpepetaniat* (“l’eau brillante”) ? » « Parce que... parce que les foudres (*kiaujteyojmej*, “les semences de pluie”) vivent en dessous, dans une fosse profonde, et sortent juste avant les orages ». Derrière le système rigoureux et complexe de désignation des lieux se cache donc un terroir enchanté, que les humains partagent avec des êtres surnaturels. Ces derniers sont parfois bienfaisants, comme les *talokej taskaltianij*, lutins qui aident les récoltes à pousser, mais souvent néfastes, comme les vents mauvais (*ejekamej*), les créatures nocturnes qui envoutent, aux carrefours, ou les ogres (*tepeuanij*) qui sortent des grottes la nuit en quête de proies humaines à dévorer.

Nous avons publié le résultat de nos recherches, comme prévu au départ, dans des livres bilingues destinés à la diffusion régionale, dans des articles anthropologiques au Mexique et au Québec, et finalement dans un livre-synthèse, dont les différentes ébauches furent discutées, corrigées et enrichies par d’innombrables discussions avec les membres du Taller. Il a d’abord été publié en français, chez Lux Éditeur (2009), puis en espagnol chez Plaza et Valdés, à Mexico (2012), grâce à la contribution financière du Réseau DIALOG⁷ et de l’Union des coopératives Tosepan. Sa rédaction s’étala donc sur plus de 25 ans ! Le lancement en espagnol donna lieu à une vraie fête au village, au cours de laquelle chaque auteur et autrice reçut dix exemplaires, tandis que la Tosepan distribuait gratuitement à ses membres les 140 exemplaires qui lui revenaient. Avec des co-chercheurs et des co-chercheuses, nous avons participé à des colloques et congrès, à Puebla, Xalapa et Mexico. De part et d’autre, on peut considérer que l’engagement initial a été rempli.

Épilogue

Après la rédaction du livre, les membres du Taller ont dû prendre des décisions importantes. Les années de leur jeunesse insouciance étaient passées, ils avaient des familles à nourrir, et les revenus obtenus grâce aux subventions de recherche — toujours aléatoires — ne suffisaient plus. Par ailleurs, le gouvernement mexicain avait pris un virage néo-libéral et n’avait plus dans ses priorités le soutien — même limité — aux cultures autochtones qu’il accordait à la période antérieure. Contrairement à beaucoup d’autres jeunes de leur génération, les membres du Taller choisirent presque tous de demeurer dans leur communauté. Ils continuèrent à s’impliquer, par leur travail et en marge de celui-ci, dans la défense des droits et de la culture autochtones. Deux d’entre eux travaillent à la station de radio régionale qui est diffusée en espagnol, en *maseualtajtol* et en totonaque : Isauro comme directeur et Arturo comme journaliste. Deux autres (qui sont devenus mes *compadres*) enseignent le nahuatl écrit et parlé, Eleuterio à la branche régionale de l’Institut national d’éducation des adultes (INEA), Pedro dans une école secondaire alternative, Tetsijtsilin. Une des deux femmes du groupe, Yolanda, après avoir fondé un préscolaire bilingue à San Miguel, y a fait carrière comme enseignante ; l’autre, Concepción, a œuvré pendant plusieurs années dans le centre pour femmes victimes de violence qui a ouvert ses portes en 2004 à Cuetzalan (le deuxième dans tout l’état de Puebla !). Luis a été élu juge d’une cour autochtone de médiation (*Juzgado indígena*) établie en 2002 à Cuetzalan par suite de pressions de la coopérative des artisanes ; et Blas a travaillé pendant des années à la coopérative régionale. Alfonso, l’instituteur qui a eu l’initiative de former le Taller en 1979, est venu faire sa maîtrise, puis son doctorat en anthropologie à l’Université de Montréal. Toujours en lien avec le Taller, il enseigne actuellement à l’Université de Guadalajara où il a publié un ouvrage de synthèse sur les récits cosmologiques maseual-nahuas (Reynoso Rábago 2006). Pour ma part, je poursuis l’analyse des centaines d’entrevues que le groupe de femmes Youalxochit a réalisées auprès de guérisseuses et de sages-femmes qui sont la base d’un livre sur la médecine traditionnelle et le chamanisme.

⁷ Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones.

Qu'avons-nous retiré de ces années de collaboration ? En ce qui me concerne, j'ai appris qu'on peut faire de l'anthropologie autrement, si on accepte de « modifier la position asymétrique des acteurs impliqués dans le *dialogue des savoirs*, [...] reconnaître que chaque système de connaissance possède une épistémologie et une logique qui lui sont propres, ses langages à lui, ses modes de création, de systématisation, de transmission et d'évaluation. » (Pérez Ruíz et Argueta Vilamar 2019 : 278). Le savoir autochtone doit être reconnu comme une véritable mise en ordre du monde, similaire à celle que proposent les sciences de la nature occidentales. Tant la définition des objectifs que l'élaboration des instruments de recherche, la collecte et l'analyse des données doivent alors résulter de la volonté commune des parties.

Qu'en pensent les partenaires autochtones ? Se rapportant à ces années d'interaction, Isauro m'écrivait un jour : *Mouan tepitsin timomachtikej* (« Avec toi, on a appris quelque chose »). J'en ai été flatté, car je sais que les Maseual-Nahuas aiment pratiquer la litote. Les membres du Taller ont manifesté un vif intérêt à participer à une ethnographie rigoureuse de leur culture. La plupart d'entre eux, cependant, ne se sont pas orientés par la suite, comme nous l'avons vu, vers la production anthropologique. Ceux qui réfléchissent sur leur culture préfèrent la forme du poème ou du conte à celle de la monographie, dont la publication est astreinte à des règles qu'ils trouvent lourdes, voire inutiles. (J'ai pu le constater à l'occasion de la publication d'un numéro spécial de la Revue *Anales de Antropología* ; voir Beaucage, dir. 2018).

Par ailleurs, notre recherche participative a eu des impacts bien au-delà de nos destinées individuelles. En septembre 2014, à peine descendu de l'autobus, à Cuetzalan, je fus interpellé par des membres de l'Union des Coopératives Tosepan. « Pierre, c'est urgent ! Une compagnie minière, la Minera Autlán, a obtenu une concession sur notre territoire, pour exploiter une mine d'or à ciel ouvert qui contaminerait nos sources d'eau potable. Avec d'autres communautés, nous venons de former pour nous défendre le Consejo Maseual Altepe Tajpianij⁸. L'avocat dit que notre seule chance d'empêcher l'implantation de la mine, c'est de prouver que nous sommes des autochtones qui occupons ces terres depuis des temps immémoriaux, comme le veut la loi⁹. Nous, nous le savons, mais toi et le Taller, pouvez-vous le démontrer à un juge ? » « Je crois que oui », ai-je répondu. « Alors il nous faut un texte au plus tôt... Pas plus de vingt pages, le juge n'en lira pas plus. » ajoutèrent-ils en riant, en montrant notre livre sur le coin de la table. Les membres du Taller que je consultai me confièrent la tâche de faire cette synthèse et trois semaines plus tard, je remettais au porte-parole du Consejo Maseual Altepe Tajpianij un texte assermenté qui résumait nos recherches sur la tradition orale et dans les archives, complétées par la connaissance du milieu naturel et la toponymie, y compris les lieux sacrés. Ces données prouvaient une occupation continue du territoire par les Maseual-Nahuas depuis l'arrivée des Espagnols (tout ça en 18 pages ; je n'ai jamais été aussi concis !). Quelques mois après, l'audience a eu lieu. Le plaidoyer, fondé sur ce dossier, convainquit la juge, qui accorda une injonction provisoire au Conseil. La partie adverse ne s'étant jamais présentée, l'injonction déboucha deux ans plus tard sur l'annulation pure et simple de ses permis d'exploration.

Au même moment, dans la haute montagne voisine, une autre entreprise minière, Almaden Minerals, canadienne celle-là, obtenait le permis d'exploitation d'un vaste gisement d'or et d'argent sur les terres de la municipalité d'Ixtacamaxtitlán. En 2015, l'Unión de ejidos y comunidades Atcolhua, qui regroupe des communautés autochtones qui allaient être directement touchées, déposa une demande d'injonction. L'entreprise riposta en alléguant qu'il n'y avait pas

⁸ Le conseil maseual-nahua des gardiens du territoire.

⁹ Le Mexique a signé, en 1989, la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail qui exige la « consultation préalable, libre et informée » des peuples autochtones lorsqu'un « projet de développement » va affecter leur territoire.

d'autochtones sur ce territoire, et donc personne à consulter. En septembre 2018, à la demande de l'Unión, qui connaissait notre travail à Cuetzalan, et avec la collaboration du CESDER, un collègue autochtone voisin, je donnai à 24 finissants une formation accélérée sur la recherche ethnographique. Ils réalisèrent le travail de terrain, sur le thème : *Identité et culture nahua à Ixtacamaxtitlán*. Notre rapport, qui concluait à l'existence de cette identité et de cette culture, tant sur le plan matériel que symbolique, fut porté à la connaissance des autorités judiciaires et publié. En avril 2019, une juge de district révoquait le permis d'Almaden pour avoir omis d'obtenir le consentement de la population autochtone présente sur le territoire d'Ixtacamaxtitlán (Beaucage et Marreros Lobato, dirs, 2020 : 52).

Pour revenir sur le thème de base de l'atelier, je crois que les « savoirs académiques », dans ce cas-ci la construction du discours ethnographique, ont été remis en question par des recherches comme celle que nous avons amorcée il y a près de quarante ans. « Remis en question » ne veut pas dire, bien sûr, mis à la poubelle. À un jeune anthropologue montréalais qui me demandait récemment ce que je pensais de la « mort de l'anthropologie » (thème qui refait surface périodiquement), j'ai répondu : « Là où je travaille, parmi ceux qui s'intéressent le plus à l'anthropologie, on trouve des Autochtones. Bien sûr, ils sont conscients qu'une certaine anthropologie a été utilisée par l'État mexicain pour les assimiler (*el indigenismo*) et les folkloriser. Ils la récusent carrément. Mais les Maseual-Nahuas de Cuetzalan et d'Ixtacamaxtitlán — et bien d'autres autochtones — pensent que, s'ils se l'approprient, elle peut aussi les aider dans leur lutte pour l'autodétermination et la défense du territoire. » Cette histoire est en train de se faire et de s'écrire.

Remerciements

Je veux dédier cette présentation à la mémoire de trois membres fondateurs du Taller de Tradición Oral del CEPEC, groupe d'autochtones et de métis consacré à l'étude de la culture maseual-nahua, qui sont décédés pendant la pandémie de COVID-19 : Yolanda Argueta Mereles, Luis Félix Aguilar et Blas Soto Islas. *Tamatini, tamachtiani, notasojkaikniuan*¹⁰.

Références

- ARIZPE SCHLOSSER, Lourdes, 1973, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, Mexico : Instituto Nacional Indigenista.
- 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.
- _____, 1992, « À qui appartient le patrimoine autochtone. Débat à propos d'un livre au Mexique » *Recherches amérindiennes au Québec*, 22(1) : 33-37 (article repris sous le titre « Ciencia y ética » dans la revue mexicaine *Ojarasca*, (6) : 85-87).

¹⁰ Ils étaient des sages, ils furent mes maîtres et mes amis. Traduction libre du Náhuatl.

- BEAUCAGE, Pierre (dir.), 2018, « Antropología crítica, autoetnografía, antropología compartida: ¿hacia una antropología ecuménica? », *Anales de Antropología*, 52(1).
- BEAUCAGE, Pierre, 2021, « Del anticolonialismo a la decolonialidad del saber: producir conocimientos con organizaciones indígenas en la Sierra Norte de Puebla (México) » en *Dekoloniale Ansätze zu neuen Ethnographien in San Miguel Tzinacapan, Mexiko* (pp. 37-68), num especial de *Austrian Studies in Social Anthropology Sondernummer 1/2021* (ISSN 1815-3404).
- BEAUCAGE, Pierre y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2009, *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*, Montréal : Lux Éditeur.
- _____, 2012, *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México). Una aventura en antropología*. México: Plaza y Valdés / Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM / DIALOG / Unión de Cooperativas Tosepan (publicación original en 2009 en francés).
- BEAUCAGE, Pierre et Taller de Tradición Oral Totamachilis, 2016, *Se taxkaltsin saj... Una tortllita no más ... Las plantas alimenticias entre los maseualmej (nahuas) de la Sierra Norte de Puebla*. Cuetzalan: Tetsijtsilin Editores.
- BEAUCAGE, Pierre et TALLER DE TRADICIÓN ORAL TOTAMACHILIS, 2018a, « Antropología crítica, antropología compartida y auto-etnografía entre los maseualmej de la Sierra Nororiental de Puebla », en Pierre Beaucage (dir.), *Antropología crítica, autoetnografía, antropología compartida: ¿hacia una antropología ecuménica?*, *Anales de Antropología*, 52(1) : 13-23.
- BEAUCAGE, Pierre et TALLER DE TRADICIÓN ORAL TOTAMACHILIS, 2018b « Etnobotánica entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla », en Saúl MILLÁN (coord.), *Las culturas indígenas de México. Atlas Nacional de Etnografía* (pp. 413-420), México : Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BEAUCAGE, Pierre, DURÁN OLGUÍN, Leonard, RIVADENEYRA PASQUEL, Ignacio y Claudia Marina OLVERA RAMÍREZ, 2017a, « Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla », *Journal de la Société des Américanistes*, 103 (1) : 239-260.
- _____, 2017b, « La fête et la lutte : religion et mouvements autochtones dans la Sierra Nororiental de Puebla (Mexique) », *Anthropologica*, 59(2) : 267-280.
- BEAUCAGE, Pierre et A. MARREROS LOBATO, 2020, *'Aquí somos mexicanos aunque no hablemos el idioma.' Identidad y cultura indígenas en Ixtacamaxtitlán*, México: El Errante Editor / CESDER / DIALOG.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit.
- BURGUETE CAL y MAYOR, Araceli, 2011, « Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: Ciclos de protesta y sedimentación » en Ana Cecilia BETANCUR (dir.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración* (pp. 12-41), Copenhague : IWGIA.

- CORTEZ OCOTLÁN, Pedro, 2017, *Diccionario nahuat-español*, Tzinacapan, Editorial Tetsijtsilin.
- DURAND, Pierre, 1975, *Nanacatlan. Société paysanne et luttes de classes*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- MARTÍNEZ ALFARO, Miguel Ángel, V. EVANGELISTA OLIVA, M. MENDOZA CRUZ, G. MORALES GARCÍA, G. TOLEDO OLAZCOAGA et A. WONG LEÓN, 1995, *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla, México*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PARÉ, Luisa, 1975, « Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla », en Roger BARTRA (dir.), *Caciquismo y poder político en el México rural* (pp. 31-61), Mexico : Siglo XXI Editores.
- QUIJANO, Anibal, 2000, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. . Acceso el 7 de agosto de 2020 : <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>.
- SÁNCHEZ DÍAZ DE RIBERA, María Eugenia y E. ALMEIDA ACOSTA, 2005, *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*, Puebla : Universidad Iberoamericana.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DEL CEPEC, 1994, *Tejuan tikininkakiltiyaj in toueytatajuan / Les oíamos contar a nuestros abuelos*, México : Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2009, *Maseual Sanilmej. Cuentos indígenas de San Miguel Tzinacapan*, Puebla. Puebla : Editorial Bosque de Letras.
- THOMSON, Guy P.C. David G. LAFRANCE, 1999, *Patriotism, Politics and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico. Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Wilmington (Delaware) : Scholarly Resources Books.
- TOUMI, Sybille, 1984, *Vocabulario mexicano de Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla*, Paris : Association d'ethnolinguistique amérindienne.