



HAL
open science

Institutions de réciprocité et projets productifs dans les communautés totonaques (Mexique)

Nicolas Ellison

► **To cite this version:**

Nicolas Ellison. Institutions de réciprocité et projets productifs dans les communautés totonaques (Mexique) : Sociabilité communautaire vs. intérêt matériel ? ou l'action collective comme le troisième terme d'une fausse opposition.. Lien social et intérêts matériels dans les processus d'action collective , 2004, 2-914819-07-2. hal-01493069

HAL Id: hal-01493069

<https://hal.science/hal-01493069>

Submitted on 20 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Institutions de réciprocité et projets productifs dans les communautés totonaques (Mexique)

*Sociabilité communautaire vs. intérêt matériel ? ou l'action collective comme le troisième terme
d'une fausse opposition.*

Nicolas Ellison – Cerma, EHESS / Lassp-IEP-Toulouse.

3 rue de Thionville 31000 Toulouse – nellison@ehess.fr

Résumé — La subordination en valeur de l'économique par rapport aux normes sociales du rapport au monde et à autrui se trouve au cœur de la reproduction de la société paysanne totonaque, comme l'illustre le principe de réciprocité envers les divinités et dans les échanges ritualisés de travail, fondement de la « production du social ». La concurrence politique croissante autour de différents projets de développement rural et les actions collectives qui en découlent entrent en tension avec ces normes de la sociabilité communautaire. En distinguant différents niveaux et registres du lien social (communauté villageoise, communauté territoriale, systèmes d'échange de travail etc.), il s'agit de montrer que la fragmentation interne et les actions collectives concurrentes sont aussi constitutives des conditions de reformulation du lien social dans une recherche d'autonomie relative par l'obtention de ressources extérieures. Les intérêts matériels sont source de tension et en même temps les vecteurs d'une complémentarité entre actions collectives et reformulation de la cohésion sociale.

Abstract — The subordination in value of economic practices within social norms is a central feature of the social reproduction of Totonac peasant society. This is revealed through the principles of reciprocity towards the divinities and within ritualised work exchange at the founding of the "production of society". Increasing political competition between different rural development projects and the associated collective actions stand in tension with these norms of sociability. Yet, by distinguishing different levels and settings of social link (village community, territorial community, work exchange systems, etc.), the aim of this article is to show how the internal fragmentation and the competing collective actions rather constitute the conditions for a redefinition of sociability within a quest for a relative autonomy through the access to external resources. Hence, material interests do create tensions but at the same time are vectors of a complementarity between collective actions and redefinition of the social cohesion.

Introduction

Si l'individualisme et le holisme constituent des paradigmes apparemment opposés, ce constat invite avant tout à éviter les fausses oppositions entre individu et collectif ou encore entre lien social et intérêt matériel. Ou pour le moins, à ne pas les accepter comme allant de soi. Pour la première de ces dichotomies, l'analyse de Mauss (1950) sur le don comme « fait social total » est particulièrement significative en ce qu'elle révèle le « rapport de traduction » (Karsenti 1994 : 85) existant entre l'individuel et le social. Ce rapport, et le « jeu » sur la règle analysé par Bourdieu (1994), soulève la problématique de la seconde opposition apparente, entre intérêt matériel et lien social, opposition qui n'en est pas toujours une. L'intérêt pour l'individu de respecter la règle - par exemple, celle de la réciprocité différée dans le don - s'il n'est pas toujours conforme à son intérêt matériel (mais peut l'être), l'est en général à son intérêt symbolique (prestige, honneur, etc.), sans qu'il y ait pour autant une intention « stratégique » utilitariste de sa part. C'est qu'en effet, l'indétermination du rapport de traduction de la règle entre le social et l'individuel est constitutive de la « production du social » (cf. Descola, Hammel et Lemonnier, 1999).

La dialectique individu-collectif est en soi fort réductrice, car elle ne tient pas compte de la hiérarchie morphologique au sein de la société. Entre l'individu et la totalité sociale existent dans la plupart des sociétés diverses institutions (ne serait-ce que le groupe domestique), et entre les deux, il n'y a contradiction logique que si l'analyse les situe sur le même plan (Descombes, 1996).

L'action collective, telle que nous la comprendrons ici, peut être définie comme le regroupement d'intérêts matériels individuels autour d'un objectif commun. Elle peut donc autant converger ou diverger du lien social, que ce soit dans la dimension la plus restreinte de celui-ci (groupe domestique, parenté), ou aux différents niveaux (cohésion sociale de la communauté villageoise, ou de la communauté territoriale etc.).

La problématique abordée ici en s'appuyant sur les informations ethnographiques et socio-économiques obtenues lors de l'enquête de terrain¹ dans les villages totonaques du Mexique, est d'établir la nature du rapport entre le lien social communautaire et les actions collectives autour de divers projets productifs.

Sur le plan de la pratique méthodologique de l'enquête, au-delà des nombreux entretiens enregistrés en totonaque portant sur les mythes et représentations cosmologiques, notre démarche s'est appuyée sur la complémentarité entre l'analyse statistique et l'observation participante de l'ethnographie plus classique. Pour l'étude des pratiques agricoles et de l'économie domestique, le partage du quotidien des familles totonaques, la participation aux travaux des champs et la mesure *in situ* des récoltes permettaient d'évaluer la pertinence des résultats statistiques obtenus grâce aux enquêtes par questionnaires effectuées auprès de plusieurs centaines de ménages répartis sur six villages. Ces enquêtes ont été menées en collaboration avec le CESIK, centre éducatif bilingue de l'Organisation Indépendante Totonaque dans une démarche de co-construction des savoirs. Pour l'étude de l'évolution des paysages agroécologiques, révélatrice des choix de production et du maintien d'un mode d'usage agroforestier original lié à la caféiculture, je me suis appuyé sur des relevés GPS des parcelles, ensuite projetés sur carte aérienne, relevés qui portaient sur quatre cycles de maïs. Je me suis aussi appuyé sur une série d'entretiens pour remonter plusieurs décennies en arrière dans les changements agroécologiques.

La question posée ici est celle de savoir, jusqu'à quel point la fragmentation interne de ces communautés autour de différents projets de développement est contraire – ou non - à la reproduction du lien social communautaire.

Cette problématique sera abordée en s'inspirant de l'approche critique proposée par Louis Dumont (1977) à propos de la notion d'enchâssement de Karl Polanyi². Dans une étape préalable de son argument sur l'enchâssement de l'économie dans le social, Polanyi postule l'universalité de l'économie substantive, c'est-à-dire du système institutionnalisé d'interaction entre l'homme et son environnement naturel qui lui permet d'assurer son existence matérielle (Polanyi *et al.* 1975). Or, si l'on peut admettre avec Polanyi qu'il existe bien partout une économie en soi et non pour soi, on ne peut le suivre, sans se placer délibérément à l'extérieur de la logique sociale, quand il affirme que celle-ci est partout institutionnalisée – certes sous différentes formes (réciprocité, redistribution, marché...) – mais qu'en dehors du cas de figure du marché, elle n'a de réalité qu'objective mais non subjective (Ellison et Moya 2004). Car alors comment pourrait elle être « instituée » et donc faire sens pour les acteurs?

La distinction proposée par Louis Dumont (1977) entre niveau empirique et niveau des valeurs permet d'interroger le statut de l'économie de manière comparative sans tomber dans l'occidentalisme ou la description purement externe qui élude la question du sens, tout en permettant de penser les différences en termes de hiérarchie de valeurs (Ellison et Moya, *op.cit.*).

Il convient donc, dans l'exposé qui suit, de déterminer quel rôle jouent les différentes logiques dans la reproduction sociale des communautés totonaques étudiées. Nous distinguons pour cela trois niveaux : la cohésion sociale au niveau de la communauté villageoise, l'identité collective territoriale autour du système des charges religieuses et l'action collective, notamment autour des projets liés à la caféiculture.

Il s'agit de montrer que, si la fragmentation interne et la concurrence politique croissante autour de différents projets de développement et les actions collectives qui en découlent entrent en tension avec ces normes de la sociabilité communautaire, elles sont aussi la condition de reformulation du lien social par la recherche d'une autonomie relative.

I. Relations de réciprocité et culte des saints : les fondements de la communauté

¹ Enquête ethnographique et socio-économique effectuée sur 18 mois entre février 2000 et mars 2002 dans six villages du municipio de Huehuetla. Recherche de thèse financée par allocation de recherche en rattachement au CERMA-EHESS.

² Cette approche a fait l'objet d'une communication commune avec Ismael Moya (Ellison et Moya 2004).

Les villages totonaques du centre-est du Mexique s'inscrivent dans le mouvement général de diversification des bases matérielles de la vie sociale qui caractérise les communautés « rurales » mexicaines. Ils tissent des liens d'interdépendance complexes avec les centres urbains et ne dépendent plus essentiellement de l'agriculture de subsistance. Ils se trouvent au contraire fortement inscrits dans l'économie nationale et internationale, surtout à travers la production et la commercialisation du café à partir des années 1960. L'économie paysanne totonaque n'est pas non plus limitée à la seule activité agricole et se caractérise désormais de plus en plus par une pluriactivité marquée de régulières migrations temporaires en ville. Dans la région, le phénomène de « globalisation » se manifeste le plus directement par l'abandon des politiques de soutien à la caféiculture et les conséquences des fluctuations du cours international du grain.

Malgré ces changements socio-économiques accélérés, les logiques de production agricole ou même la recherche de revenus monétaires par divers moyens, sont encore souvent orientées par un rapport à la nature particulier et une logique de production du social – ou de reproduction de la totalité sociale. Les données ethnographiques sur les pratiques agricoles, révèlent notamment en quoi celles-ci sont surdéterminées par les représentations cosmologiques (Ellison 2004a).

L'identité collective territorialisée : les services à la communauté

Le municipe³ de Huehuetla (16 099 habitants en 2000) regroupe une douzaine de villages totonaques dispersés dans les montagnes autour du chef-lieu du même nom, dominé par la minorité métisse (10% de la population).

Jusqu'au milieu du vingtième siècle, l'organisation sociale de ces communautés totonaques correspondait au modèle mésoaméricain classique du système des charges civiques et religieuses. Il s'agit d'une forme d'organisation sociale axée autour du culte du saint-patron et de la gestion des terres communales, consistant en une hiérarchie de services (*litay*) gratuits fournis par les hommes.

Les charges regroupent des fonctions d'administration et de représentation dans le domaine civil, et des services religieux, comme par exemple la célébration des saints (*mayordomías*) dans le domaine du culte. Ce service consiste à prendre en charge symboliquement la statue du saint d'une des communautés villageoise ou du chef-lieu municipal et à financer et organiser une fête en son honneur.

Les charges inférieures correspondent à des besognes comme le nettoyage de la place de l'église après les fêtes, la transmission de messages d'un village à l'autre etc. Les charges intermédiaires consistent à représenter un village ou organiser une fête communautaire en l'honneur du saint d'un village, ou à un niveau plus élevé du parcours, en l'honneur du saint patron de la paroisse. Idéalement un homme gravit au cours de sa vie les échelons de la hiérarchie en alternant entre charges politiques et charges religieuses. La durée d'une charge varie, de quelques jours (pour l'organisation d'une fête) à trois ans. Après avoir atteint le sommet de la hiérarchie des services, un homme fait partie des *principales* et devient alors, avec les autres hommes de son rang, un des médiateurs entre son hameau et le centre politico-religieux. Il occupe ainsi une position de prestige qui lui confère une notoriété certaine.

Indépendamment des charges, il existe des travaux communautaires gratuits (les *faenas*) pour lesquels sont recrutés tous les hommes du hameau concerné pour l'entretien des chemins, la construction de ponts ou d'écoles par exemple (voir *infra*).

Le système des charges était lié à la gestion des terres communales jusqu'au début du vingtième siècle. La privatisation de celles-ci, suite aux lois libérales appliquées dans la région à partir des années 1890, devait saper ce fondement essentiel du pouvoir patriarcal des « anciens » (*principales*). Malgré cela, le système des charges représentait une forme d'intégration territoriale politico-religieuse des douze villages totonaques de Huehuetla, appelée *chuchutsipi* (eau-montagne) dont la légitimité reposait sur de fortes références cosmologiques que nous ne pouvons analyser ici (cf. Ellison 2004a et 2004b).

Suite à la monopolisation du pouvoir municipal par la minorité métisse, ce système des charges s'est vu réduit aux charges religieuses autour de l'église du chef-lieu et des chapelles de chaque village. L'intervention croissante de l'Etat favorisa l'essor de nouvelles formes d'organisation sociale, notamment par le biais des politiques agricoles et le soutien des petits producteurs de

³ Echelon territorial politico-administratif, correspondant à nos communes mais regroupant un nombre variable de localités et de taille comparable à nos cantons.

café par la création de l'Institut Mexicain du Café (INMECAFE) et des coopératives locales. Le vide laissé par la réduction du système des charges à sa dimension religieuse permit l'essor d'un mouvement politique indien. L'Organisation Indépendante Totonaque (OIT), créée à la fin des années 1980, concrétisa par les urnes le retour du pouvoir local aux mains des Totonaques en 1989. Ce gouvernement indien s'insérait toutefois dans les cadres délimités par le droit électoral et administratif national et non dans un retour au système traditionnel des charges politico-religieuses. La scène politique locale est désormais dominée par une forte concurrence entre différents partis propice à la division au sein des communautés villageoises⁴.

Mais, le culte du saint patron du chef-lieu, auquel participent l'ensemble des villages de la paroisse, reste fondamental dans la constitution d'une identité collective territorialisée qui dépasse l'échelon de chaque village. La cohésion sociale la plus forte se situe par contre au niveau local de ces communautés villageoises, où l'articulation entre le calendrier festif autour des saints et l'organisation des travaux agricoles révèle la valeur opératoire de ce cadre religieux partagé par les Totonaques de Huehuetla.

L'échange de travail réciproque ritualisé, entre coopération matérielle et lien social

L'étude de l'articulation entre le calendrier religieux et les cycles agricoles met en évidence que l'organisation sociale et les pratiques agricoles, s'inscrivent dans une seule logique d'ensemble des cycles de la fertilité agraire conçus comme des cycles cosmiques. Ceux-ci dépendent des divinités (c'est-à-dire les saints catholiques, par syncrétisme) et doivent être entretenus par le culte.

Cette conception cyclique de la perpétuation de l'ordre du monde et spécifiquement de l'humanité dans son rapport aux divinités et aux « esprits-maîtres » (*xmalana*) de la nature, se trouve au fondement de la sociabilité totonaque. Elle constitue un axe directeur des normes sociales, qui rythment les cycles festifs et rituels, les travaux des champs, l'obligation de respect et de réciprocité envers les divinités et envers autrui. La valeur opératoire des normes sociales qui en découlent est concrètement observable lors des célébrations communautaires en l'honneur des saints. Au cours de ces fêtes, appelées *mayordomías*, certaines familles dépensent parfois l'équivalent de leur revenu annuel en banquets et offrandes.

Cette normativité sociale surdétermine aussi les stratégies mises en œuvre autour de la pluriactivité paysanne. La logique d'ensemble des stratégies économiques observées au sein des communautés totonaques correspond à une logique de reproduction centrée autour de la culture du maïs, point d'ancrage de la conception cosmologique des cycles de la fertilité. Malgré de faibles rendements et un apport insuffisant pour l'autoconsommation des ménages, la culture du maïs continue à mobiliser plus de 90% des chefs de famille, même s'il leur faut louer des terres pour cela⁵ et y consacrer plus de la moitié de leur temps de travail. Au-delà du primat de la valeur d'usage accordée au maïs et aux cultures associées, le travail du maïs relève d'une hiérarchie des préférences qui englobe cette logique de la valeur d'usage. Vecteur des principales représentations cosmologiques, il est aussi l'occasion d'un échange réciproque de travail ritualisé. Cette entraide, en même temps qu'elle organise les rapports de production, est un événement festif et rituel entre parents et voisins. Le calendrier unique, à la fois agricole et cérémoniel, centré sur les cycles du maïs, rythme la vie sociale communautaire.

L'échange de travail réciproque, *makaxokgoy* ou *mano-vuelta*, « la main rendue », est une institution de coopération pour les travaux agricoles qui mobilise, renforce et réactualise régulièrement les liens de solidarité de la parenté et du voisinage. C'est notamment le cas lors des semailles du maïs, moment le plus important du cycle agraire : il s'agit toujours d'un travail collectif qui revêt un fort caractère festif. Dans la majorité des cas (entre 70 et 80 % des cas selon le village) le groupe de travail est formé à partir de l'échange de travail. Par ce mécanisme un groupe d'hommes, formé sur la base de liens de parenté (consanguins et affins), de compérage ou simplement de voisinage va semer successivement le terrain de chacun des membres du groupe.

L'emploi de main d'œuvre salariée n'est qu'occasionnel, surtout lors du semis, mais il existe une minorité de producteurs qui y ont régulièrement recours.

⁴ Cette division est en partie imposée par le système électoral, les candidatures indépendantes étant impossibles (sauf dans l'Etat de Oaxaca) les organisations indiennes doivent être affiliées à un parti politique officiellement reconnu. A ce sujet, voir Dehouve 2003.

⁵ Ce qui est le cas de 61% des ménages en moyenne sur les six villages étudiés.

L'entraide entre les hommes lors du semis est complétée par celle toute aussi importante entre les femmes qui préparent un repas festif qui sera consommé au champ. La réciprocité de la « main rendue » mobilise donc les unités domestiques dans leur totalité.

Les cycles agraires s'inscrivent dans le cadre de représentations symboliques fortes qui les relient aux cycles cosmologiques. La reproduction de ces cycles dépend d'une relation de réciprocité entre les hommes et les divinités agraires représentées par les saints catholiques.

Ces référents cosmologiques, font des échanges de travail de la *mano vuelta* un moment rituel, en même temps qu'ils organisent les rapports de production. De ce fait, le travail du maïs contribue à la « production du social » et à la reproduction de la société totonaque dans la communauté locale. Il apparaît donc que le cycle du maïs, pratique culturelle autant que culturelle, est aussi porteur d'une récolte « sociale » ou « culturelle »⁶.

II. Action collective et cohésion communautaire : une apparente opposition

La remise en question des travaux collectifs

Après avoir présenté le rôle central de l'échange de travail réciproque, il s'agit maintenant d'appréhender le rapport entre l'action collective et le lien social à partir de l'évolution d'une autre forme de travail en coopération, le travail communautaire. Nous avons noté plus haut que, parmi les différentes formes de services à la communauté figurait le travail de « corvées communautaires » ou *faenas* ou *tamakgtayan*⁷. Celles-ci sont encore courantes au sein de chaque village et pour les travaux de réparation de l'église du chef-lieu. Par contre les grandes *faenas* organisées jadis au niveau de l'ensemble du municipe, c'est-à-dire, regroupant des hommes de l'ensemble des villages, sont remises en question par la fragmentation politique.

Au plus tard à partir des années 1950-1960, l'institution des travaux collectifs était apparue de plus en plus explicitement comme un moyen d'exploitation des Indiens au service des métis, qui eux n'y participaient pas. La colère des Totonagues contre ces excès était l'un des points mobilisateurs de la lutte indigène de la fin des années 1980. Celle-ci ne se dressait non pas contre l'institution des travaux collectifs en soi, mais contre son instrumentalisation et son détournement de l'esprit du service communautaire.

Quand l'Organisation Indépendante Totonaque accéda au pouvoir local, l'institution des *faenas* fut maintenue et renouvelée, dans un premier temps du moins. En effet, par mesure de rétorsion politique, le gouvernement régional imposa de sévères limitations budgétaires au municipe passé à l'opposition indienne, les corvées apparaissaient donc comme un solution à cette pénurie.

Autant pour cette raison que dans un élan de « reconstruction » des instances collectives coutumières, les gouvernements de l'OIT eurent régulièrement recours au travail collectif (gratuit) pour la réalisation de différentes œuvres d'utilité publique : afin d'ouvrir des pistes carrossables reliant les villages au chef-lieu, pour la construction des réservoirs d'eau ou pour l'installation des poteaux lors de l'électrification des communautés.

Des accords communautaires légitimés par le nouveau gouvernement totonaque établirent alors une nouvelle forme de sanction envers ceux qui refusaient la participation aux travaux communaux : l'accès aux services en question leur était nié. Par exemple, les familles (15 à 30% des cas selon le village) ayant refusé de participer aux *faenas* pour l'installation des poteaux électriques n'ont pas été raccordées au réseau, selon un accord communautaire qui fut respecté par la Commission Fédérale d'Electricité (CFE).

En même temps, la logique du système officiel des partis s'imposant, le gouvernement municipal de l'OIT s'identifiait de plus en plus avec un des partis politiques (le *Partido de la Revolución Democrática*, PRD). Le factionnalisme politique devait progressivement porter atteinte à la légitimité communautaire des travaux collectifs. Ceux-ci devenaient, aux yeux des opposants, un instrument de travail du groupe au pouvoir. Le système se prêta donc aux accusations de clientélisme (puisque les opposants étaient exclus du bénéfice de certains services en conséquence de leur refus de participer aux travaux collectifs). Les partis politiques utilisèrent l'abolition des *faenas* comme un thème de campagne, contribuant à délégitimer cette institution.

⁶ De même l'appropriation et le maintient de la caféiculture malgré la crise des cours sont aussi révélateurs de la surdétermination des pratiques productives par les normes sociales liées aux représentations totonaques du rapport à l'environnement. Les jardins de café, en tant qu'espaces boisés auxquels les Totonagues s'identifient, jouent un rôle identitaire important dans le rapport à la minorité métisse locale (à ce sujet, cf. Ellison 2004b).

⁷ Ce mot totonaque est construit sur le radical *makgtayay* = « il l'aide ».

Ce type de travail collectif est néanmoins encore courant à petite échelle, c'est-à-dire au sein de chaque communauté pour des améliorations matérielles, comme le débroussaillage des bords de chemin, des pourtours de la chapelle ou de l'école. Mais ces travaux collectifs ne correspondent plus aux grandes *faenas* antérieures en tant que celles-ci représentaient une institution collective regroupant l'ensemble des villages pour de gros travaux : les *faenas* actuelles ne concrétisent plus l'idée du *chuchutsipi*, de la communauté territoriale en action à l'échelon de l'ensemble du municipe.

Il semblerait donc à première vue, que la mobilisation et la concurrence politique – qui se concrétise autour de la rivalité entre différents projets de développement – entre directement en conflit avec la cohésion communautaire. Mais on peut approcher le problème sous un autre angle : cette concurrence politique semble en fait rendre possible l'accès à des ressources extérieures qui sont à leur tour réinvesties dans la reproduction sociale par le biais des fêtes communautaires et le financement des cycles agraires.

L'obtention de ressources extérieures par des actions collectives concurrentes

L'émergence du mouvement politique indien, concrétisé dans la région par l'Organisation Indépendante Totonaque qui s'était d'abord construite sur la base d'une coopérative de commercialisation du café, eut pour conséquence l'« indianisation » de l'arène politique locale et une focalisation des différents partis politiques autour des « projets productifs ».

Pendant les années 1970-80, les revendications des organisations rurales portaient essentiellement sur des questions agraires et éventuellement politiques. Dans la Sierra de Puebla, une grande coopérative régionale de commercialisation de la production agricole, la *Tosepan Titataniske*, (centrée sur le municipe de Cuetzalan à majorité indienne nahua, mais intégrant des coopératives locales dans l'ensemble de la région, zone totonaque incluse) faisait figure de modèle du développement rural.

Depuis la consolidation des gouvernements postrévolutionnaires, les communautés indiennes étaient traitées comme des populations paysannes à intégrer au développement national par le soutien à la production. Cela obligeait l'Etat à garantir les conditions minimales de la reproduction du secteur paysan, notamment par la réforme agraire et des politiques de régulation des prix agricoles. La création l'Institut Mexicain du Café en fournit un bon exemple. A partir des années 1980, le retrait progressif des soutiens à la production agricole, amène des changements importants dans le rapport entre les pouvoirs publics et les populations rurales.

Conformément à une tendance générale en Amérique latine au cours des années 1980-90, dans le cadre des réformes néolibérales et des politiques de « lutte contre la pauvreté », les régions indiennes en tant que telles font l'objet d'un traitement spécifique (Hoffmann, 2002 : 14). Ainsi, le registre ethnique étant redevenu légitime, « tout se passe comme si, pour les paysans, les revendications agraires et politiques ayant en grande partie échoué, la demande de participation citoyenne s'était orientée vers ce nouveau champ de légitimité » et « le paysan s'efface devant l'Indien » (*ibid.*).

Dans cette nouvelle configuration politique et économique, c'est désormais Huehuetla qui fait figure de « vitrine » des politiques officielles dans la Sierra de Puebla.

La mobilisation des organisations paysannes indépendantes de la région se centre sur deux aspects : d'une part la revendication d'un statut d'autonomie régionale pour les communautés indiennes et d'autre part la réalisation de projets de développement alternatifs censés concrétiser cette autonomie. L'idéal poursuivi en la matière de développement par les organisations paysannes indépendantes, dans la région notamment l'OIT, était, d'arriver à terme à commercialiser la production caféière locale en tant que café « bio », suivant l'exemple d'autres organisations indiennes soutenues au Mexique par l'Eglise catholique.

Le succès des quelques expériences de commercialisation du café « bio » fait miroiter la possibilité de ce commerce équitable comme une voie idéale à suivre pour les autres organisations indiennes dans les régions de caféiculture.

L'Organisation Indépendante Totonaque, qui regroupe au moins un millier de familles, a cherché en vain de concrétiser un partenariat pour une certification et une commercialisation de café « biologique » (*orgánico*) dans le but de pouvoir exporter au prix correspondant. L'échec de cette tentative, jusqu'à ce jour, semble en grande partie reposer sur une trop faible mobilisation d'une majorité des paysans totonaques eux-mêmes. Cela s'explique en partie par la mauvaise conjoncture des cours du café à la fin des années 1990, mais aussi par le fait que les paysans

totonaques ne sont pas dépendants du café au point de se risquer dans une telle spécialisation, privilégiant leurs modèles d'usage multiple des ressources et de pluriactivité paysanne..

Les promoteurs de l'organisation ne perdaient pas complètement espoir, d'autant plus que le gouvernement régional commençait à évoquer lui-même la possibilité d'aider les producteurs pour la commercialisation de café *orgánico* (« biologique ») et créait de toutes pièces pour cela un organisation totonaque rivale à l'OIT. Elle regroupa plusieurs centaines de membres avant que le projet ne soit finalement abandonné en 2003. Une autre coopérative de commercialisation du café plus ancienne, d'où était issue celle de l'OIT, s'est spécialisée dans la vente du poivre. Elle regroupe une centaine de membres et oscille dans ses alliances politiques entre le parti officiel (PRI) et le PRD (allié de l'Organisation Indépendante Totonaque).

En parallèle à la commercialisation du café, l'OIT, de même que l'Institut National Indigéniste (INI), encouragent de multiples projets de diversification des caféières, de potagers familiaux ou d'élevage porcin, soit familiaux, soit en coopérative, avec plus ou moins de succès.

Mais au fond, il semble que la logique qui oriente la mobilisation des communautés totonaques autour d'actions collectives est avant tout celle de l'obtention de ressources extérieures, facilitant non seulement la reproduction des unités domestiques mais aussi celle de la vie sociale communautaire, notamment via le financement des fêtes communautaires qui impliquent d'importantes dépenses en banquets et danses rituelles (Ellison 2004a :352-374).

En effet, la réponse des autorités régionales face aux revendications d'autonomie consiste essentiellement à déployer toute la panoplie de programmes publics d'assistance aux zones rurales marginalisées dans une logique qui, si elle n'est certes pas toujours directement clientéliste, développe du moins la dépendance de la population indigène envers les pouvoirs publics. Cette tendance est très marquée dans la région de Huehuetla, en raison même de sa situation politique particulière (Lozada 2002 : 15-16).

Il n'est pas un programme fédéral ou régional d'aide aux zones « marginalisées » qui n'ait été appliqué à Huehuetla. La situation politique conflictuelle, et le souci de discréditer le travail de la municipalité antérieure (dirigée par l'OIT en alliance avec le PRD), ont poussé les autorités régionales à accorder à ce municipe une importance politique disproportionnée par rapport à d'autres localités pourtant plus marginalisées.

Ces programmes s'inscrivent dans un plan de développement régional basé sur l'extension des axes routiers, la promotion de certains projets agricoles axés sur la rentabilité commerciale, tout en accompagnant la substitution des aides à la production paysanne par les programmes d'assistance sociale et l'installation de *maquiladoras*⁸. En ce sens, bien que la politique officielle propose certes des « projets productifs », telle cette organisation de caféiculteurs concurrente aux organisations indépendantes, il ne s'agit plus d'une politique de soutien à la production paysanne telle qu'elle a pu exister⁹, mais d'un soutien à la formation de nouvelles organisations fondée sur l'esprit d'entreprise (il s'agit de constituer des regroupements de petits producteurs qui seraient compétitifs sur le marché, avec un investissement public minimal). D'autre part, ces nouvelles politiques de développement sont accompagnées de politiques sociales. Un programme illustrant bien cette nouvelle tendance est le « programme national pour l'éducation, l'alimentation et la santé » (appelé *Progresa* puis *Oportunidades*). En effet, 60% des ménages paysans de la région de Huehuetla dépendent d'un programme public à hauteur de 10 à 30% de leurs revenus monétaires.

Conclusion : La construction d'un espace d'autonomie relative

L'échange de travail ritualisé mis en œuvre au cours des cycles agraires, s'inscrit, comme nous l'avons montré, dans le registre de la réciprocité et joue en cela un rôle central dans la reproduction du lien social au sein des communautés villageoises. Par contre, le travail collectif dont la logique était plutôt celle du donnant-donnant et de la redistribution et qui se trouvait au centre de la cohésion sociale de la collectivité regroupant l'ensemble des villages d'une municipalité, devait perdre son rôle intégrateur avec l'émergence des nouvelles formes d'action collective liées à l'émergence des partis politiques et aux nouveaux financements apportés par les projets de développement.

⁸ Usines financées par des capitaux étrangers dédouanés.

⁹ De même, les subventions *Procampo* distribuées aux petits producteurs de maïs, le sont au titre de la politique d'assistance et en fonction de la superficie, indépendamment des rendements. La même logique régit les « fonds d'urgence » pour la petite production de café, suite à la chute des cours en 2000-2001.

Au premier abord, la concurrence pour l'obtention de ces ressources extérieures semble polariser l'arène politique locale et diviser les villages totonaques entre partisans du parti officiel et militants de l'OIT alliés à l'Eglise et au parti d'opposition. Il convient pourtant de s'interroger sur les effets de ces divisions. La concurrence politique dont elles sont la manifestation, contribue-t-elle seulement à affaiblir les institutions « traditionnelles » associées à la cohésion sociale et à l'identité collective, ou ne permet-elle pas aussi d'assurer et de défendre un espace de reproduction-recomposition des communautés totonaques, un espace d'autonomie relative dans leur relation à la société dominante ?

L'évolution des dernières années révèle des allégeances politiques moins figées que ne le laisseraient penser les discours militants et l'ethnisation du registre politique. Les « camps » apparents, représentés par des noyaux d'activistes (comités des partis politiques, promoteurs de l'Organisation Indépendante, promoteurs de projets officiels), et la logique d'un appartenance exclusive qui leur est associée peuvent jouer comme un voile cachant la réalité d'allégeances politiques mouvantes de la majorité de la population totonaque. En effet, comme l'a déjà souligné Vallverdu (1998) à propos de l'alternance politique à Huehuetla, les changements d'allégeance d'un parti à l'autre semblent relever d'un jeu de mise en concurrence des différents groupes politiques, selon la logique du plus offrant.

Sans qu'il ne s'agisse là d'une espèce de calcul conscient, se dessine une certaine logique d'opportunisme collectif : cette concurrence politique aboutit à une surenchère en ressources extérieures (provenant pour la plus grande partie des différentes institutions publiques, mais aussi d'organisations non gouvernementales et de l'Eglise) dirigées vers les communautés totonaques sous forme de programmes sociaux et de projets productifs ou de solidarité.

Ce processus de concurrence entre différents projets d'action collective à Huehuetla relève sans doute de la recherche d'une « autonomie » relative, bricolée et en perpétuelle redéfinition, autour de préoccupations propres : une part importante des ressources extérieures est redirigée vers le financement de la culture du maïs, grain sacré, et des cycles festifs qui y sont associés autour du culte des saints, fondements de l'identité collective et du lien social au sein des communautés totonaques. Ainsi, par l'appropriation des discours sur les droits indigènes et le développement durable, discours qui légitiment les différentes formes d'action collective introduites autour des projets de développement, la population totonaque se donne les moyens de cette construction sociale et politique qui consiste en la défense d'un espace d'autonomie au quotidien, toute relative soit-elle, notamment en raison de la dépendance croissante envers les subsides gouvernementaux, trop partiellement relativisés par l'apport des organisations non gouvernementales.

Bibliographie

- BOURDIEU, P., 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil, 245 p.
- DEHOUE, D., 2003. *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*. Paris, éditions du CNRS, 234 p.
- DESCOLA, P., HAMMEL, J. et LEMONNIER, P., 1999. *La production du social : autour de Maurice Godelier*. Paris, Fayard, 511 p.
- DESCOMBES, V., 1996. *Les institutions du sens*. Paris, Editions de Minuit, 349 p.
- DUMONT, L., 1977. *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard, 270 p.
- ELLISON, N. 2004a. *Entre l'ombre des caféiers et la chaleur du maïs. Reproduction sociale, usages et représentations de l'environnement en pays totonaque (Mexique)*. Thèse de doctorat, Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales, Paris, 630 p.
- 2004b. « Une écologie symbolique totonaque (Mexique) », in *Journal de la Société des Américanistes*, n°90-2, (à paraître).
- ELLISON, N. et MOYA, I. 2004. « Modernités économiques et normativité sociale. Perspectives comparatives sur le statut de l'économie dans les marges de la mondialisation », communication au premier Congrès de l'Association Française de Sociologie, RTF « Sociologie Economique », Villetaneuse (24-26 février 2004).
- HOFFMANN, O., 2002. « De paysans à Indiens, les représentations de la paysannerie latino-américaine, de 1970 à 2000 », in ; *Caravelle (C.M.H.L.B.)*, n°79, pp. 9-19.
- KARSENTI, B., 1994. *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris, PUF, 128 p.
- LOZADA VAZQUEZ, L. M., 2002. *El papel de Progreso en la reproducción de las unidades domésticas campesinas. Estudio de caso en una comunidad totonaque de Huehuetla, Pue.* Unam-Sedesol, Mexico – 130 p.

MAUSS M., 1950. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », pp. 145-284, in: *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, [1924]

POLANYI, K., ARENSBERG, C.M. et PEARSON, W., 1975. *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris, Larousse, 348 p.

VALLVERDU, J., 1998. « Un voto vale más que mil palabras. Identidad étnica y cambio político en Huehuetla, Puebla » document Sosona State University, 9 pages. <http://www.docfilm.com>