
La fête et la lutte : Religion et mouvements autochtones dans la Sierra Nororiental de Puebla (Mexique)

Pierre Beauchage *Université de Montréal*

Leonardo Durán Olguín *Conseiller à l'Unión de Cooperativas Tosepan, Cuetzalan, Puebla*

Ignacio Rivadeneyra Pasquel *Enseignant, Télé-Bachillerato, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla*

Claudia Marina Olvera Ramírez *Artiste, Talcozaman, Tetela de Ocampo, Puebla*

Les mouvements autochtones dans l'imaginaire des anthropologues

Les anthropologues ont été assez mal outillés pour étudier les mouvements autochtones. L'approche fonctionnaliste qui domina l'anthropologie culturelle au XX^e siècle avait, certes, franchi un grand pas en donnant le statut d'institutions matrimoniales et politiques, de rituels et croyances religieuses à ce que les voyageurs et conquérants des siècles antérieurs classaient comme des « coutumes bizarres » et des « superstitions ». Le tout s'inscrivait désormais dans un ensemble cohérent : la Culture. Mais les cultures traditionnelles étaient par définition homéostatiques et les changements y étaient introduits de l'extérieur, par la colonisation, le commerce, l'évangélisation. Pour Malinowski, « l'étude des contacts de culture en Afrique se ramène à l'étude de “l'impact d'une culture supérieure, active, sur une culture inférieure, passive” » (cité par Herskovits 1967 [1952] : 220). L'*acculturation* qui en résultait débouchait forcément, à court ou moyen terme, sur l'homogénéisation culturelle et la disparition des identités autochtones.

Comment interpréter, alors, ces phénomènes de « contre-acculturation » que constituaient des mouvements politico-religieux inédits comme les cultes du cargo en Mélanésie ou la révolte des Ghost Dancers de l'Ouest américain ? Herskovits appelle « réactions culturelles » ces « mouvements qui poussent un peuple à accentuer les valeurs de sa culture originale et à entreprendre de façon agressive, en fait ou en imagination, la restauration de ce genre de vie, même *en dépit des preuves évidentes de leur impuissance à secouer leurs chaînes* » (Herskovits *ibid.* : 234 ; les italiques sont de P.B.).

L'anthropologie mexicaine, dont le développement et la pratique furent étroitement liés au projet acculturateur de l'État post-révolutionnaire, adopta une perspective similaire. Pour des spécialistes des Mayas, par exemple, tant la « guerre des castes » qui déchira le Yucatan au milieu du XIX^e siècle, que les nombreux soulèvements

Résumé : L'analyse des mouvements de protestation contemporains chez les Nahuas et Totonaques de la Sierra Nororiental de Puebla (Mexique) nous amène à formuler l'hypothèse que le religieux et le politique y sont étroitement reliés. Le lien le plus évident concerne la Théologie de la Libération, qui a contribué à une revalorisation des identités autochtones depuis les années 1960 et à la légitimation des luttes sociales. Un lien beaucoup plus profond avec le religieux apparaît lorsque nous analysons la cosmologie amérindienne, périodiquement réactualisée dans de grands rituels communautaires.

Mots-clés : Mouvements autochtones, Mexique, Puebla, religion, théologie de la libération, cosmologie

Abstract: The analysis of contemporary protest movements of the Nahuas and Totonaques of Puebla's Nororiental Sierra (Mexico) leads us to formulate the hypothesis that the religious and the political are closely intertwined. The strongest link concerns the Theology of Liberation, which has contributed to a revalorisation of Indigenous identities since the 1960s legitimated social struggles. A much deeper link with religion appears when we analyse Amerindian cosmology, which is periodically actualized in large community rituals.

Keywords: Indigenous movements, Mexico, Puebla, religion, Theology of Liberation, cosmology

amérindiens qui marquèrent les périodes coloniale et républicaine au Chiapas s'expliquaient par l'incapacité des cultures locales à s'adapter aux transformations inéluctables. Un grand spécialiste de l'histoire coloniale du Guatemala qualifia ces soulèvements de simples « mutineries d'Indiens » (*motines de indios*) (Martínez Peláez 1982).

Les peuples autochtones, expulsés de l'Histoire par les fonctionnalistes, y effectueront une rentrée, d'abord comme *victimes*. Dans la foulée de la décolonisation des années 1960, se développa une anthropologie critique pour laquelle l'Occident civilisateur était en fait impérialiste. De l'Afrique à l'Asie et aux Amériques, historiens et ethnologues montrèrent comment les puissances coloniales, plus tard relayées par les États-Nations indépendants, n'avaient que faire de la différence culturelle qui freinait la mobilité de la main d'œuvre, ainsi que la circulation de la terre, des marchandises et des capitaux. Pour plusieurs peuples de chasseurs et horticulteurs forestiers ce fut le génocide (Ribeiro 1971). Ailleurs, où les indigènes étaient assez nombreux et acceptèrent de se soumettre et de produire les matières premières (coton, café, bois précieux) dont les métropoles avaient besoin, ils purent survivre à condition de se transformer radicalement : c'est ce qu'on appellera l'*ethnocide* (Jaulin 1973). L'anthropologie elle-même n'était pas épargnée par ce regard critique : au-delà de la collaboration directe des *government anthropologists*, une nouvelle génération de chercheurs s'efforcera de montrer comment c'est tout l'appareil conceptuel et méthodologique de la discipline qui a été modelé selon la volonté politique des métropoles¹.

Cependant, l'expansion coloniale elle-même produisait chez les peuples autochtones une résistance qui fut, au long des siècles, l'autre face de la domination et dont la perspective fonctionnaliste était incapable de rendre compte. L'analyse marxiste, qui recherchait l'opposition entre le capital et le travail, porteuse de révolution, s'est longtemps méprise sur le sens de ces mouvements. En effet, des autochtones luttaient pour conserver un patrimoine matériel et culturel et pour accéder au statut d'acteurs socio-politiques, au sein des sociétés complexes dont ils faisaient désormais partie. L'incompréhension était à son comble quand leurs organisations s'opposaient à des régimes censément progressistes, comme les Miskitos face au régime sandiniste du Nicaragua (Bourgois 1981). Pourtant, en ce qui a trait aux mouvements millénaristes, Peter Worsley avait ouvert la voie à une analyse à la fois matérialiste et non-réductrice. Il avait montré comment ils surgissent tant chez des peuples récemment conquis que dans des groupes subalternes pour lesquels l'oppression séculaire devient

soudain insupportable, souvent à la suite de l'émergence d'un prophète ou « messie » annonçant l'instauration d'un monde meilleur. Worsley distingue d'ailleurs les millénarismes « actifs », pour qui cet évènement est imminent, des « passifs » qui le reportent à un lointain avenir, se transformant alors en sectes ou en partis politiques (Worsley 1977 : 12). Son analyse rejoignait celle de Marx concernant la paysannerie (*ibid.* : 241).

En Amérique latine, l'étude des mouvements autochtones de revendication a généralement opposé ces mouvements millénaristes (prophétiques ou messianiques) aux socio-politiques. Dans le premier cas, des prophètes, articulant des symboles culturels ethniques et des éléments empruntés à la société dominante, annoncent la fin imminente et apocalyptique du monde tel qu'on le connaît, et son remplacement par un monde idéal. En ce qui a trait aux messianismes, un être exceptionnel (dieu ou messager divin) a pour mission « de révéler aux hommes le message de salut, de constituer une communauté d'élus et d'instaurer dans le monde la société parfaite » (Barabas 1986 : 503). À l'autre pôle, les mouvements socio-politiques poursuivent des objectifs qui sont bien de ce monde : répartition des terres, lutte contre l'autoritarisme, reconnaissance de droits individuels ou collectifs. On y élabore des stratégies d'alliances avec d'autres forces sociales, en fonction de la conjoncture (Burguete Cal y Mayor 2011 : 12). Des auteurs reconnaissent cependant que cette conceptualisation bipolaire peut empêcher de voir que « dans les deux [types de mouvements] coexistent des facettes religieuses et séculières d'approximation à la réalité sociale » (Barabas 1986 : 518-520). En effet, autant les mouvements millénaristes peuvent incorporer des éléments modernes (par exemple, des formes d'organisation militaire – Villa Rojas 1978 : 105), autant les mouvements dits séculiers ou socio-politiques peuvent inclure des références à une dimension sacrée du social.

Comme d'autres régions autochtones du Mexique et des Andes, la Sierra Norte de Puebla a connu au moins un soulèvement à connotations religieuses, sinon millénaristes : en 1836, les Totonaques se sont joints à la rébellion de Mariano Olarte, leader charismatique de Papantla². En 1862, par contre, c'est un mouvement proprement politico-militaire qui répondit à l'invasion franco-autrichienne et qui marqua profondément la mémoire et les structures sociales de la région nahua (Thomson 1995).

Dans notre analyse de deux mouvements autochtones contemporains, chez les Nahuas et les Totonaques de la Sierra Nororiental de Puebla, nous montrerons que, bien que le discours des organisations soit essentiellement élaboré en termes politiques, économiques et –

plus récemment – écologiques, une dimension sacrée qui ne se révèle pas à première vue doit aussi être prise en compte. Nous inspirant de Melucci, nous définirons les mouvements autochtones comme des actions collectives entreprises par des membres des peuples amérindiens, actions qui s'inscrivent dans la durée. Comme les autres mouvements sociaux contemporains, ils impliquent la création d'une *solidarité* nouvelle entre acteurs, laquelle surgit le plus souvent dans un contexte de *conflit*. Ils tendent également à déplacer les frontières de ce qui est considéré acceptable par le système et ils débouchent sur la construction d'identités nouvelles (Melucci 1989 : 29, 63)³. Ces identités y sont élaborées et diffusées par des organisations multiples : coopératives, associations culturelles et, depuis quelques années, regroupements pour la défense du territoire. Les données qui servent de base à cet article ont été recueillies en suivant une méthodologie qualitative, et assez peu orthodoxe. Trois des quatre auteurs soit sont originaires de la Sierra Nororiental, soit y résident depuis des années. Ils sont directement impliqués dans le mouvement actuel⁴. L'anthropologue y effectue des recherches depuis 1969. De façon plus ponctuelle, c'est lors d'un séjour de recherche de ce dernier dans la région en septembre-octobre 2016 que furent effectués les observations et les entrevues concernant le mouvement de lutte contre les barrages hydroélectriques. L'anthropologue a longuement interviewé les trois autres auteurs dont certains ont d'ailleurs écrit sur le mouvement (Durán Olgún 2016a et b ; Beaucage et Rivadeneyra Pasquel 2014). D'autres entrevues furent réalisées « à chaud » : après une assemblée, les auteurs conversaient longuement avec des participants, pour approfondir le sens des interventions et définir leur perception de la conjoncture. Une première esquisse de l'article a été rédigée par l'anthropologue et soumise aux co-auteurs qui y ont fait de nombreuses corrections et additions.

Dans le cas des mouvements présentés ici, notre hypothèse est que les rapports entre le religieux et le politique sont multiples. La dimension la plus évidente concerne l'influence d'un courant de l'Église catholique, dit « théologie de la libération » ou « théologie indienne ». Le Bot a déjà évoqué le fait que des contacts avec « des représentants d'Églises, d'ONG, des anthropologues et des sociologues mettent les organisations en relation entre elles et avec des réseaux internationaux » (Le Bot 2009 : 45-46). Il faut cependant remarquer que ces alliances, leurs modalités et leurs conséquences, sur les plans symbolique et politique, ont été encore peu étudiées à ce jour (Martínez Novo 2009 : 9). Nous aurons l'occasion de souligner comment l'apport des clercs et laïcs proches

de la théologie de la libération a contribué à redéfinir de façon sensible les identités autochtones dans la Sierra.

Une dimension plus profonde des rapports au religieux concerne les liens entre ces mouvements et la cosmologie amérindienne, telle qu'elle s'exprime, entre autres, dans le cycle rituel. Chez les Nahuas de Cuetzalan, la diffusion d'une idéologie coopérative, laïque, a également eu un impact majeur.

La dynamique propre des mouvements autochtones contemporains mérite aussi l'attention ; ils se transforment à travers le temps, d'où plusieurs tentatives de périodisation. Pour Yvon Le Bot, la première phase, dans les années 1960-1970, est celle « des programmes de développement et des mobilisations dans le cadre des luttes paysannes ». Suivrait celle des « demandes culturelles et des affirmations identitaires » puis, dans les années 1990, celle « de la projection sur la scène politique » (Le Bot 2009 : 48). Face à ses adversaires, le mouvement trouve des alliés qui réduisent le coût social et politique de l'action, et facilitent l'atteinte des objectifs. Lorsque la phase d'expansion est instituante, elle donne naissance à des organisations, qui permettent de préserver les acquis du mouvement. C'est ce que Burguete appelle « sédimentation » (*ibid.*), et que nous désignerons plutôt, avec Le Bot, « consolidation organisationnelle » (Le Bot 2009 : 47). Comme les autres mouvements sociaux, les mouvements autochtones connaissent aussi des reflux, que Melucci définit comme une phase de *latence*, où se maintiennent des réseaux. Cette dernière phase, loin d'annuler les précédentes, est une autre composante d'un même système : on peut même y voir se renforcer le potentiel de résistance (Melucci, cité par Burguete Cal y Mayor 2011 : 13).

Au cours du dernier demi-siècle, les mouvements autochtones de la Sierra ont traversé ces diverses phases. Nous pouvons situer une première phase d'expansion et de consolidation, chez les Nahuas, de 1973 à 1990, et chez des Totonaques, des années 1960 à 1999. Dans les deux cas, elle est suivie par une phase de reflux ou de latence : chez les Nahuas, de 1990 à 1998 et chez les Totonaques, de 2000 jusqu'à 2010. Après 2010, on assiste à une nouvelle expansion, commune cette fois-ci aux deux mouvements, qui s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui.

Plusieurs organisations sont nées tout au long de cette période. Chez les Nahuas, on peut signaler la coopérative régionale Tosepan Titataniske (« ensemble nous vaincrons », en 1977), devenue Unión de Cooperativas Tosepan en 2000, l'Atelier de Tradition Orale Totamachilis (« notre savoir », depuis 1979), la coopérative des femmes Maseualsiuamej Mosenyolchikaualis (« femmes qui se renforcent ensemble », depuis 1990) et, depuis 2014, le

Consejo Maseual Altepe Tajpiani (« conseil nahua “les gardiens du territoire” »). Chez les Totonaques, se sont d'abord implantées les Communautés Ecclésiales de Base (dans les années 1970), puis l'Organización Independiente Tototaca (OIT), de 1989 à 1999, et l'Unidad Indígena Totonaco Nahuatl (UNITONA), après 2000. Plus récemment (2012), le Conseil Tiyat Tlali (« terre », dans les deux langues autochtones) est venu regrouper les organisations des deux peuples.

La Sierra Nororiental de Puebla et ses habitants

D'abord sont venus les Espagnols : en onze ans, onze mois et onze jours, on les a chassés. Puis ce fut le tour des analtecos⁵ : on les a renvoyés de l'autre côté de la mer, d'où ils venaient.

Enfin vinrent les villistas⁶ : on les a exterminés jusqu'au dernier. Et s'il en vient d'autres, il va leur arriver la même chose, car les jeunes sont mieux préparés et ils ont de bonnes armes.

Pedro de los Santos, *in* Taller de Tradición Oral, 1994

Au début des années 1970, les Nahuas qui habitent la haute montagne (de 1400 à 2000 mètres d'altitude) pratiquaient essentiellement une agriculture de subsistance (maïs, haricots, légumes) complétée par le petit élevage et le salariat migratoire. Une bourgeoisie hispanophone de commerçants et de grands propriétaires terriens, concentrée dans les chefs-lieux, dominait la scène politique (Beaucage 1973b ; Paré 1975). En basse montagne (500 à 1200 mètres d'altitude), Nahuas et Totonaques connaissaient une intégration périphérique au capitalisme mexicain et international à travers la production de café, en même temps qu'ils poursuivaient la culture traditionnelle du maïs et d'autres denrées à des fins de subsistance. Ils avaient pu conserver une partie de leur patrimoine foncier, sous forme de petites propriétés qui sont allées se subdivisant avec l'accroissement démographique (Beaucage 1973a). L'adoption d'une agriculture de plantation leur avait permis de faire face à la pression accrue sur la terre, mais elle les avait placés en même temps sous la dépendance des intermédiaires commerciaux et elle avait accru les inégalités internes. Ici aussi, le contrôle de l'appareil municipal par les *caciques*⁷ et leur monopole des contacts avec les niveaux supérieurs assuraient le maintien de leur domination économique et politique. À partir des années 1950, l'adhésion (minoritaire) à des sectes protestantes ou para-protestantes (pentecôtisme, Témoins de Jéhovah) a pu être vue, dans la Sierra comme ailleurs au Mexique, comme une manière d'échapper au fardeau des obligations sociales et religieuses des communautés (Garma Navarro 1987 ; Beaucage 2004). Tant chez les Nahuas que chez les Totonaques, l'identité autochtone, vu la

discrimination séculaire, était alors globalement vécue comme un stigmate.

L'intervention de l'Église en pays totonaque : La théologie de la libération

Le mouvement autochtone qui s'est développé à partir des années 1970 ne peut se comprendre sans que l'on mentionne les changements profonds survenus dans l'Église catholique sur le plan mondial. En 1962 s'était ouvert à Rome le Concile Vatican II, à partir duquel le nouveau pape, Jean XXIII, voulut faire une mise à jour (*aggiornamento*) des pratiques et des conceptions de l'Église. En Amérique latine, il en naîtra un courant de réflexion critique sur le rôle social de l'Église dans des sociétés caractérisées par des inégalités sociales extrêmes, par l'autoritarisme politique et par la marginalisation d'une partie importante de la population.

Sur le plan organisationnel, l'Église latino-américaine post-conciliaire proposa, pour impliquer les laïcs, les Communautés Ecclésiales de Base (CEB) qui formeront la base d'une « Église des pauvres », dont la tâche n'est rien moins qu'« évangéliser la totalité de l'existence humaine, y compris sa dimension politique » (Hurtado 1988 : 178). Plusieurs évêques mexicains se rallieront à cette approche : au Chiapas, à Oaxaca, à Tehuantepec, on verra se développer des initiatives pour mettre en pratique la réflexion du Concile, approfondie lors des rencontres épiscopales de Medellín (1968) et de Puebla (1976).

Dans l'État de Puebla, face à la montée des sectes protestantes, la hiérarchie épiscopale encouragea des initiatives en ce sens dans la Sierra Nororiental, en les encadrant par un plan pastoral. Dans les paroisses totonaques, à la fin des années 1960, l'arrivée de religieuses carmélites et de jeunes prêtres marque le début d'un travail de « réévangélisation ». Mais les barrières linguistiques et culturelles rendaient difficile la communication du message évangélique : on opta alors pour la formation de catéchistes bilingues (Hernández García 2012 ; Ellison 2013) et on créa dans les paroisses un réseau de Communautés Ecclésiales de Base. En même temps, de jeunes alphabétiseurs autochtones mettaient au point une écriture pour rendre correctement le parler totonaque de la montagne. Au fil des ans, des centaines d'adultes, hommes et femmes, en vinrent à se reconnaître dans cette nouvelle identité chrétienne progressiste des CEB, qui débordait le cadre communautaire. Elle ne rejetait pas les croyances et pratiques religieuses traditionnelles, au contraire, mais les incluait en leur donnant un autre sens. La source du Mal devenait l'oppression économique et sociale que subissaient les autochtones, qu'on pouvait et qu'on devait changer.

Ce long processus connaît un aboutissement dans le municipio de Huehuetla, où la violence systémique se doublait d'une violence ouverte (Beaucage et Rivadeneyra Pasquel 2014). Le curé et les catéchistes, appuyés par les CEB, fondèrent en 1989 l'Organización Independiente Totonaca (OIT) qui, quelques mois plus tard, remportait les élections municipales. Pendant les trois mandats où elle exerça le pouvoir (1989-1999), l'OIT democratisa la vie publique locale et effectua des réformes importantes en éducation et dans les infrastructures (routes, électrification, eau potable). Ces réalisations permirent l'élection d'une nouvelle fierté d'être totonaque (*ibid.*). Après dix ans, cependant, une distanciation croissante des cadres de l'OIT par rapport aux bases, combinée avec les manœuvres du gouverneur de l'état, Manuel Bartlett, ramena les caciques au pouvoir.

La période qui suivit la défaite de l'OIT à Huehuetla fut marquée par un repli général du mouvement en pays totonaque, qui dura jusqu'à la fin de la décennie 2000. L'Unidad Indígena Totonaca Nahuatl (UNITONA) fondée en 2000, malgré des objectifs ambitieux, fonctionna plutôt comme un réseau de contacts entre les *catequistas* et des militants chrétiens progressistes non-autochtones.

Les Nahuas (*maseualmej*) de Cuetzalan (basse montagne)

À partir de 1973, un groupe de catholiques engagés, d'origine urbaine et désireux de mettre en pratique le enseignements de Vatican II, vint s'installer dans le village de San Miguel Tzinacapan, dans le municipio de Cuetzalan. À la différence de ce qui se passait dans le pays totonaque voisin, ils s'agissait en majorité de laïcs et c'est une anthropologue, María Eugenia Sánchez, qui assura la direction du groupe. Après une période consacrée à l'étude de la communauté, de sa culture (en particulier des pratiques religieuses) et de sa langue, ils élaborèrent un plan d'action qu'ils résumeront eux-mêmes en trois mots : auto-développement, éco-développement et ethno-développement. Leur cadre de travail demeura largement communautaire. Après quelques années, fonctionnaient dans le village un magasin coopératif, une Sociedad de Producción Rural (pour la commercialisation du café), des comités de santé et de nutrition, des écoles maternelle et secondaire alternatives, et l'Atelier de Tradition Orale. (Sánchez Diaz de Rivera et Almeida Acosta 2005). L'accent était mis sur la revalorisation de la langue et de la culture, ce qui eut un impact considérable sur l'identité nahua⁸. À la différence des prêtres et religieuses du Totonacapan, cependant, ils n'étaient pas les seuls intervenants.

En effet, à partir de 1975 étaient arrivés dans la région un groupe d'agronomes progressistes. Ils travai-

laient dans le cadre du Plan Zacapoaxtla, un programme mis en place par le gouvernement Echeverría pour étendre à la paysannerie la « révolution verte » jusque-là cantonnée aux grandes propriétés du centre et du nord-ouest du pays. Héritiers idéologiques des mouvements étudiants des années 1960, ils désiraient contribuer à des changements structurels dans les campagnes et ce, à travers l'organisation indépendante des producteurs ruraux. Le cadre du Plan leur laissait une marge de manœuvre suffisante pour le faire. Profitant de politiques favorables au développement rural, s'est créée et consolidée chez les Nahuas de Cuetzalan la coopérative régionale Tosepan Titataniske, qui réunissait des dizaines de coopératives locales pour commercialiser de façon avantageuse le café et le quatre-épices, et distribuer dans les communautés les denrées de base (maïs, sucre...) à prix réduit (Mora 1985 ; Aguilar Ayón 1986). Plusieurs années plus tard, un groupe d'artisanes se séparait de la Tosepan pour former la coopérative Maseualsiuamej Mosenyolchikauanij (« femmes autochtones courageuses », Carcaño 2013).

Le développement de ces organisations, qui regroupèrent bientôt des milliers de membres, a eu un impact notable sur la structure sociale et sur la politique. La coopérative régionale a brisé le monopole des commerçants, en exportant directement sur le marché national et international et en distribuant dans les villages des denrées de base à prix réduit. Une nouvelle identité est apparue au fil des ans : celle de *cooperativista* qui, à Cuetzalan, a débordé le cadre du village pour coincider avec l'identité nahua. Une brève incursion directe en politique municipale (1986-1989) l'a par ailleurs convaincue que son candidat pouvait gagner, certes, mais que sa marge de manœuvre se trouvait ensuite extrêmement réduite par le blocage du financement provenant du niveau supérieur. Par la suite, la Tosepan a opté pour demeurer à l'extérieur de la politique partisane et pour appuyer les candidats qui acceptaient d'inclure ses principales revendications dans leurs programmes.

En 1989, l'État mexicain réduisit rapidement ses interventions de soutien à l'agriculture, face au exigences de ses futurs partenaires de l'ALÉNA, les États-Unis et le Canada. En même temps, on assistait à un effondrement des cours du café et une gelée dévastait les plantations de la Sierra Nororiental. La crise ébranla les organisations. La plupart des militants chrétiens quittèrent San Miguel Tzinacapan et les projets locaux furent mis en veilleuse⁹. La coopérative régionale, qui s'était endettée pour faire des avances aux producteurs, se trouva au bord de la faillite. Elle réussit néanmoins à ré-échelonner sa dette, mais la décennie 1990 vit le nombre de ses membres décroître, cependant qu'elle cherchait

des alternatives. En 1998, elle réalisa que la Sierra, comme l'ensemble de la campagne mexicaine, se caractérisait par une « nouvelle ruralité » : dans l'économie régionale, la contribution de l'agriculture était désormais inférieure à celles du salariat et d'autres activités comme le petit commerce ou les services. La coopérative d'épargne et de crédit, créée à ce moment pour répondre à ces nouveaux besoins, connut un succès considérable, ainsi que ses initiatives dans le domaine du tourisme alternatif et de la construction d'habitations à coût réduit. La Tosepan (devenue *Unión de Cooperativas Tosepan*) compte maintenant plus de 30 000 membres et est présente dans plusieurs communautés totonaques, ainsi que chez les Métis des basses terres.

Les années 2000 : Les projets miniers et hydroélectriques, et la lutte pour le territoire

Les compagnies minières

Vers le milieu des années 2000, la hausse soutenue du cours des matières premières incita le grand capital minier à s'intéresser aux ressources que recèlent les territoires autochtones de la Sierra Nororiental. Les transnationales Almaden Minerals et Gold Corp, de même que des entreprises mexicaines comme Minera Plata Real et Frisco, y ont obtenu d'importantes concessions, totalisant 56 000 hectares. En 2005, les Nahuas de haute montagne virent arriver chez eux prospecteurs et matériel de forage : on découvrit d'importants gisements d'or, ainsi que de l'argent et d'autres métaux. La teneur trop faible du minerai impose désormais l'exploitation dite « à ciel ouvert » : on extrait et on broie des milliers de tonnes de roc, on centrifuge, puis on en extrait les quelques grammes d'or et d'argent que contient chaque tonne.

Cette forme d'exploitation exige dénormes quantités d'eau, que les entreprises comptent tirer des réserves locales, et produit une égale quantité d'eau contaminée au cyanure de sodium, qu'on emmagasine dans des bassins de rétention. Ainsi, à Ixtacamaxtitlán, zone semi-aride, Almaden Minerals utilise pour ses forages les sources d'eau potable. Plus au nord-est, les concessions d'Autlán Minerales couvrent une partie des municipalités de Tlatlauquitepec et de Yaonahuac, et tout le sud de la municipalité de Cuetzalan. Cela garantit son approvisionnement en eau... tout en mettant en péril celui des 47 000 *cuetzaltecos*.

Les entreprises n'avaient pas compté avec les organisations locales, traditionnelles et nouvelles. À Tetela de Ocampo, apprenant que Frisco avait obtenu en 2009 une concession de 10 000 hectares, valide pour 50 ans,

les autorités municipales ont déclaré le site « zone protégée » de toute exploitation minière; jusqu'à ce jour, Frisco n'a pas poursuivi son projet. À la même époque, dans le municipio voisin de Zautla, une vaste coalition s'y est rapidement formée contre la société chinoise JDC Minerales et, le 22 novembre 2012, plus de 5 000 paysans marchèrent sur le site, arrachèrent la clôture d'enceinte et expulsèrent – pacifiquement – les travailleurs et les cadres. À Ixtacamaxtitlán, les *ejidatarios*¹⁰ de Tecoltemic, dont les terres étaient incluses dans une énorme concession faite à Almaden Minerals, ont obtenu une injonction contre l'entreprise (Beaucage 2015).

À Cuetzalan, l'*Unión de Cooperativas Tosepan* et d'autres acteurs locaux créèrent le Comité pour l'aménagement territorial intégral de Cuetzalan (COTIC). Avec l'aide d'experts, ils rédigèrent un plan d'aménagement qui favorisait le tourisme à petite échelle, ainsi que l'agriculture, l'élevage, l'artisanat et le commerce local, et qui interdisait les projets miniers, hydroélectriques et pétroliers. Le plan fut adopté par les autorités municipales, puis entériné par celles de l'état de Puebla. Lorsqu'arriva Autlán Minerales, on forma l'association *Consejo Maseual Altepe Tajpiani* (« Conseil nahua “les gardiens du territoire” »). En mai 2015, cette dernière a obtenu une injonction contre la compagnie minière qui ne peut entreprendre l'exploitation du site – ni le vendre –, parce que sa concession est située dans un territoire autochtone et qu'elle n'a pas fait l'objet d'une « consultation préalable, libre et informée » auprès du peuple maseual¹¹ comme l'exige la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail (OIT), ratifiée par le gouvernement mexicain.

Jusqu'à ce jour, grâce à l'action organisée des autochtones, aucune société minière, nationale ni étrangère, n'a pu entreprendre l'exploitation d'une concession dans la Sierra Nororiental de Puebla.

Après les mines, les barrages !

Ils veulent rendre notre terre plus petite.

(interlocuteur totonaque de la vallée de l'Ajajalpan)

Pendant que la lutte contre les mines à ciel ouvert battait son plein, les rivières de basse montagne retenaient l'attention des entreprises hydroélectriques et de l'État mexicain, dont la Loi de réforme énergétique veut associer le secteur privé à sa « transition à l'ère post-pétrolière ». On a prévu construire dans la Sierra Nororiental dix barrages, de ceux qu'on nomme « de nouvelle génération » : au lieu de placer les turbines au pied du barrage, on entube toute l'eau de la rivière qui parcourt

ainsi plusieurs kilomètres avant d'atteindre le groupe turbines-alternateurs, situé assez loin en aval. On profite ainsi de la dénivellation pour accroître la force motrice de l'eau. Les conséquences les plus directes sont que, alors qu'on inonde la vallée en amont du barrage, en aval, la rivière disparaît pendant des kilomètres, avant de reparaître dans la salle des turbines. Dans toute la zone, il faudrait détruire champs de maïs et cafetières pour construire, à flanc de montagne, les voies d'accès et les lignes à haute tension.

En 2011, Comexhidro, à travers sa filiale Deselec¹², obtenait du gouverneur de l'État le permis pour construire trois barrages sur la rivière Ajajalpan, en pays totonaque. En aval, sur la même rivière, Grupo México recevait un permis pour un barrage, dans la municipalité d'Olintla. En 2012, dans la vallée voisine, celle du Zempoala, le ministère de l'Environnement et des Ressources Naturelles (SEMARNAT), autorisait la construction d'un autre barrage « à condition de consulter la population ».

Quand les communautés affectées ont connu les projets, les premières résistances se sont manifestées au niveau local¹³. Le 6 octobre 2012, à Zapotitlán de Méndez, agglomération totonaque située sur les rives mêmes du Zempoala et qui serait directement affectée par tout malfonctionnement du barrage de GESA, 1 000 résidants réunis en assemblée se sont opposés au projet (Hernández Alcántara 2012). En amont, Comexhidro se préparait depuis trois ans à la mise en œuvre de son projet. Une des municipalités riveraines, Tlapacoyan, où elle a établi sa base d'opérations, semblait acquise à sa cause, tandis que dans les deux autres municipalités affectées par le barrage, Ahuacatlán et Tepatlán, l'opposition semblait faible et fragmentée. Quelques paysans avaient vendu leurs lopins situés près de la rive. La résistance active s'est d'abord manifestée en aval, dans la municipalité d'Olintla, dont les autorités étaient très favorables au barrage. En décembre 2012, les habitants du village d'Ignacio Zaragoza ont dressé un piquet devant le bulldozer qui ouvrirait la première route d'accès et ont « retenu » la machinerie pendant plusieurs semaines.

Chez les Nahuas de Cuetzalan, le COTIC s'est orienté vers la défense du territoire, menacé tant par les concessions minières d'Autlán que par les barrages sur l'Apulco. Il s'attacha d'abord à diffuser l'information, grâce aux radios communautaires et au journal local Kuojtakiloyan. Puis, on organisa des assemblées régionales pour la défense de l'eau et du territoire, où des milliers de paysans autochtones réaffirmèrent leur opposition aux méga-projets¹⁴.

Au cours de la même année 2012, plusieurs organisations de la région, nahuas et totonaques, virent la

nécessité de coordonner leurs efforts et créèrent le Consejo Tiyat Tlali dont l'un des premiers geste fut d'envoyer un groupe de soutien aux protestataires d'Ignacio Zaragoza. Les autorités municipales d'Olintla ripostèrent violemment, en séquestrant les manifestants pendant 24 heures. La répression a donné une résonnance imprévue à la lutte : même la presse nationale en a parlé. Un mois plus tard, Grupo México annonçait l'abandon du projet (Rojas Mora 2014 : 68-69), marquant ainsi la première victoire autochtone face aux entreprises hydro-électriques dans la région (Consejo Tiyat Tlali 2016). En 2014, un militant totonaque d'Ignacio Zaragoza, membre de Tiyat Tlali, alla prendre le pouls des habitants d'Altica et de San Felipe Tepatlán, en amont sur l'Ajajalpan :

J'y ai trouvé beaucoup de mécontents au sujet du projet qui allait leur enlever leur rivière : elle passe juste à côté de leurs cafetières et ils y pêchent, sans compter le sable qu'apporte chaque crue et qu'ils utilisent dans la construction de leurs maisons. (Alonso, communication personnelle, 12 septembre 2016).

Avec l'appui logistique de Tiyat Tlali, il s'est formé des comités et on a organisé des assemblées d'information dans les villages directement touchés. En juin 2015, au nom de trois communautés affectées par les barrages, les comités présentèrent une demande d'injonction contre le projet de Comexhidro, que les instances judiciaires étudient encore.

Les projets hydroélectriques impliquent également la construction de lignes à haute tension, dont l'une traverserait le territoire de Cuetzalan. Sur plus de la moitié de son parcours, elle traverserait des zones rurales densément habitées, y compris le gros village de Xiloxochico. Or, des études récentes montrent le danger pour la santé que représente le champ électro-magnétique émis par les lignes de haut voltage¹⁵. Bien qu'elles aient été informées de ces dangers et malgré le plan d'aménagement, les autorités municipales de Cuetzalan n'en ont pas moins autorisé, en septembre 2016, la construction de la ligne, en soutenant que ce genre de projet ne faisait pas partie de ceux qu'interdit le Plan d'aménagement en vigueur (mines, barrages et extraction d'hydrocarbures). Face à l'inutilité de leurs démarches, les organisations locales ont entrepris l'occupation indéfinie du terrain sur lequel on s'apprêtait à installer les transformateurs¹⁶.

La deuxième bataille de l'Apulco

La grosse rivière Apulco coule en territoire nahua, entre la haute et la basse montagne. En 1862, elle fut la scène d'une victoire historique des autochtones de la Sierra (sous le commandement de Juan Francisco Lucas) sur les forces armées franco-autrichiennes. En 2013 et 2014,

on rendait public des projets prévoyant cinq barrages, ce qui affecterait le cours de la rivière sur 26,5 km et de nombreuses communautés.

La mobilisation sur le haut Apulco a commencé plus tard qu'en basse montagne. Au début, elle se fit au niveau communautaire. Puis on décida d'adopter la stratégie qui avait déjà fait ses preuves dans la vallée de l'Ajajalpan : assemblées d'information, comité locaux de défense, coordination régionale. C'est ainsi que se sont progressivement intégrés à la lutte tous les villages de la haute vallée.

Les pressions sur les autorités municipales – qui doivent donner leur accord pour que débutent les travaux – ont porté fruit : les maires de Zacapoaxtla et de Xochiapulco, lors de réunions publiques officielles (*cabildo abierto*) ont déclaré leurs municipes « libres de mégaprojets ». Le 30 avril 2016, le maire de Xochiapulco, en rejetant le projet rappela le rôle central qu'ont joué les autochtones du lieu dans la victoire contre les envahisseurs, en 1862 ! En septembre 2016, la SEMARNAT rejettait les projets, en invoquant ses « lacunes » concernant les impacts sur l'environnement très particulier de la vallée de l'Apulco (lacunes dénoncées par les comités de défense).

La lutte pour la défense de l'Apulco n'a pas eu, jusqu'à présent, le caractère massif de celles qui se déroulent dans la basse montagne adjacente. Entre autres facteurs explicatifs, notons que la population des municipalités affectées est plus hétérogène culturellement que les territoires en aval. Sur le plan identitaire, une bonne partie des gens du haut Apulco se définissent comme *mestizos*, ne parlent que l'espagnol et certains semblent plus sensibles au discours du progrès que véhiculent les médias et le gouvernement au sujet des barrages. En outre, au cours des XIX^e et XX^e siècles, plusieurs villages ont participé à de dures luttes agraires qui ont laissé la région très divisée. Les Nahuas de Huahuaxtla n'oublient pas que les fondateurs du village voisin leur ont enlevé les terres que Juan Francisco Lucas leur avait octroyées en récompense pour leur bravoure dans la lutte contre les Français. Et ceux d'Atzalan se souviennent du combat épique qui les a opposés au *cacique* d'Apulco, jusqu'à ce qu'ils obtiennent l'*ejido* en 1975 (Paré 1975). Il peut leur apparaître contradictoire avec leur mémoire historique de participer à un mouvement, côté à côté avec les descendants de leurs ennemis. En outre, une expérience plus récente de mobilisation, dans les années 1970-1980, en a découragé plusieurs. Deux groupes politiques au discours radical et qui ne rejettent pas les pratiques violentes, l'Unión Campesina Independiente (UCI) et Antorcha Campesina (AC), se sont livrés une lutte sans merci pour le contrôle de ces municipalités.

L'UCI a finalement été éliminée et AC exerce depuis un pouvoir sans partage dans une municipalité (Huitzilan de Serdán). Les municipalités voisines, démobilisées, sont retournées aux partis traditionnels. Le travail d'éducation et d'organisation face aux projets hydroélectriques a donc dû repartir de zéro. Et les organisations régionales présentes en basse montagne, comme UNITONA et Tiyat Tlali, et le secteur progressiste de l'Église, ont joué un rôle crucial.

Caractéristiques de la lutte pour les rivières et le territoire dans la Sierra Nororiental

Chacune des quatre microrégions qui ont présentement entamé un processus de mobilisation et d'unité face aux grands projets a des traits spécifiques et une histoire propre. La haute montagne, zone d'agriculture de subsistance et de forte émigration, a subi le premier impact, sous la forme du capital minier transnational. La riposte est venue sur le plan local et on a utilisé tant les instruments légaux que l'action directe. Ce niveau de lutte, fondé sur l'identité communautaire, a été suffisant, jusqu'à maintenant, pour parer à l'offensive : un seul projet minier est encore en opération, bien que bloqué à sa phase d'exploration.

En basse montagne, tant en pays nahua qu'en pays totonaque, chacun des projets hydroélectriques prévus affecterait plusieurs communautés, dans plus d'une municipalité. C'est pourquoi les organisations et réseaux préexistants se sont coordonnés dans Tiyat Tlali. Sur le plan discursif, on a réussi à associer la lutte pour l'eau à la défense du territoire, qui a de profondes racines, tant cosmiques qu'historiques, dans la région. Sur le plan de l'organisation, en pays nahua, la réalisation des assemblées d'information et la création des comités a été facilitée par la présence d'un réseau bien établi de coopératives locales. Les assemblées massives qui se réalisent à tous les deux mois dans l'une ou l'autre des communautés où il y a un comité, permettent de renforcer les maillons les plus faibles en montrant la force de l'ensemble. Par dessus l'appartenance municipale, on revendique désormais l'identité maseual, commune aux trois municipalités affectées par les concessions faites à Autlán.

Dans les villages totonaques des vallées de l'Ajajalpan et du Zempoala le réseau des catéchistes et des Communautés Ecclésiales de Base (qui a engendré l'OIT, puis UNITONA), s'ajoutant au travail culturel des alphabétiseurs, a joué un rôle similaire, s'appuyant sur l'identité ethnique totonakú. Dans la vallée de l'Apulco, plus hétérogène sur le plan ethnique, la mobilisation se fonde sur les énergies propres (comme le travail pastoral de

l'Église locale et des laïcs engagés) mais doit compter sur l'appui de militants de basse montagne.

La composition du mouvement correspond à la caractérisation que fait Melucci des nouveaux mouvements sociaux. La masse des participants est composée de ce qu'il appelle « les vieilles classes moyennes » : les paysans et artisans qui voient leur survie menacée. On y trouve également ceux qui occupent une « position périphérique sur le marché du travail » : étudiants, travailleurs précaires et vendeurs ambulants¹⁷. Et finalement, souvent dans des positions importantes les « membres des nouvelles classes moyennes » : enseignants, cadres des organisations, conseillers (*asesores*) d'origine extérieure. Ces derniers sont généralement plus à même d'obtenir les informations cruciales concernant les projets prévus et d'établir les contacts avec les alliés externes (journalistes, chercheurs universitaires, ingénieurs, avocats).

Dans leur stratégie politique, connaissant leur capacité limitée d'influencer les autorités supérieures, les organisations consacrent beaucoup d'efforts au niveau municipal. Selon la loi mexicaine, la mise en œuvre d'un projet minier, hydroélectrique ou pétrolier, exige que le maire signe un document dans lequel il autorise le changement d'usage du sol. Dans six municipalités, les démarches effectuées auprès des autorités furent suffisantes pour que ces dernières les déclarent « zones libres de mégaprojets ». Cependant, les maires sont sujets à beaucoup de pressions, économiques et politiques, et peuvent changer d'idée. C'est ainsi que celui de San Felipe Tepatlán qui, en 2015, avait rejeté par écrit la construction du barrage, changeait d'avis le 10 octobre dernier et décidait de l'autoriser. En riposte, le 23 octobre, le Front des peuples nahua et totonaques en défense de l'Ajajalpan tenait à San Mateo Tlacotepec la rencontre *Makxtum kgalhaw chuchutsipi*, « pour fêter la vie en défendant nos rivières » (Áimas Vargas 2016).

L'action directe n'est bien sûr pas une fin en soi. La mobilisation veut appuyer les démarches légales quand elles sont paralysées ou accroître les pressions politiques quand elles s'avèrent insuffisantes. On se souvient qu'en décembre 2012, des dizaines de militants de toute la région étaient allés appuyer le blocage de la machinerie lourde par les Totonaques d'Ignacio Zaragoza qui protestaient contre la construction du barrage de Grupo México. Malgré la répression immédiate, cette action, par son impact sur les médias, eut un retentissement national et contribua à l'abandon du projet par l'entreprise. C'est le même objectif que poursuivent ceux qui occupent le site de la centrale électrique de Cuetzalan, point d'arrivée d'une ligne à haute tension.

Il est important de noter que malgré certains reculs, la stratégie adoptée par les peuples autochtones de la Sierra Nororiental contre les mégaprojets s'est avérée efficace, jusqu'à présent. Aucun projet minier ni hydroélectrique n'a encore été mis en marche.

Tous n'abandonnent pas, cependant. Almaden Minerals, malgré l'opposition qu'elle rencontre à Ixtacamatlán et l'injonction obtenue par les *ejidatarios* de Tecoltemic, a décidé de poursuivre ses forages exploratoires à Santa María. Les fédérations patronales se déchaînent dans les médias contre ces rebelles qui « empêchent les investissements et le développement »¹⁸.

Manifestement, les hauts fonctionnaires et les dirigeants des grandes entreprises n'ont pas compris les racines profondes du mouvement autochtone de défense du territoire. Au-delà des organisations qui le composent, ce mouvement s'appuie sur la cosmologie autochtone, constamment réactualisée par les rituels communautaires. Nous examinerons l'un des plus significatifs, la « fête du Saint Patron du village ».

La Fête (*in Iluit*) à San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla

Le 29 septembre 2016, comme à chaque année depuis plus de deux siècles, on a célébré à Tzinacapan, gros village nahua, la fête du Patron du village, Saint Michel. Des mois de préparation ont connu ce jour-là leur aboutissement. Depuis juillet, dans les maisons des « lieutenants » (*tenientes*), sous les arcades de la mairie et même dans la cour d'école, ont eu lieu les répétitions des musiciens et des groupes de danseurs rituels : Migueles, Santagos, Negritos, Cuetzalines, Moros et Españoles, Tejoneros, Voladores. Depuis janvier, le grand responsable de la fête, le *mayordomo*, désigné par le conseil municipal parmi les nombreux candidats, a cherché, au sein de sa parenté, de ses *compadres*, de ses amis, ceux qui pouvaient l'aider à défrayer les dépenses considérables qu'implique la fête à laquelle il doit convier tout le village. Pendant des semaines, on a cousu les costumes flamboyants, on a sculpté les masques de bois, on a commandé des centaines de fusées dans le village voisin de Xochitlan, dont les artificiers sont réputés. On a acheté et élevé des poulets et des dindons. Le 26 septembre, on a apporté solennellement à l'église les vêtements neufs pour en vêtir Saint Michel et ses deux amis inséparables : l'Ange Gardien (*el Custodio*) et Saint François. Le 27, les danseurs se préparaient déjà chez les *tenientes* pour aller « offrir » leurs danses au Saint Patron, à l'église, quand il s'est mis à pleuvoir à verse, obligeant à prendre grand soin des habits et des panaches pour ne pas qu'ils soient trempés. Le soir du 28, moment où l'on doit apporter

cérémoniellement dans l'église les cierges monumetaux, la pluie avait transformé les rues en torrents. On supprima la procession et les danses furent exécutées dans l'église¹⁹.

Puis enfin, le grand jour est arrivé. Le soleil n'était pas encore levé qu'ont éclaté les premières fusées, réveillant tout le monde. La matinée s'annonçait pluvieuse, mais Saint Michel, sans doute ému par la dévotion de ses paroissiens, a fait cesser la pluie entre dix et vingt heures, assez pour que puissent évoluer pendant des heures, sur le parvis de l'église puis dans les rues, les danseurs masqués dans leurs costumes aux couleurs vives, au son des tambours, des flutes, des guitares, des violons, des maracas et des grelots. L'embellie a duré assez pour que les intrépides Voladores (« Hommes-Volants ») se lancent dans le vide par groupes de quatre, du haut d'un mât de vingt mètres, suspendus par la taille à de frêles harnais, et exécutent dans leur descente les treize tours prescrits. Pendant ce temps, le *caporal* (musicien et maître de danse) continuait de jouer de la flute et du tambourin, debout sur la pointe du mât²⁰. Ensuite, la procession a pu se déployer tout au long de la rue principale jusqu'à la maison du *mayordomo*, où les 200 danseurs et tous les participants étaient conviés à un repas de poulet en sauce piquante (*mole*).

Les danses, point central du rituel, comportent deux grands axes de significations. Un premier groupe d'entre elles, Voladores, Cuetzalines et Tejoneros, d'origine pré-colombienne, représentent l'intégration de la communauté avec le cosmos. Elle atteint sa plus forte expression lors de la danse des Voladores (*Koujpatapanij*). Le mât (aussi présent chez les Tejoneros et dans une version des Cuetzalines, les *motsinkuepani*, Stresser-Péan 2011 : 300) symbolise l'axe cosmique qui réunit les trois étages de l'univers (*Semanauak*) : le monde souterrain (*Talokan*) où vivent les Maîtres des animaux, la surface de la terre (*Taltikpak*), le monde visible et le ciel (*Ilukak*) où demeurent Dieu et les Saints (González Álvarez 2016). Cette danse incorpore aussi le temps, cyclique : les 52 tours que font les Voladores figurent les 52 semaines qui séparent une fête de la suivante²¹.

Le Mât des Hommes-Volants représente aussi l'univers végétal : avant d'abattre un grand pin, on demande la permission au Maître de la forêt (*Kuoujueuentsin*) et on lui fait une offrande. On en fera une autre avant de le planter sur la place du village. Dans la danse des Tejoneros, le mât est couvert de feuilles. Le monde animal est également omniprésent. Au pied du mât, on sacrifie un dindon, la victime rituelle par excellence. Et les lourds battements de pieds de la danse qu'exécutent les Koujpatapanij au sol imitent la démarche de l'animal. Quand ils redescendent en « volant presque » (*papatani*), ils sont, bien sûr, des Oiseaux. Quant à la danse des

Cuetzalines, elle reproduit, dans l'imaginaire nahua, la cour que fait l'oiseau *kuesaltotot* (*Trogon mexicanus*) mâle à la femelle. Enfin dans la danse des Tejoneros, sont présents divers animaux sauvages : un pic-bois, sculpté et peint, puis un coati (*Nasua narica*, en espagnol *tejón*, d'où le nom) empaillé qu'on hisse sur le mât par un jeu de cordes, tout comme, parfois, un écureuil et un serpent (Stresser-Péan 2011 : 300) ; ils sont poursuivis par un chasseur et son chien. En outre, il est aisément de voir dans les deux marionnettes qui président au rituel, l'une vêtue en homme et l'autre en femme, le couple des Maîtres du Talokan (*Talokanka*). Ces derniers gardent le gibier et les poissons et les libèrent pour que puissent les capturer les chasseurs et les pêcheurs qui mènent une bonne vie et les consomment sans gaspillage (Beaucage et Taller de Tradición Oral 2009: 200).

À la différence de ces danses d'intégration cosmique, celles qui ont une origine coloniale expriment un double conflit. Entre le Bien et le Mal, d'abord, le même qu'on retrouve dans la statue de Saint Michel, où il écrase du pied la tête d'un diable (*Amo Kuali*) au visage grimaçant. C'est ce même diable que vainquent les Migueles, au terme d'une chorégraphie complexe ; c'est le « roi des Pilatos » que Santiago (Saint Jacques) réussit à jeter au sol ; c'est le serpent qui pique l'un des Negritos, plus tard guéri par la Maringuilla. Un autre axe de conflit apparaît dans la danse des « Espagnols » aux prises avec des « Maures »²² assez singuliers qui portent des panaches de plumes et ont sur leurs ponchos des consignes comme « *i Viva México !* » ou « *i Viva la Virgen de Guadalupe !*²³ ». Ici, le Bien est un « nous » et le Mal, un « eux ».

À la fin du rituel qui comprend la messe, les danses, la procession et le banquet offert par le *mayordomo* – rituel qui fut accepté par le Saint Patron, comme en témoigna l'arrêt de la pluie – le Mal et l'ennemi externe sont vaincus temporairement, mais pas éliminés. Il faudra répéter les rituels et continuer de vivre selon les normes pour maintenir cette fragile victoire.

Nous proposons que cette intégration au cosmos et cette double opposition (au Mal et à l'ennemi externe), réactualisée cycliquement par le rituel, forment une matrice culturelle essentielle pour comprendre la lutte actuelle des peuples nahuas et totonaques de la Sierra pour leurs territoires et pour leurs rivières, ainsi que d'autres luttes qui l'ont précédée.

La lutte et la fête : Les assemblées

« J'ai entendu dire que Gandhi, avant d'entreprendre une action, jeûnait pendant plusieurs jours. Ici on fait une grande fête, avec beaucoup de nourriture ! »

Martha, militante du Frente de Defensa del Apulco

Le Mal aujourd’hui ne s’incarne plus dans des troupes étrangères, comme aux époques qu’évoquait don Pedro de los Santos, mais bien dans des entreprises dont l’appétit pour les minéraux et l’énergie est incompatible avec la conception autochtone de la « bonne vie » (*yek nemilis*), soit la reproduction physique et culturelle du groupe dans son environnement. De la même manière que la subsistance ne dépend pas seulement du travail assidu dans les champs, mais aussi de la bienveillance des forces surnaturelles, la victoire contre les grandes entreprises nécessite aussi leur appui. Cette considération n’est pas étrangère au fait qu’en 2010, l’*Unión de Cooperativas Tosepan* a décidé qu’il lui fallait son Saint Patron. On a choisi Saint Isidore, patron des laboureurs, et depuis, les foules se pressent pour sa fête, célébrée en grande pompe le 15 mai. On comprend pourquoi, le 23 octobre 2016, lors de la grande manifestation à San Mateo Tlacotenco, l’atmosphère était à la fête et les danseurs rituels – y compris les Voladores – étaient de la partie. Sans cette composante sacrée, il serait difficile, sinon impossible pour les organisations de mobiliser des milliers d’hommes et de femmes, provenant de dizaines de villages, dans la lutte pour les rivières et le territoire.

Si l’analyse du sens de la fête permet de mieux comprendre la dimension cosmique des luttes actuelles, d’où provient la capacité des peuples de la Sierra d’organiser des manifestations, des piquets de grève, des assemblées de centaines, voire de milliers de personnes ? On obtient une partie de la réponse quand on examine les processus sociaux complexes qui sous-tendent la célébration des splendides fêtes patronales : la sélection des responsables et de leurs assistants, la réciprocité entre les familles, la collaboration avec des autorités du village, la mobilisation des talents et des ressources matérielles considérables requises pour fabriquer les grandes figures de cire (*ceras*), transporter et installer le mât des Voladores, exécuter les danses rituelles (costumes, musique, répétitions) et pourvoir à la nourriture de tous les participants… Chaque Assemblée pour la Défense du Territoire et de l’Eau est l’occasion pour l’un des villages participants de recevoir les autres. Le comité local fera tout en son pouvoir pour que la réception soit généreuse, avec de la nourriture en abondance et de la musique (Albores 2015), à la manière du *mayordomo* d’une fête religieuse. Cela vaut autant pour les gros villages, comme ceux de la municipalité de Cuetzalan, où l’organisation est plus ancienne et consolidée, que pour les plus petits où ceux des basses terres où elle commence à peine.

L’activité agricole suscite, certes, la coopération entre plusieurs familles (*mano vuelta*, échange de journées) et le *compadrazgo*²⁴ crée dans les villages

un réseau dense de rapports de respect et d’entraide. Cependant, la fête est l’occasion de la coopération à grande échelle et c’est à travers elle que se reproduit, année après année, l’identité collective. À Huehuetla, en pays totonaque, l’organisation qui a débouché sur la reprise en mains du pouvoir municipal a été le produit politique d’une identité ethno-religieuse, qui s’exprimait dans le culte à San Salvador. À Cuetzalan, en pays nahua, la *Tosepan Titataniske* s’est renforcée d’abord parce qu’elle correspondait aux besoins des familles paysannes, avant de participer à l’affirmation identitaire collective grâce à la fête de San Isidro.

Bien sûr, il existe des différences notoires. La préparation d’une fête mobilise les gens d’une communauté pour une fin sacrée et atteint son objectif à une date déterminée du calendrier. Tandis que la résistance à un barrage, par exemple, doit mobiliser des gens de toute une région pour une période indéterminée. C’est ici qu’apparaissent particulièrement importantes les quatre décennies d’organisation coopérative, qui a mis sur pied des structures permanentes et a jeté les bases d’une identité collective plus large, à la fois de classe, ethnique et régionale.

Dans la lutte actuelle pour la terre et pour l’eau, on peut donc observer de multiples interactions entre la cosmologie des peuples nahua et totonaque, dont l’expression rituelle majeure est la fête patronale annuelle, et d’autres représentations régionales ou globales, qui surgissent des nouvelles pratiques économiques et politiques (coopératives, comités, assemblées). Le principe de l’intégration au cosmos et celui de la *lutte* du Bien et du Mal, de la communauté face à l’ennemi, opèrent sur les deux plans. Dans tout le processus, on peut voir comment les représentations et les valeurs autochtones fondamentales ne sont pas annulées par la modernisation (éducation, communications) mais peuvent être reconfigurées pour servir de base à une modernité appropriée par la majorité. Loin de se contredire, la fête et la lutte se renforcent réciproquement.

Pierre Beaucage, professeur émérite, département d’anthropologie, Université de Montréal, Montréal, Canada. Courriel : pierre.beaucage@umontreal.ca

Leonardo Durán Olguín, conseiller à l’*Unión de Cooperativas Tosepan*, Cuetzalan, Puebla, Mexique.

Ignacio Rivadeneyra Pasquel, enseignant, Télè-Bachillerato, San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla, Mexique.

Claudia Marina Olvera Ramírez, artiste, Talcozaman, Tetela de Ocampo, Puebla, Mexique.

Notes

- 1 Voir les essais contenus dans le livre publié en 1975 sous la direction de Jean Copans.
- 2 La cause immédiate de la rébellion fut la décision de l'évêque de Papantla d'empêcher les Totonaques de célébrer la Semaine Sainte selon leurs coutumes, ce qui s'ajouta au mécontentement des communautés face à l'expansion des grands domaines d'élevage sur leurs terres (Masferrer Khan 2009 : 107).
- 3 Par exemple, les organisations ont longtemps repris, pour désigner leur zone d'appartenance, le nom administratif de la région : Sierra Norte de Puebla. Depuis quelques années, l'expression tend à être remplacée aujourd'hui par « Sierra Nororiental » qui indique plus précisément les frontières sociales du mouvement qui s'enracine dans la zone nord-est.
- 4 Leonardo Durán Olgún (2016a, 2016b) est conseiller depuis une dizaine d'années auprès de l'Unión de Cooperativas Tosepan, dont le siège est à Cuetzalan, et directeur de l'école de la coopérative, Tosepan Kalnemachtiloyan. Ignacio Rivadeneyra Pasquel est enseignant au Bachiller (post-secondaire) de San Miguel Tzinacapan ; il a joué un rôle important dans la mise en place de l'association locale Takamachilis qui défend les droits de la personne, et il coordonne un regroupement de jeunes préoccupés par l'environnement (*Tajpianij*). Marina Olvera Ramírez fait partie d'un groupe de promotion du patrimoine culturel (chants et danse) et a co-réalisé un documentaire consacré aux danses rituelles de Xochitlan (*Mijtotianij*) ; elle est très active au sein du Frente de Defensa del Apulco.
- 5 On appela « analtecos » (du nahua *analteko* « de l'autre côté de l'eau ») les troupes franco-autrichiennes qui envahirent et occupèrent le Mexique entre 1862 et 1867.
- 6 Bandits de grand chemin qui dévastaient la région au temps de la Révolution (1910-1917).
- 7 Au Mexique, on appelle *caciques* les grands propriétaires et les commerçants qui exercent le contrôle économique et politique dans les zones rurales.
- 8 Parcourant une des nombreuses publications bilingues de cette période, un paysan s'exclama : « Alors c'est vraiment une langue (*idioma*) que nous parlons, et pas un dialecte qui ne peut pas s'écrire, comme le prétendaient les Métis de Cuetzalan. ».
- 9 À l'exception de la Comisión Takachiualis, qui s'occupe de la défense des droits de la personne, et des deux projets éducatifs, le préscolaire et l'école secondaire, qui furent intégrés au système scolaire national.
- 10 Les *ejidatarios* sont les bénéficiaires d'un titre foncier collectif, émis par l'État dans le cadre de la Loi de la réforme agraire. Leurs titres de propriété sont inaliénables à moins qu'en assemblée plénière, ils ne décident de la dissolution de l'*ejido*.
- 11 La lutte pour le territoire a amené les Nahuas de Cuetzalan à revendiquer leur ethnonyme *maseual* en remplacement des termes traditionnellement utilisés par les non-amérindiens pour les désigner (*mexicaneros*, nahuas).
- 12 Associée à l'entreprise canadienne Innergex Renewable Resources pour ce projet.
- 13 Comme point de départ de ces luttes pour la défense des rivières et du territoire, il faut souligner celle des habitants de Xochitlán qui ont réussi à empêcher la construction d'une route jusqu'au Zempoala, en 2007, en raison des dommages irréversibles qu'elle aurait entraîné pour la faune, la flore et le paysage (Rojas Mora 2014 : 109).
- 14 Jusqu'à présent, il s'est tenu quinze assemblées, chacune dans un des villages qui participent à la lutte : quatre en 2014, six en 2015 et six également en 2016. Il y avait 350 personnes à la première ; aux dernières, plus de trois mille.
- 15 On observe une incidence de leucémie beaucoup plus élevée que la normale chez les enfants de moins de quatre ans qui vivent à moins de cent mètres des lignes, et une fréquence plus élevée de la maladie d'Alzheimer parmi les adultes qui travaillent à l'intérieur d'un champ électromagnétique (voir Gauvin *et al.* 2006 ; Håkansson *et al.* 2003).
- 16 Ils y ont même semé du maïs, la plante sacrée, rappelant le geste posé par leurs ancêtres, en 1808, lorsque qu'un grand propriétaire avait voulu annexer une partie de leurs terres communautaires.
- 17 Effectivement, un groupe de vendeurs ambulants d'origine totonaque, qui travaillent au marché de Tepito, à Mexico, ont manifesté leur « appui inconditionnel » à la lutte contre les barrages.
- 18 Dans une entrevue au quotidien *Reforma*, Jacobo Meckler, président d'Amexhidro (Association mexicaine des entreprises hydroélectriques), se plaignait amèrement : « Il y a des projets bloqués ; quatre barrages à Puebla et au Veracruz, 240 mégawatts ! ». Son collègue Adrián Escofet, président de l'Association mexicaine de l'énergie éolienne, allait encore plus loin, accusant des « groupes de l'extérieur » de causer ces conflits ! (Suárez 2016).
- 19 Les villageois se demandaient pourquoi il pleuvait tant, si on avait mécontenté le saint de quelque manière. Ce à quoi un aîné répondit philosophiquement : « Nous avons eu neuf années de suite sans pluie pour la fête. C'était à notre tour (*nos tocaba*) cette année ! ».
- 20 Pour une description détaillée des danses rituelles dans la Sierra Norte de Puebla, voir Stresser-Péan 2011 : 249-335. Les Totonaques, voisins des Nahuas, partagent avec eux les éléments essentiels de leur cosmologie et de leurs rituels. Voir Ichon 1969 : 327-392 et Ellison 2013 : 151-264.
- 21 Il y a lieu de penser qu'à l'époque précolombienne, ils représentaient plutôt les 52 ans du cycle sacré qui se terminait par une « fin du monde », quand on éteignait tous les feux, suivie d'une « renaissance », quand on les rallumait.
- 22 La représentation rituelle des luttes séculaires entre musulmans ou maures (*moros*) et chrétiens (*cristianos*) est très présente en Espagne, d'où elle fut apportée par le clergé dans les colonies espagnoles d'Amérique. Dans la version originale, les « bons » sont, bien sûr, les chrétiens et les « méchants », les musulmans. L'assimilation de ces derniers à des autochtones est montre l'inversion des rapports entre le « nous » et l'« autre ».
- 23 *i Viva México !* (« Vive le Mexique ») et *i Viva la Virgen de Guadalupe !* (« Vive la Vierge de la Guadeloupe » – la patronne du Mexique) sont deux des « cris » lancés par le curé Hidalgo lors du déclenchement de la guerre d'indépendance (1810-1821).
- 24 Relation cérémonielle importante et durable qui se crée entre les parents d'un enfant et ses parrains. L'institution s'étend également au mariage, à l'inauguration d'une maison, à la guérison d'un enfant.

Références

- Albores, María Luisa. 2015. El camino áspero, pero alegre, de nuestra resistencia en la Sierra Nororiental. [« Le chemin ardu mais joyeux de notre résistance dans la Sierra Nororiental »] *Kuoujtakiloyan* 23:5.
- Ánimas Vargas, Leticia. 2016. « Crónica : Totonakus piden fuerza contra hidroeléctrica en Sierra Norte » [« Chronique : les Tokonakus réclament la fermeté contre une entreprise hydroélectrique dans la Sierra Norte »], *Municipios Puebla*, 23 octobre 2016. (Page consultée le 28 octobre 2016), <http://municipiospuebla.mx/nota/2016-10-23/huauchinango/er%C3%B3nica-totonakus-piden-fuerza-contra-hidroel%C3%A9ctrica-en-sierra-norte>
- Aguilar Ayón, Álvaro. 1986. *La comercialización de la pimienta gorda a través de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske en la Sierra Norte de Puebla [La commercialisation du quatre-épices – Pimenta dioica – par l'intermédiaire de la Coopérative Agricole]*. Mémoire de maîtrise, département d'agronomie, Université de Nayarit, École Supérieure d'Agriculture.
- Barabas, Alicia M. 1986. Movimientos étnicos religiosos y seculares en América Latina : Un aproximación a la construcción de la utopía india. [« Mouvements ethniques religieux et laïcs en Amérique Latine : Une approche à la construction de l'utopie amérindienne »] *America Indigena* 46(3):495–528.
- Beaucage, Pierre. 1973a. Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. 1- La basse montagne. *Canadian Review of Sociology and Anthropology. La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie* 10(2):114–133. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1755-618X.1973.tb00519.x>.
- Beaucage, Pierre. 1973b. « Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla. 2- La haute montagne ». *Canadian Review of Sociology and Anthropology. La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie* 10(4):289–308. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1755-618X.1973.tb00535.x>.
- Beaucage, Pierre. 2004. « Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique) ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 34(2):33–47.
- Beaucage, Pierre. 2015. « Une compagnie minière canadienne au Mexique. Pour une ethnographie de la résistance (Note de recherche) ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 45(1):81–84. <http://dx.doi.org/10.7202/1035167ar>.
- Beaucage, Pierre, and Ignacio Rivadeneyra Pasquel. 2014. « La lutte pour l'espace politique : les organisations totonaques de la Sierra Norte de Puebla (1960-2013) ». In Nancy Thede et Mélanie Dufour-Poirier (dir.), *L'Amérique latine. Laboratoire du politique autrement*. Pp. 13–42. Montréal, Presses de l'Université du Québec.
- Beaucage, Pierre et Taller De Tradición Oral. 2009. *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Mexique). Une aventure en anthropologie*. Montréal, Lux Éditeur.
- Bourgois, Christian. 1981. “Class, Ethnicity and the State Among the Miskitu Amerindians of Northeastern Nicaragua.” *Latin American Perspectives* 8(2):22–39. <http://dx.doi.org/10.1177/0094582X8100800204>.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. 2011. « Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia : Ciclos de protesta y sedimentación » [« Mouvement autochtone au Mexique. Le balancier de la résistance : Cycles de protestation et de sédimentation »]. In Ana Cecilia Betancur (dir.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, p. 12-41. Copenhague, IWGIA.
- Carcaño, Erika. 2013. *La Nueva Ruralidad Colectiva. La Maseualsiuamej Senyolchikauanij [La nouvelle ruralité collective. La Maseualsiuamej Senyolchikauanij]*. Thèse de doctorat, département de science économique, Universidad Autónoma Metropolitana (Unidad Xochimilco).
- Consejo Tiyat Thali. 2016 [2013]. « La cancelación de la hidroeléctrica en Olintla, un triunfo totonaca... pero la lucha sigue (Comunicado de prensa) » [« L'annulation du projet hydroélectrique à Olintla, un triomphe totonaque... mais la lute continue (Communiqué de presse) »]. In I. Rivadeneyra, G. Sandoval Hernandez et R. Antonio Posadas (dir.), *Cuarto Manual Tajpianij 2016. « El agua y la tierra, nuestro derecho »*. Proyectos de muerte, NO, p. 47. Cuetzalan, Agencia Timomachtikan-Tajpianij.
- Copans, Jean (dir.). 1975. *Anthropologie et impérialisme*. Paris, Maspéro.
- Durán Olguín, Leonardo. 2016a [2015]. « Incrementa la presión de los proyectos hidroeléctricos para extraer la energía de la Sierra » [« La pression des projets hydroélectriques augmente pour extraire l'énergie de la Sierra »]. In I. Rivadeneyra, G. Sandoval Hernandez y R. Antonio Posadas (dir.), *Cuarto Manual Tajpianij 2016. « El agua y la tierra, nuestro derecho »*. Proyectos de muerte, NO, p. 24-26. Cuetzalan, Agencia Timomachtikan-Tajpianij.
- Durán Olguín, Leonardo. 2016b. « El falso discurso de los beneficios sociales de los megaproyectos hidroeléctricos » [« Le faux discours des avantages sociaux des mégaprojets hydroélectriques »], *La Jornada de Oriente*, 30 septembre 2016.
- Ellison, Nicolas. 2013. *Sémé sans compter. Appréhension de l'environnement et statut de l'économie en pays totonaque (Sierra de Puebla, Mexique)*. Paris, La Maison des Sciences de l'Homme.
- Hernández García, Milton Gabriel. 2012. *Historia contemporánea del movimiento indígena en la Sierra Norte de Puebla*. [Histoire contemporaine du mouvement autochtone dans la Sierra Norte de Puebla]. México, Navarra.
- Garma Navarro, Carlos. 1987. *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla [« Le protestantisme dans une communauté totonaque de Puebla »]*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Gauvin, Denis, Emmanuel Ngamga Djentcha, and Patrick Levallois. 2006. *Exposition aux champs électromagnétiques : Risques pour la santé et pertinence de la mise en œuvre du principe de précaution*. Québec, Institut national de santé publique. (Page consultée le 20 août 2016), <https://www.inspq.qc.ca/pdf/publications/655-ChampsElectromagnetiques.pdf>
- González Álvarez, Aldegundo. 2016. « Koujpapataninij. La Danza de los Voladores, el tiempo y el territorio maseual » [« Koujpapataniniji. La danse des Hommes-Volants, le

- temps et le territoire maseual »], *Anales de Antropología*, (à paraître).
- Håkansson, N., P. Gustavsson, C. Johansen, and B. Floderus. 2003. “Neurodegenerative Diseases in Welders and Other Workers Exposed to High Levels of Magnetic Fields.” *Epidemiology* (Cambridge, Mass.) 14(4):420–426. <http://dx.doi.org/10.1097/01.EDE.0000078446.76859.c9>.
- Hernández Alcántara, Martín. 2012. « Los habitantes de San Antonio invitaron al personal de Ingdeshidro a exponer públicamente su proyecto en la Asamblea Comunitaria en Zapotlán de Méndez el día 6 de octubre, pero no llegaron » [« Les habitants de San Antonio ont invité le personnel d'Ingdeshidro à exposer publiquement son projet à l'Assemblée communautaire à Zapotlán de Méndez le 6 octobre, mais ils ne sont jamais venus »], *La Jornada de Oriente*, 8 octobre 2012.
- Herskovits, Melville. 1967 [1952]. *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris, Payot.
- Hurtado, Juan Manuel. 1988. « CEBs y organización popular » [« Les CEBs et organisation populaire »]. In Anonyme, *CEB's y compromiso político [CEBs et compromis politique]*, p. 173-184. México, Comunidades Eclesiales de Base.
- Ichon, Alain. 1969. *La religion des Totonaques de la Sierra*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Jaulin, Robert. 1973. *La paz blanca. Introducción al etnocidio* [« La paix blanche. Introduction à l'ethnocide »] Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Le Bot, Yvon. 2009. *La grande révolte indienne*. Paris, Laffont.
- Martínez Novo, Carmen. 2009. « Introducción » [« Introduction »]. In C. Martínez Novo (dir.), *Repensando los movimientos indígenas [Repenser les mouvements autochtones]*, p. 9-38. Quito, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Martínez Peláez, Severo. 1982. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca [La patrie du créole. Essai d'interprétation de la réalité coloniale guatémaltèque]*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- Masferrer Khan, Elio. 2009. *Los dueños del tiempo. Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla [Les maîtres du temps. Les Tutunakú (Totonaques) de la Sierra Norte de Puebla]*. Mexico, Fundacion Juan Rulfo.
- Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present*. Philadelphia, Temple University Press.
- Mora, Sergio. 1985. *La Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske en el proceso de desarrollo rural : El caso de Cuetzalan, en la Sierra Norte de Puebla [La Coopérative régionale agricole Tosepan Titataniske dans le processus de développement rural : Le cas de Cuetzalan,*
- dans la Sierra Norte de Pueblo]*. Mémoire de licence, département de développement rural, Universidad Autónoma de Chapingo.
- Paré, Luisa. 1975. « Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla » [« Caciquisme et structure de pouvoir dans la Sierra Nord de Puebla »]. In R. Bartra et al., *Caciquismo y poder político en el México rural* [« Caciquisme et pouvoir politique dans le Mexique rural »], p. 31-61. Mexico, Siglo XXI.
- Ribeiro, Darcy. 1971. *Las fronteras indígenas de la civilización*. [« Les frontières autochtones de la civilisation »]. México, Siglo XXI.
- Rojas Mora, Xanath. 2014. *Fiestas y festivales en el círculo de los mercados culturales en la Sierra Nororiental de Puebla* [Fêtes et festivals dans le circuit des marchés culturels dans la Sierra Nororiental de Puebla]. Thèse de doctorat, département de sociologie, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Sánchez Díaz de Rivera, María Eugenia et Eduardo Almeida Acosta. 2005. *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna. [Les sentiers de l'incertitude. Relations interculturelles et survivance digne]*. Puebla, Universidad Iberoamericana.
- Stresser-Péan, Guy. 2011. El Sol-Dios y Cristo. *La cristianización de los indios de México, vista desde la Sierra de Puebla*. [Le Dieu-Soleil et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique, vue depuis la Sierra de Puebla] México, Fondo de Cultura Económica et Ambassade de France au Mexique. <http://dx.doi.org/10.4000/books.cemca.2264>.
- Suárez, Karina. 2016. « Frenan amparos megainversiones. Atoran 19 mil millones por incorinformidad de comunidades » [« Les injonctions freinent les méga-investissements. Dix-neuf milliards sont bloqués par suite de l'opposition des communautés »]. *Reforma*, 11 juillet 2016.
- Taller de Tradición Oral. 1994. Tejuán tikintenkakiliayaj in toueytatajuán / Les oíamos contar a los abuelos. [Ce que les aïeux nous ont raconté] México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Thomson, Guy P.C. 1995. *Francisco Agustín Dieguillo, un liberal cuetzalteco 1861-1874* [Francisco Agustín Dieguillo, un liberal cuetzaltèque 1861-1874]. Gobierno del Estado de Puebla (Colección Catalejos No. 6).
- Villa Rojas, Alfonso. 1978. *Los elegidos de Dios [Les élus de Dieu]*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Worsley, Peter. 1977 (1957). *Elle sonnera, la trompette. Le culte du cargo en Mélanésie*. Paris, Payot.