

études
rurales

Études rurales

165-166 | 2003
Globalisation et résistances

Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*. Préface de Nathan Wachtel. Paris, EHESS, 2002, 476 p.

Frédéric Saumade



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/etudesrurales/147>
ISSN: 1777-537X

Publisher

Éditions de l'EHESS

Printed version

Date of publication: 1 January 2003

Electronic reference

Frédéric Saumade, « Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*. Préface de Nathan Wachtel. Paris, EHESS, 2002, 476 p. », *Études rurales* [Online], 165-166 | 2003, Online since 27 June 2003, connection on 19 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesrurales/147>

This text was automatically generated on 19 April 2019.

© Tous droits réservés

Anath Ariel de Vidas, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les Indiens teenek (Mexique)*. Préface de Nathan Wachtel. Paris, EHESS, 2002, 476 p.

Frédéric Saumade

Dans le domaine méso-américain, la Huastèque, au centre-est du Mexique, est l'une des régions ayant suscité le plus grand nombre de monographies relatives aux différents groupes totonaques, otomi, pame, tepehua, nahua, qui la peuplent ; dans le sillage de Jacques Soustelle, l'école française y a laissé une empreinte durable avec, en particulier, les travaux classiques de Jacques Galinier et d'Alain Ichon. Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes que souligne, dès l'introduction de son ouvrage, Anath Ariel de Vidas : l'abondante ethnographie de ce grand laboratoire vivant des cultures du Golfe s'est faite en laissant quasiment de côté l'ethnie huastèque proprement dite, celle des Teenek ! Partagés entre les groupes de l'État de San Luis Potosí et ceux de l'État de Veracruz, qui font l'objet du présent livre, les Teenek pâtissent d'une marginalisation dont on peut retrouver les principes aux temps préhispaniques ; ainsi les Aztèques leur avaient-ils assigné une mentalité grossière et dépravée (p. 7). Une telle stigmatisation, également avérée de nos jours, ne se limite pas aux préjugés du sens commun. Car, non seulement leurs voisins métis et nahua, mais, aussi, les fonctionnaires de l'Institut national indigéniste et les ethnologues auraient, pour les Teenek, leur misère absolue, l'apparente délitescence de leurs traditions, la médiocrité de leur pittoresque, la faible expression de leur identité, un regard distant qui, selon les cas, oscille entre dégoût, condescendance et négligence. On a affaire à une population culturellement sinistrée et consciente de l'être, dont les référents mythiques et rituels sont érodés par des conditions de vie extrêmes, où, comme le dit l'indigène dans une formule qui frappe l'ethnologue, le Tonnerre, figure centrale du panthéon local, « n'habite plus ici ».

Le premier mérite d'Anath Ariel de Vidas est d'avoir vu dans cet isolement généralisé, non une entrave mais un gage d'intérêt heuristique. Le deuxième est sa formidable capacité de travail qui lui aura permis, en faisant preuve d'érudition autant que de sensibilité, de mener à bien ce fort ouvrage, version éditoriale d'une thèse de doctorat, après avoir publié un opus en 1996 à partir de matériaux issus d'une tout autre aire culturelle : les Andes¹. À cela s'ajoutent un goût très vif pour une observation participante, mélange de finesse et de discernement, ainsi qu'une volonté salutaire de peindre suivant les règles classiques de l'art de la monographie. S'étant donné pour objectif de délimiter les contours d'une identité fuyante, celle d'Indiens qui joignent à leur mauvaise réputation un complexe d'autodénigrement, Ariel de Vidas opte rapidement pour une solution relativiste inspirée par la lecture de Frederick Barth. Si les observateurs qui l'ont précédée ont pu rester confondus devant l'indigence manifeste du corpus ethnographique teenek -- haillons en lieu d'habits traditionnels, festivités réduites à l'état de vestiges, système des charges civiles et religieuses oublié, etc. --, elle refuse de s'arrêter à une appréhension essentialiste du folklore pour mettre en œuvre une approche en termes de dialectique de l'identité et de l'altérité. Partant, son objet d'analyse s'articule sur deux pôles étroitement solidaires : le rapport au monde extérieur, si présent ici que les Teenek en viennent à épouser la raison péjorative qui prédomine à leur égard dès lors qu'il s'agit de les définir, et l'acculturation, dont l'histoire du Mexique a été le vecteur constant depuis la Conquête. Sur ce dernier point, on reconnaîtra l'heureuse influence du directeur de recherches, Nathan Wachtel, lorsque Anath Ariel de Vidas (p. 17) voit une matrice culturelle dans les efforts des Teenek pour s'accommoder tant bien que mal du contact avec la société nationale afin de retrouver « un équilibre délicat selon les atouts dont ils disposent et selon le contexte social et historique dans lequel ils se situent ». Une position épistémologique aussi dynamique la conduit à repérer l'identité, le « signifié », en dépit de la disparition de la quasi-totalité des marqueurs traditionnels, ou « signifiant », qu'offrent avec tant de prodigalité, pour le bonheur des ethnographes et des photographes, nombre de communautés indigènes du Mexique. « Les danses disparaissent, le costume ethnique aussi, l'organisation sociale traditionnelle semble désagrégée, les rites ne sont plus pratiqués et pourtant le groupe persiste dans sa différence. » (P. 18)

Avec l'à-propos d'une grande praticienne Anath Ariel de Vidas fait son deuil du pittoresque et de l'indigénisme de spectacle pour rechercher les contours de l'identité teenek dans la confrontation des autochtones à l'hétérogénéité imposée par la modernité métisse. Elle commence par décrire l'infrastructure du social, la production et la reproduction des hommes, du territoire et des choses qui en résultent. La première partie de l'ouvrage situe dans un cadre géographique et climatique la marginalité d'une communauté qui campe sur la limite entre Mésio-Amérique et Arido-Amérique, entre plaine et piémont, entre pâturages pour l'élevage extensif du gros bétail -- propriétés des « riches » métis des environs -- et terroirs indigènes fractionnés jusqu'à l'infini (car l'héritage est égalitaire). Les communautés teenek sont placées sous l'administration d'une petite ville métisse, Tantoyuca ; elles forment un essaimage de hameaux (*rancherías*), agrégats identitaires dont l'exploitation foncière, dominée comme on s'en doute par la culture du maïs, est le substrat matériel. Fondé sur un droit traditionnel perpétuellement menacé, depuis l'époque coloniale, par les spoliations du monde extérieur, en particulier des propriétaires de bétail qui incarnent tout ce qui est « espagnol » ou « étranger » (*ejek*), l'usufruit de la terre conditionne l'appartenance à la communauté. Aussi la notion de patrimoine n'a-t-elle de sens que d'un point de vue

collectif et participatif ; elle est le propre de ceux qui vivent sur place et travaillent effectivement la terre que la tradition assigne à leur patrilignage.

Au problème de la rareté de biens fonciers voués à l'atomisation, la société répond par une pratique matrimoniale endogame qui favorise les unions entre consanguins vivant dans des *rancherías* différentes mais appartenant à la même communauté, en sorte que la famille et la communauté ne constituent qu'une seule réalité où se superposent consanguinité et territoire (p. 124). Dans cette assimilation des deux dimensions, génétique et spatiale, il semble, pour ce qui concerne l'identité, que la seconde soit prédominante, comme c'est d'ailleurs souvent le cas en Méso-Amérique. Ainsi, par exemple, le vocable *teenek* veut-il dire « homme d'ici », tandis que le langage confond sous les mêmes termes « connaissance, parent, ami et voisin » (*exlowaal, kidhtal, ja'uub*), termes dont les antonymes signifient « il vient de loin » (p. 125). D'où la réticence des Teenek à émigrer vers la capitale et a fortiori à l'étranger, aux États-Unis, comme le font un grand nombre de leurs compatriotes. Ici, l'émigration saisonnière, économiquement indispensable, a une portée limitée par la faible connaissance de la langue espagnole et surtout par la tendance généralisée au repliement territorial (p. 145). La plupart du temps, elle ne mène à rien d'autre qu'à l'exercice de la mendicité en milieu urbain proche ; toujours, elle vise un retour rapide à la communauté, avec un petit pécule, si, sur le chemin, tout n'a pas été dépensé en boisson. Ce cycle pathétique ne fait que souligner avec force l'attraction irrésistible du terroir et l'impossibilité existentielle de s'en éloigner durablement.

L'identité n'existe pas en soi ; elle se définit par rapport au territoire, avec ses subdivisions internes et ses limites externes. C'est pourquoi, selon Anath Ariel de Vidas, elle n'apparaît jamais mieux qu'à travers les tensions foncières qui révèlent dans la longue durée les dualités constitutives de l'univers teenek : l'élevage extensif et la petite agriculture, le droit et la coutume, la culture savante et la cosmogonie autochtone, la religion chrétienne et les croyances païennes. L'auteur tire d'une très belle documentation historique et sociologique les éléments pour analyser les conflits où surgissent en pleine lumière les systèmes de valeurs de deux mondes en vis-à-vis : celui des Indiens et celui des métis. Il en ressort une comparaison insoutenable, la pression foncière et le dénuement des premiers rendant leur communauté vulnérable aux influences néfastes dont l'envie, réaction à l'essai de différenciation sociale d'un individu, est la manifestation psychologique. Les mécanismes de l'envie sont mis à jour sur la base d'une connaissance intime de la communauté. Ils sont à l'articulation du traditionnel et du moderne : « La distinction qui suscite l'envie se fait donc par l'adhésion à des éléments externes au monde teenek » (P. 209)

Cela dit, l'envie ne pollue pas pour autant l'univers mental traditionnel : elle le force à réagir avec ses propres armes, celles qui sont manipulées par les « praticiens du malheur », le guérisseur et le sorcier. Le premier est bénéfique ; le second est maléfique, il est assimilé aux *baatsik'*, incarnation des *aatslaabtsik*, ancêtres préhumains des Teenek, morts la tête enfouie sous la terre sans avoir jamais connu la lumière du soleil. De manière très convaincante, Anath Ariel de Vidas fait s'articuler, dans une seconde partie du livre, les fondements socioéconomiques de la communauté avec une cosmogonie centrée, encore une fois, sur le territoire. Le mythe de fondation de l'univers teenek établit la représentation d'un monde à trois étages où se mêlent les thèmes préhispaniques, chrétiens et modernes : l'« inframonde », peuplé par les *baatsik'*, redoutables et divins, la surface terrestre occupée par les Teenek qui, influence de la vulgarisation darwinienne oblige, n'étaient que des singes avant l'arrivée des Espagnols,

et le monde céleste révélé par ces derniers. Dans cette échappée sur un axe vertical, si l'on reconnaît que toute la construction idéologique s'appuie sur le canevas du territoire (sous la terre, sur la terre, par-dessus la terre), l'ambiguïté et les paradoxes ne cessent d'affleurer. Ainsi, par opposition au misérable Teenek, l'Espagnol, paradigme de l'altérité, est-il perçu comme le héros civilisateur qui a permis à l'indigène de s'arracher à une vie quasi animale, de connaître la lumière du vrai Dieu. Cependant, le diable est dit *teeneklaab*, terme qui mêle l'Indien et l'Espagnol (p. 151) ; est-ce à dire, comme n'hésite pas à le faire Anath Ariel de Vidas, que le métissage présente une nature diabolique fatale aux yeux des Teenek ? Ce n'est pas sûr car, en Mésio-Amérique, l'image du diable, telle celle de la mort, est loin d'être purement négative comme en Occident ; et l'autodénigrement des Teenek ne révèle-t-il pas une fascination pour l'inaccessible métis, celui-là même qui est né du héros céleste espagnol ?

Outre ce petit péché de simplification, auquel s'ajoutent quelques maladroites typiques d'une thèse qui aurait gagné à être davantage réécrite (trop de renvois *infra* inutiles, quelques répétitions incontrôlées), on saura gré à l'auteur d'avoir mis en évidence un processus imaginaire de « spatialisation du temps » qui procède du mythe de l'histoire propre aux Teenek. Il s'agit d'un phénomène de compression du récit des origines qui ramène la succession des étapes de la genèse de l'univers local -- les ancêtres de l'inframonde, les Teenek animalisés, l'arrivée des Espagnols et de la lumière -- à une cosmogonie synchronique qui superpose ces trois moments, devenus trois étages. Entre terre et ciel, faisant corps avec leur territoire, les Teenek d'aujourd'hui sont tiraillés entre les influences chthoniennes des *baatsik'*, qui représentent les ancêtres préhumains, soit la culture préhispanique, et les influences célestes des *ejek*, associés aux Espagnols et à la modernité. Ce modèle hiérarchique et relationnel définit l'identité teenek et détermine les formes symboliques décelées par l'ethnographie : il se traduit aussi bien dans les représentations relatives au corps et à l'âme que dans les interférences de la religion chrétienne et des croyances locales, les interprétations originales de l'histoire, avec les grands traumatismes de la Conquête et de la Révolution, les mythes ou les rites festifs, les danses en particulier, dont l'auteur recense les vestiges et reconstitue l'unité par la voie de l'exégèse. Sur ces points, la documentation livrée est si foisonnante qu'il serait vain de prétendre ici en donner un compte rendu exhaustif. Limitons-nous à en indiquer quelques exemples.

Signe majeur du phénomène de spatialisation du temps analysé par Anath Ariel de Vidas, l'arbre, entre inframonde, monde terrestre et monde céleste, est un objet rituel de première importance. On le trouve au centre d'un rite de guérison où ses propriétés s'opposent efficacement à celles du puits qui est un équipement ambivalent, pourvoyeur d'eau, donc vital, mais communiquant avec les espaces souterrains et les *baatsik'*. C'est pourquoi, près du puits principal de Loma Larga, le hameau de prédilection de l'ethnologue, se trouve un vénérable arbre *ch'ijol* (« boisivrant », *Piscidia piscipula*) dont le tronc creux reçoit régulièrement des offrandes visant à « racheter » aux *baatsik'* les âmes perdues de la communauté (p. 264). D'une façon générale, les guérisseurs ont l'habitude de rechercher les arbres protecteurs (« arbres parrains », « arbres marraines ») de leurs patients. « L'arbre, dans la pensée teenek, a donc une fonction de médiateur entre les forces célestes et souterraines et c'est à travers lui (par des offrandes qui scellent un pacte) que se rétablit l'équilibre perturbé des humains qui vivent entre ces deux mondes. » (P. 258) La conscience aiguë des Teenek de vivre « entre deux mondes » embrasse dans une même représentation la réalité sociologique d'une identité considérée en relation avec un extérieur ambigu, rejeté et envié, et un cosmos à trois étages. L'arbre,

à la fois infraterrestre, terrestre et céleste, présent et passé, est la création de la nature qui matérialise la métaphysique teenek dont on se surprend à constater les connivences avec certaines de nos représentations associant présent et passé, haut et bas, tel l'arbre généalogique. Mais là s'arrête la comparaison et revient la spécificité d'une logique méso-américaine propice à l'amalgame des valeurs opposées. Ainsi, paradoxalement, c'est au monde archaïque et inférieur des *baatsik'* que l'on arrache les nouveaux-nés au terme d'un rite où l'accouchement, traité comme une maladie grave, est associé à la fabrication de la tortilla de maïs, base de l'alimentation mexicaine (pp. 272-278).

Chez les Teenek, l'arbre est au centre de rites chorégraphiques qui mettent en exergue les relations entre la conception de l'animalité et les catégories sociales, mythologiques et religieuses propres aux autochtones. Dans la danse du Jaguar, animal associé aux forces de l'inframonde mais, comme la taupe, créé par saint Joseph, les protagonistes grimpent dans un arbre où, à la manière du prédateur, ils capturent des volailles qui leur seront accordées en guise de rétribution (p. 380). Peut-être faut-il voir là une variante du célèbre mytheme panaméricain du « dénicheur d'oiseau », cher à Lévi-Strauss. Ce qui est en tout cas bien établi, c'est que ce rite renvoie à d'autres danses qui associent arbre, ou mât, ascension et oiseau. Ainsi la danse de l'Épervier, autre animal prédateur considéré comme un fléau lorsqu'il s'en prend à la basse-cour mais comme un bienfaiteur lorsqu'il s'attaque aux rats et fouines des champs, met-elle en scène le même épisode de la capture des volailles au sommet de l'arbre (pp. 386-390). La version potosine de cette danse huastèque n'est autre que le célèbre *volador* de la région du Golfe où, tandis que les « hommes volants » s'identifient à l'épervier, le capitaine de danse, juché au sommet du mât cérémoniel, déplume et sacrifie un dindon (p. 391).

Ces thèmes rituels sont évidemment fort anciens, d'origine préhispanique, et c'est pourquoi on peut s'étonner de les retrouver en si bon état au sein d'une communauté qui a perdu presque toutes les manifestations extérieures de son identité. Consciente de l'énigme, Anath Ariel de Vidas en conclut de façon un peu décevante que la danse de l'Épervier est la « survivance » d'une danse préhispanique, au lieu de chercher pourquoi elle s'est maintenue avec force dans un contexte culturel en ruines. Prise au piège du symbolisme, fléau indéracinable de notre profession, elle s'en remet alors à l'essentialisme qu'elle s'était donné pour but d'éviter dans sa vigoureuse introduction épistémologique : « Les danses teenek veracruzaines contemporaines se trouvent en effet dans une phase où leur contenu sacré a disparu mais leur *substance symbolique*, bien que confuse, semble avoir été préservée. » (P. 394 ; nos italiques)

En vertu de quelle différence de « substance symbolique » ces danses se seraient-elles maintenues alors que dans la mythologie locale le Tonnerre, déplacé par des gens associés à l'acculturation et à la déréliction de la vie traditionnelle, « n'habite plus ici » ? Pourquoi l'Épervier est-il resté et le Tonnerre s'est-il enfui ? Il n'y a pas à aller chercher bien loin un élément de réponse. On le trouve dans la superbe ethnographie dont nous avons rendu compte ; et il est beaucoup plus satisfaisant qu'un improbable credo symboliste parce qu'il est issu du complexe rituel d'une communauté qui se définit, comme ce livre ne cesse de le montrer, en rapport permanent avec le monde moderne environnant. Dans l'esprit des Teenek, en effet, ce sont les pétroliers, prospecteurs un rien véreux hantant les sous-sols riches en hydrocarbures de la région du Golfe, qui ont déplacé le Tonnerre. Ces pétroliers qui, ainsi que le voit très bien Anath Ariel de Vidas, « défient l'inframonde » (p. 398) et entrent de ce fait de plain-pied dans la cosmogonie. Agents de la modernité, ils travaillent, à l'instar du puisatier, en relation directe avec les menaçants *baatsik'*, renforçant la nécessité sémantique de maintenir en vigueur les rites où, par

l'intermédiaire de l'arbre, l'homme peut tutoyer les oiseaux et élever son territoire au niveau du ciel. Il ne s'agit pas là d'une quelconque « survivance » mais de la propriété dynamique d'une communauté qui n'est pas aussi sinistrée qu'elle le paraissait a priori puisque, à travers les « œuvres de l'imagination, ses membres savent préserver « un équilibre délicat selon les atouts dont ils disposent et selon le contexte social et historique dans lequel ils se situent ».

Cette dernière critique, parce qu'elle se fonde sur des concepts propres à l'auteur, ne fait qu'ajouter à l'intérêt d'un livre important qui, au-delà de la qualité de la documentation recueillie, suscite intensément la réflexion et le débat.

NOTES

1. Anath Ariel de Vidas, *Mémoire textile et industrie du souvenir dans les Andes. Identités à l'épreuve du tourisme azu Pérou, en Bolivie et en Équateur*. Paris, L'Harmattan, 1996.