

2m 11.2630.6

Université de Montréal

Mémoire collective et histoire.
Le cas des Nahuas de San Miguel Tzinacapan (Puebla, Mexique).

par

Patrice Giasson

Département de littérature comparée
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

en littérature comparée

janvier, 1998

© Patrice Giasson, 1998



2 08 11 m8

PR

14

U54

1998

v.019

Université de Montréal

Mémoire collectif et humain
Les arts des Nations de San Miguel Tancunan (Oaxaca, Mexique)

par

Patrick Giguère

Département de littérature comparée
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences

en vue de l'obtention du grade de

Maîtrise en littérature

en littérature comparée

juin, 1998

Patrick Giguère



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Mémoire collective et histoire.

Le cas des Nahuas de San Miguel Tzinacapan (Puebla, Mexique)

présenté par:

Patrice Giasson

a été évalué par le jury composé des personnes suivantes :

MOSER, Walter Président-rapporteur

CHANADY, Amaryll Directeur de recherche

COCHRAN, Terry Membre du jury

le 8 juin 1998

SOMMAIRE

Notre mémoire comporte principalement deux objectifs complémentaires. Nous traiterons premièrement de la *mémoire collective* et tenterons de démontrer dans quelle mesure elle permet de rendre compte des événements historiques. Nous serons du même coup appelés à distinguer cette dernière de la science historique, aussi, définirons-nous dans un premier temps l'évolution de la notion de *mémoire collective*, qui fut d'abord utilisée par les sociologues avant d'être reprise, quoique tardivement, par les historiens. L'introduction de cette notion permet d'incorporer une nouvelle dimension dans le traitement de l'Histoire, soit celle du témoignage oral. Le deuxième objectif de notre mémoire consistera en ce sens à prendre connaissance, à partir d'un recueil de récits oraux contemporains élaboré par les habitants de San Miguel Tzinacapan (Puebla, Mexique), de l'histoire de leur communauté. Ces récits, où la parole de chaque conteur a sa place, constituent ensemble une mémoire collective fournissant non seulement un aperçu des événements historiques propre à leur communauté, mais rend également compte des différents enjeux contemporains auxquels ils font face.

L'élaboration d'une mémoire collective constitue donc, à notre avis, une façon de léguer le savoir de la communauté aux nouvelles générations, en rapportant l'histoire des ancêtres, ainsi qu'une sorte de lutte contre l'oubli, visant à

présenter à l'extérieur de la communauté une image apte à les représenter. Nous verrons que l'affirmation d'une histoire nationale au Mexique se fit souvent au détriment de certains groupes et que la promotion du *métissage* par les politiciens et les intellectuels ne participa qu'à marginaliser les autochtones. Il s'agit en somme d'une étude de cas, menée par l'intermédiaire d'une recherche sur les récits oraux, visant à démontrer les avantages que comporte la mémoire collective dans le rappel du passé et l'affirmation du présent. Cette approche comporterait à notre avis certains avantages sur l'approche historique traditionnelle, à savoir qu'elle permettrait de redonner la parole à ceux que nous pourrions considérer comme les *exclus de l'histoire*. Mais plus que l'opposition entre la mémoire collective et l'histoire, c'est avant tout la complémentarité entre les deux approches qui nous intéresse, car la mémoire collective, comme nous le verrons, possède aussi ses limites et ne saurait se substituer entièrement à l'approche historique, tout comme l'histoire contemporaine ne saurait se substituer aux témoignages de la mémoire collective. Nous croyons également que l'approche interdisciplinaire que nous utilisons, où nous faisons appels aux études littéraires, historiques, anthropologiques, ethnologiques, politiques, etc., démontre en soi qu'il n'est pas judicieux d'isoler les disciplines et que toute recherche gagnerait en objectivité si elle savait faire preuve d'ouverture.

TABLE DES MATIÈRES

Sujet (s)	Page (s)
PAGE TITRE	
IDENTIFICATION DU JURY	i
SOMMAIRE	ii-iii
TABLE DES MATIÈRES	iv-v
INTRODUCTION: L'origine de la mémoire collective.....	1-9
CHAPITRE I: QUESTIONS DE SYNCRÉTISME ET DE SURVIVANCES DANS LE RÉCIT COSMOGONIQUE INTITULÉ "SENTIOPIL EL HIJO DEL MAIZ"	10-45
1.1 Pourquoi le récit cosmogonique	10-13
1.2 Symboles, personnages et pratiques relatifs à la culture aztèque (préhispanique) identifiables dans ce récit contemporain	14-28
1.2.1 L'origine des personnages	14-18
1.2.2 Le rôle du sacrifice dans la création de l'univers	18-22
1.2.3 L'autre temps	22-24
1.2.4 Diffusion du maïs, aliment sacré, et pouvoirs de Sentiopil, fils du maïs	24-28
1.3 Synchrétisme dans le récit cosmogonique	28-31
1.4 Les différentes fonctions du récit	31-45
1.4.1 Fonction moralisatrice	31-40
1.4.2 Fonction identitaire du récit cosmogonique	40-45
CHAPITRE II: LA MÉMOIRE COLLECTIVE AU SERVICE DE L'HISTOIRE; LE CAS DE L'OCCUPATION MAXIMILIENNE À SAN MIGUEL TZINACAPAN	46-84
2.1 Introduction	46-48
2.2 La situation politique du Mexique en 1864	48-50
2.3 L'histoire racontée et l'histoire écrite (Récit 1)	51-57
2.4 De l'histoire régionale aux problèmes locaux	58-61
2.5 Le discours sur le passé	61-64
2.6 La mémoire collective permet-elle le discours individuel ?	64-68
2.7 Une solidarité manifeste face à l'envahisseur	68-73
2.8 La diversité du discours collectif, étude comparative de deux récits (Récit 1) et (Récit 2)	73-82
2.9 L'apport des récits oraux dans le traitement de l'histoire	82-84

INTRODUCTION

Les sociologues furent probablement les premiers à donner une place importante à l'étude de la mémoire collective. Parmi les héritiers de la pensée durkheimienne¹, Maurice Halbwachs consacra un livre entier sur le sujet, intitulé *La Mémoire Collective*, qui ne fut publié qu'après sa mort, en 1950. Ce livre, poursuivant la même ligne de pensée que *Les cadres sociaux de la mémoire*, qu'il avait publié en 1935, s'articule autour de la notion de conscience sociale, en identifiant différents types de mémoires, celle de la famille, celle des religions, celle des groupes sociaux etc., qui constituaient, en somme, les différents cadres sociaux conditionnels à l'émergence de la mémoire chez l'individu. L'ensemble de son oeuvre se présentait de plus comme une sorte de communication-critique avec Bergson, son ancien professeur, qui considérait la mémoire comme un produit du psyché individuel. Le mérite de Halbwachs fut d'avoir su sortir de l'ombre et de l'univers intérieur du psyché la notion de mémoire², pour en faire avant tout une

¹ Émile Durkheim (1858-1917) "et les durkheimiens sont les représentants typiques d'une conception nomothétique dans l'étude des sociétés historiques qui se donne pour but de dégager, dans la multiplicité de données empiriques bien établies, des régularités structurelles. En cela ils eurent à se démarquer de "l'histoire historisante" [...] qui borne son programme à reconstituer les faits tels qu'ils se sont effectivement passés, dans une société particulière, mais aussi de la conception hypothético-déductive qui construit des modèles abstraits pour éclairer la réalité empirique [...] le défi [...] de la sociologie durkheimienne eut un impact décisif sur l'évolution de la discipline historique" (Besnard, 1986, p.214).

² Les psychologues avaient déjà traité la question de la mémoire. Freud l'avait largement utilisé lors de ses études psychanalytiques.

notion intégrant les différents rapports sociaux existant entre les membres d'une famille, d'une association, d'une église, d'une communauté, etc.. La mémoire était en somme modelée par les *cadres sociaux* entourant le sujet. Toujours issue du présent, cette mémoire constituait une sorte de "reconstruction" individuelle du passé et participait, selon lui, à redonner une certaine cohérence à l'entendement collectif dont elle était issue. Elle servait en quelque sorte à renforcer les larges conceptions culturelles, en les "localisant" dans des images particulières issues de la créativité³. Cette mémoire procédait à son avis par un processus de sélection et ne reproduisait pas intégralement le passé mais retenait les parties qui savaient le mieux combler ses besoins. La mémoire se trouvait en ce sens à "coloniser le passé", puisqu'elle donnait priorité à la vision la plus apte à la servir. Pour Halbwachs, cependant, la mémoire collective s'opposait radicalement à l'histoire dans son rapport au passé. Il soutenait que la mémoire était issue d'un processus beaucoup trop arbitraire et variable, sous-produit fabriqué par l'imagination, se réajustant à chaque nouvelle réalité présente et de ce fait beaucoup trop aléatoire pour servir raisonnablement à la construction du passé. Il considérait à l'inverse l'histoire (écrite) comme une discipline beaucoup plus précise que la mémoire (plus empirique) et construite sur des évidences durables. La mémoire devait, à son avis, laisser préséance à l'histoire dans l'objectivation du passé.

Ce ne fut qu'avec l'arrivée de certains historiens, avides de repenser l'histoire et désireux de concevoir une nouvelle approche historique sachant s'ajuster aux nouvelles circonstances de la modernité, que la mémoire collective

³ Voir à ce sujet *Les cadres sociaux de la mémoire*, (Halbwachs, 1976, p.273-296).

regagna du prestige dans sa mission d'historienne⁴. L'éclatement des nations en une multitude de réalités hétérogènes appelait à repenser l'esprit monolithique de l'approche historique traditionnelle. Philippe Ariès, à la fin de son essai intitulé *Le temps de l'histoire*, rappelait le nouveau rôle qui attendait l'histoire: "A une civilisation qui élimine les différences, l'Histoire doit restituer le sens des particularités" (1986, p.248). Contrairement à Halbwachs, il ne voyait pas l'inconstance de la mémoire comme opposée à la rigueur et à la fixité de l'histoire. Au lieu d'une opposition binaire Ariès voyait dans la mémoire l'opportunité d'approfondir la connaissance historique du passé. Le témoignage, qui révèle le particulier dans le collectif, possédait selon lui la capacité de redéfinir une histoire également plus proche des hommes qui la vécurent:

le témoignage n'est pas un récit détaché d'un observateur qui dénombre ou d'un savant qui démonte, mais une communication, un effort passionné pour transmettre aux autres, qui contribuent à l'histoire, sa propre émotion de l'Histoire. Il fait penser à ce besoin de confiance de l'homme ému par une grande douleur, ou une grande joie, ou tenaillé par le souci [...]. C'est pourquoi le témoignage est un acte proprement historique. Il ignore l'objectivité froide du savant qui compte et qui explique. Il se situe à la rencontre d'une vie particulière et intérieure, irréductible à aucune moyenne, rebelle à toute généralisation, et des poussées collectives du monde social. (ibid., p.86).

La mémoire collective, qui relevait principalement du témoignage, et donc de l'oralité, permettait aussi de rendre compte de sociétés moins lettrées, mais qui avaient su conserver dans leur tradition orale l'image d'un passé largement ancré

⁴ La mémoire ne reçut cependant qu'une reconnaissance très tardive de la part de la majorité des historiens. Philippe Joutard affirmait en 1986: "La notion de *Mémoire collective* est apparue tardivement dans le champs de l'historien, il y a moins de dix ans. Ignorée de Lucien Febvre, elle ne fait pas non plus partie des "nouveaux objets" de *Faire de l'Histoire* (Gallimard, 1974). Il faut attendre 1978 pour que Pierre Nora lui donne droit de cité dans *La nouvelle Histoire* [Le Goff, Chartier, Revel, p.398-401] " (p.447-448). Nous invitons le lecteur intéressé à prendre connaissance de cet article, que vous trouverez dans nos références sous: P. Nora, 1978.

dans le présent, d'un passé qui, pour n'être pas répertorié par l'écriture, avait été condamné à rester à l'écart des Histoires nationales.

Comment faire en effet de l'histoire des groupes sociaux [...] sinon par des enquêtes orales? Par ailleurs, l'histoire des mentalités ne se confond pas avec l'histoire des idées. Elle s'efforce de reconstituer des comportements et des sensibilités collectives où la part consciente et rationnelle n'est pas toujours la dominante et où les valeurs officiellement affirmées ne sont pas forcément celles qui modèlent réellement les conduites. (Bouvier, 1980, p.16).

Cette mémoire représentait donc, pour ces "historiens de la mémoire", une possibilité d'accéder à la "mentalité" des hommes, de redonner au citoyen et aux minorités marginalisées une place à leur mesure, apte à rendre compte tant de leurs émotions que de leurs opinions. Bien que nous ne parlons plus de "mentalité" aujourd'hui, beaucoup consentent à affirmer que la mémoire permet de rendre compte de l'expérience intérieure des sujets: "La mémoire accueille plus facilement que l'histoire l'expérience psychique et spirituelle, elle nous incite à nuancer et à complexifier nos jugements" (Todorov, 1995, p.111). Pour Todorov, comme pour Ariès, la mémoire ne s'oppose pas à l'histoire, mais la complète; la première rapporte de l'intérieur, alors que la seconde offre une vision extérieure. Il nous rappelle que "les historiens comme les ethnologues ont donc tout intérêt à accueillir, à leurs côtés plutôt que sous leurs pieds, les voix de ce que l'on appelle la mémoire. Celles-ci, à leur tour profiteraient à être mises en perspective par les recherches historiques." (Ibid.). Si, tel que nous le rappelle Ariès, les sujets de prédilection de l'histoire moderne se retrouvaient dans la politique, l'économie et la vie publique, la mémoire, en contrepartie, permettait d'étendre l'étude historique à la vie privée et donc, à la mémoire vivante.

Pour beaucoup d'historiens contemporains, la solution pour contrer le désintérêt populaire face à l'histoire traditionnelle et combler le vide laissé par la chute du grand roman national, se trouve dans le nouvel intérêt grandissant qu'on porte à la mémoire: "La France comme <<personne>> appelait son histoire. La France comme identité ne se prépare un avenir que dans le déchiffrement de sa mémoire" (Nora, 1984, III, p.1009-1010). Les travaux de Pierre Nora furent probablement les premiers à élaborer en profondeur la notion de mémoire dans un essai historique d'importance. Il conçut une nouvelle Histoire de la France, une Histoire dorénavant fragmentée en une multitude de mémoires différentes, où "le passé n'est plus la garantie de l'avenir" (ibid.). C'est à travers six volumes que Nora identifia différents *lieux de mémoire* redéfinissant le nouvel espace symbolique de l'histoire des Français. Des lieux de mémoire aussi variés que le Tricolore, le calendrier républicain, la forêt, la conversation, la cour, les Grottes de Lascaux etc., pouvaient dorénavant servir à "dessiner la carte de notre géographie symbolique, de montrer l'organisation d'un modèle" (Nora, 1993, p.356).

Ce besoin de renouveau ne fut pas cependant l'exclusivité des grandes histoires nationales, mais également celle des histoires locales. L'effondrement récent des grandes histoires nationales s'accompagna logiquement d'une émergence d'histoires locales et communautaires. C'est aussi ce que nous tenterons de démontrer au cours de ce mémoire, en nous penchant précisément sur l'étude d'un recueil de récits oraux élaboré par des membres de la communauté

nahua de San Miguel Tzinacapan, Puebla⁵.

Nous tenterons, en étudiant les récits, d'évaluer la fonction historique que pourrait jouer la mémoire collective d'une communauté. L'objet de notre premier chapitre consistera à évaluer le type de réminiscences pré-hispaniques et coloniales que contiendrait un récit cosmogonique tiré du recueil; est-il possible, aujourd'hui, d'établir des liens entre les anciennes croyances et traditions, et ce qui est raconté dans les récits contemporains? Y a-t-il quelque chose qui aurait survécu à l'acculturation que subirent les Amérindiens depuis la colonisation? Si oui, dans quelle mesure ces éléments ont-ils été récupérés par la mémoire collective, intégralement ou sous forme de syncrétisme? Et, en définitive, quel était réellement le but de leur récupération? S'agissait-il de relever intégralement le passé, ou de donner priorité à certains aspects du passé en vue de mieux servir le présent?

L'objet de notre second chapitre consistera principalement à vérifier la place de l'individu dans le discours communautaire; la mémoire individuelle peut-elle émerger de la mémoire collective? L'individu est-il représenté, ou se retrouve-t-il subjugué au cadre social qui l'entoure? Et si cette mémoire individuelle existe, est-il possible de parler d'une mémoire collective? N'y a-t-il pas danger de nous retrouver avec un ensemble de mémoires hétérogènes au point de discréditer l'existence même d'un discours collectif? Ou se dégage-t-il de ces différentes

⁵ Les différents contes (et récits) de ce recueil furent recueillis, regroupés et traduits par une équipe locale nommée El Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, composée principalement d'agriculteurs (*campesinos*) s'adonnant aussi à des activités culturelles. Ces contes ne furent donc pas enregistrés auprès d'une élite locale mais plutôt auprès de "gens ordinaires" soucieux de participer eux-mêmes au développement culturel de leur communauté en favorisant la conservation, la réflexion critique et la tradition orale de leur communauté. Ils furent enregistrés entre 1977 et 1986.

mémoires, une certaine mémoire commune qui permettrait à la fois de laisser place à l'individu, à la variante, tout en laissant transparaître l'opinion générale d'une communauté? Nous serons aussi appelés, dans un deuxième temps, à comparer le travail de l'historien avec celui du conteur dans le rappel du passé. Une question prioritaire gagnera cependant notre attention: dans quelle mesure la mémoire peut-elle servir l'Histoire?

Toutes ces questions seront traitées à la lumière du recueil, car le but ultime de notre étude consiste précisément à approfondir, à partir de notre compréhension des récits, notre connaissance du discours de la communauté de San Miguel. Aussi tenterons-nous de saisir les récits tels qu'ils sont, sans nous encombrer de l'arsenal théorique particulier aux historiens, en faisant preuve du plus de souplesse possible. Nous avons, avant de commencer la rédaction de ce mémoire, prévu de traiter différents thèmes prédominants dans les récits, tels que celui du rapport au territoire, de l'identité ethnique, de la religion, etc.. Mais dès le début de la rédaction nous nous sommes aperçu qu'il y avait là un certain danger de nous retrouver nous-mêmes à sélectionner arbitrairement ici et là dans le recueil, au gré de nos intérêts, les éléments les plus aptes à représenter nos propos. Afin d'éviter de "coloniser" le discours de la communauté, nous avons décidé de choisir des récits en entier pour chacun des chapitres. Cette approche comportait deux avantages. Elle permettait premièrement au lecteur de lire les récits publiés en annexe et de les avoir encore en tête au moment de l'étude. Deuxièmement, elle incitait à analyser les récits en entier, ce qui fournissait une meilleure compréhension de l'articulation discursive; nous pouvions ainsi parler du genre de

discours utilisé par les Nahuas de San Miguel et définir le type de récit qu'ils élaborent. On s'appliquera aussi à faire ressortir les thèmes dominants et à les comparer avec d'autres récits du recueil.

Notre troisième chapitre enfin, traitera des récits abordant la Révolution mexicaine. Nous tenterons de comparer le rappel de cette période par la mémoire collective avec celui de l'histoire officielle. Nous identifierons les contradictions existant entre les deux versions et nous questionnerons l'origine même de ces contradictions. Nous nous pencherons finalement sur la signification de cette Révolution pour les habitants de San Miguel.

L'objectif général de notre étude consistera donc, principalement, à analyser les récits oraux de la communauté, à identifier les thèmes principaux, à déterminer les différentes fonctions des récits (didactiques, moralistes, identitaires, etc.), à définir leur structure interne et à relever les procédés rhétoriques les plus récurrents, comme la répétition. Nous verrons que les récits oraux, qui sont parfois des témoignages au premier degré, comportent beaucoup de similitudes, tant au niveau du fond que de la forme, avec les contes populaires et les légendes, qui se terminent, par exemple, sur une morale en fin de récit et où les agresseurs finissent toujours par être châtiés. C'est à la lumière des exemples tirés des récits oraux que nous tenterons de repenser le rôle historiographique de la mémoire collective.

Il est clair que notre étude aurait gagné en profondeur si nous avions pu travailler directement sur les enregistrements et, mieux encore, si nous avions pu assister nous-mêmes à la performance de ces récits oraux, car l'art de "rendement"

contient sûrement autant d'informations que le récit lui-même. Une limite d'importance se présentait cependant: nous ne parlons pas le nahuatl. Nous étions donc réduits à travailler sur des traductions écrites. Il s'agissait par contre de traductions très fiables puisqu'elles avaient été élaborées au cours d'ateliers communautaires.

CHAPITRE I

QUESTIONS DE SYNCRÉTISME ET DE SURVIVANCES DANS LE RÉCIT COSMOGONIQUE INTITULÉ "SENTIOPIL, EL HIJO DEL MAIZ"¹

1.1 Pourquoi le récit cosmogonique

Nous avons choisi d'étudier ici le premier (de deux) texte cosmogonique présenté dans notre recueil parce qu'il offre, par sa nature mythologique et intemporelle, ce que nous pourrions considérer comme les assises idéologiques de la mémoire collective des Nahuas de la Sierra Norte car, tel que disait Georges Lipsitz: "the logical alternative to history is myth [...] In many ways, myths supersede history in contemporary popular consciousness" (1990, p.216). Le récit cosmogonique dans notre cas constitue aussi un lieu d'enracinement pour la culture nahua en perpétuelle mutation, un lieu sacré qui, tout en émergeant du temps historique et linéaire des hommes qui l'ont conçu, trouve aussi ses racines dans un temps non historique, temps mythique et cyclique, d'où surgirent les hommes. Paul Ricoeur affirmait que "par le récit des origines, l'homme émerge du temps historique vers le temps fondamental" (1992, p.1045), aussi notre texte se situe-t-il dans un autre temps, celui des ancêtres des hommes, les tsitsimimej, avant l'arrivée du maïs et de l'ère actuelle où vivent les Nahuas d'aujourd'hui.

¹ Le lecteur trouvera ce récit dans nos annexes.

Le récit cosmogonique fournit donc pour les Nahuas une justification de leur présence sur terre, présence cosmique, puisqu'ils y définissent leur création par l'intermédiaire des dieux (Sentiopil, dieu du maïs). Cette revendication des origines concerne aussi leur présence politique; d'abord sociale, car comme nous le verrons, ils s'y définissent clairement par rapport aux métis, et ensuite territoriale, puisqu'ils font coïncider la création du monde et des hommes avec la création de leur propre peuple et l'édification de leurs villages et des villes environnantes. Cette façon ethnocentrique, dirons-nous, de concevoir leur histoire, leur permet d'assurer leur présence en tant que société et de se situer par rapport à l'ordre universel. La tradition orale, -rappelons qu'il s'agit de récits oraux-, est aussi la garante de la mémoire collective que les ancêtres lèguent aux générations à venir.

Ce récit est donc fort intéressant pour nous, puisqu'il véhicule à la fois des éléments relevant de la culture nahua préhispanique, ou du moins sur ce que nous en disons depuis le XVI^e siècle², et des éléments relevant de la culture post-coloniale instaurée entre autre par une christianisation forcée et le métissage culturel graduel de leur société. Il est évident que toutes ces informations ont été transmises oralement depuis des générations par des habitants ordinaires, de la classe populaire, dite "macehualli", à distinguer des "pillis" d'autrefois, formés en partie par des intellectuels relevant de la classe supérieure et dont une des tâches consistait à étudier et à diffuser le savoir. Ces derniers assuraient aussi une diffusion réglementée des récits, qui fit probablement défaut dans la tradition orale

² S.Gruzinski affirmait à juste titre que: "l'archéologie et l'histoire préhispaniques ont souvent oublié que la plupart des témoignages qui concernent l'époque précortésienne furent élaborés et rédigés dans le contexte bouleversé de la Nouvelle-Espagne naissante et qu'ils offrent avant toute chose un reflet de cette période." (1988, p.6).

post-coloniale. Dans ce contexte, les influences extérieures ne manquaient pas de favoriser la transformation du savoir transmis, au point où les informations qu'on pouvait en tirer n'avaient par moment plus rien à voir avec la culture préhispanique. Mais tout compte fait, l'étude de ce récit nous démontrera qu'il est tout de même possible d'établir de nombreux ponts entre la société nahua contemporaine et celle d'avant la colonisation, et même, dans certains cas, d'y retrouver des informations qui surprendront par la quasi invariabilité de leur nature. Nous ne prétendons pas pourtant utiliser ces informations pour redéfinir la société nahua précolombienne, ce qui consisterait à ne pas tenir compte de l'immense processus d'acculturation qui depuis le XVI^e siècle ne fit rien de moins que de défigurer la culture préhispanique, ou ne s'attarda qu'à la relever en pièces détachées au gré de ses propres intérêts. Nous pouvons cependant observer ce qui relève de la société occidentale et ce qui se présente comme un héritage autre, issu de la tradition amérindienne ou fruit d'un syncrétisme que nous pouvons considérer comme accommodement ou comme processus de résistance. Nous essayerons donc d'éviter le primitivisme en nous attardant plutôt, dans nos récits, sur la culture nahua d'aujourd'hui avec ses substrats idéologiques et ses revendications contemporaines. Nous tenterons en premier lieu de fournir une analyse sommaire du récit, éclairée par les éléments connus comme relevant de la mythologie aztèque, et interprétée à la lumière des autres textes du recueil; ces derniers procurant une vision locale des coutumes et croyances. Nous traiterons par la suite des différentes fonctions qui pourraient caractériser la production de ces récits oraux, et le rôle que ceux-ci peuvent détenir en tant que lieu de mémoire.

Le récit que nous nous apprêtons à travailler raconte principalement l'histoire de l'arrivée des hommes sur la terre. Il pourrait se résumer ainsi: le colibri (Chupamirto) s'accoupla un jour avec une fille des Tsitsimimej (anciens cannibales qui précédèrent les Hommes sur la Terre). Ils eurent un fils, Sentiopil (Dieu du maïs), qu'ils abandonnèrent. Il fut découvert et élevé par les Tsitsimimej. Mais un jour, fascinés par le personnage, ils s'apprêtèrent à le manger. Ils jetèrent Sentiopil au four mais vue sa nature divine il ne brûla point. Il décida alors de se venger en envoyant tous les Tsitsimimej au four à leur tour, mettant ainsi fin à leur présence sur Terre.

Orphelin, Sentiopil décida ensuite de redonner vie à son père, que les Tsitsimimej avaient tué et dévoré, en recollant ses ossements. Mais sa mère, par son excès de curiosité, causa l'échec de la réincarnation. Désolé, il partit ensuite semer le maïs de par le Monde, aidé par les animaux se nourrissant de maïs. Il construisit aussi les premières villes du Mexique, mais lorsqu'il revint sur Terre, plusieurs années après, les Hommes se moquèrent de lui quand il affirma qu'il avait lui-même bâti Mexico. Offusqué, Sentiopil inonda la ville afin de les "faire réfléchir". Apeurés, les Mexicains lui demandèrent finalement pardon et il cessa l'inondation.

1.2 Symboles, personnages et pratiques relatifs à la culture aztèque (préhispanique) identifiables dans ce récit contemporain

1.2.1 L'origine des personnages

La majorité des personnages que nous retrouvons dans ce récit peuvent être mis en rapport direct avec des personnages traditionnels de la mythologie aztèque, et bien que leur nature ait subi quelques transformations, que leur fonction ait varié, ils conservent néanmoins beaucoup de similitudes avec ceux d'hier, démontrant ainsi la capacité de mémoire de leur tradition. Nous retrouvons d'abord comme personnage central le fameux Sentiopil, fils du maïs, à l'origine de l'humanité. Selon Cecilio A. Robelo, "Centeotl" viendrait de *Centli* qui signifie "la mazorca del maíz seco" (1980, V.1, p.9), l'épi de maïs sec, et de *teotl*, qui signifierait "dieu" ou "déesse", et serait connu comme la déesse du maïs. Il ajoute que "los autores ya hacen hembra (femme) a Centeotl, ya barón (homme)" (ibid, p.10), aussi ne nous étonnons point que notre récit en ait fait un homme. Ce héros est fréquemment évoqué dans les mythes nahuas traitant de l'origine des plantes cultivées et de l'ère des hommes se nourrissant de maïs. Pury Toumi affirme que Sentiopil "doit être mis en relation avec la déesse agricole précolombienne Cinteotl, parfois désignée par le nom Icnopiltzin, (l'enfant orphelin)," et que "de ces noms on peut tirer l'idée que la première des plantes cultivées, le maïs, est un orphelin, né d'un sacrifice" (1992, p.155). Dans notre version de l'origine des hommes, Sentiopil n'est pas, à proprement parler, un parfait orphelin. Il est le fruit de l'accouplement entre le colibri et une jeune tsitsimit. C'est aussi le cas dans

plusieurs autres versions³, mais ses parents auraient abandonné le fœtus sacré dans la rivière où il aurait pris forme humaine.

Le colibri, nous informe-t-on dans l'introduction du texte, serait pour les Nahuas de Tzinacapan un symbole d'amour. Cet oiseau a toujours, depuis l'époque des Aztèques, été doté d'un caractère hautement sacré et s'est souvent retrouvé lié à la création de l'humanité, il apparaît fréquemment dans de nombreux récits mythologiques et dans les codex⁴. Nous le retrouvons par exemple dans la composition même du nom du dieu Huitzilopochtli, dieu tutélaire des Mexicas, signifiant littéralement "le colibri de gauche", et qui serait à l'origine de l'humanité et de l'émancipation du peuple aztèque. Le Codice Ramírez le décrit comme suit:

Huitzilopochtli quiere decir siniestro, de un pájaro que hay acá de pluma rica, con cuyas plumas hacen imágenes y cosas ricas de plumas; componen su nombre de *huitzitzilin*, que así llaman al pájaro (chupamirto), y de *opochtli*, que quiere decir siniestro, y dicen Huitzilopochtli. Afirman que este ídolo los mandó salir de su tierra (a los aztecas) prometiéndoles que los haría príncipes y señores de todas las provincias que habían poblado las otras seis naciones, y así salieron los Mexicanos como los hijos de Israel a la tierra de promisión, llevando consigo este ídolo metido en una arca de juncos (Robelo, 1980, p.201-202).

Nombreux sont les auteurs qui considèrent ce Dieu comme une pure invention du peuple aztèque servant à justifier leur autorité sur les peuples conquis. Karl Taube par exemple, en abordant la question du mythe des origines de Huitzilopochtli, explique que "Les Aztèques [...] affirmèrent leur particularisme en élaborant un mythe de création original qu'ils invoquèrent afin de justifier les

³ Voir par exemple le récit rapporté par Danielle Greco intitulé *La naissance du maïs*, (1989, p.171).

⁴ Le colibri apparaît par exemple dans le Codex Borgianus comme l'oiseau porteur du "paquet sacré" contenant les aliments sacrés tels que le maïs et le maguey; il est en ce sens fortement lié à l'origine de l'humanité (1977, p.29).

visées impérialistes de leur état." (1995, p.84). L'image de ce dieu suprême aurait-elle su traverser le temps pour se retrouver dans le symbole du colibri, à l'origine de l'humanité, présent dans notre texte? Il serait hasardeux de l'affirmer de plein pied, mais il est cependant intéressant de percevoir les affinités entre ce dieu et le colibri, en ce qui concerne l'apparition de l'humanité, et plus particulièrement la promotion d'une communauté donnée, respectivement les Mexicas d'hier et les Nahuas d'aujourd'hui. Nous verrons plus loin dans quelle mesure ce texte cosmogonique fait coïncider l'apparition de l'humanité avec celle de leur communauté et comment ils y placent leurs revendications communautaires contemporaines.

En ce qui concerne la mère de Sentiopil, une jeune tsitsimit, elle fait partie des habitants qui peuplaient la terre avant l'arrivée de Sentiopil et des enfants du maïs. Une note en bas de page (*O.C.*⁵, p.43) décrit les tsitsimimej⁶ comme des "seres sobrenaturales". Ces personnages ont aussi leur part d'ancienneté, et se retrouvent constamment cités dans la mythologie aztèque. Dans le Codex Borgianus, les tsitsimimej sont perçus comme des êtres surnaturels de quatre couleurs côtoyant les dieux et prenant soin des offrandes (1977, p.30). Karl Taube en parle pour sa part comme des "démons terrifiants qui menaçaient en permanence de détruire le monde" (1995, p.77). Le conteur de notre récit les décrit en ces termes: "Les decían, como ya les dije...comían carne cruda, se comían a los cristianos, [...] a sus propios hermanos. Les decían tsitsimimej, eran los

⁵ *Les Oíamos contar a nuestros abuelos*; c'est ainsi que s'intitule notre recueil de récits oraux. Toutes les références qui suivront seront signalées par l'abréviation «*O.C.*». Vous trouverez la référence complète à la fin dans la section *Références*.

⁶ Pluriel de *tsitsimit*, écrit *tzitzimit* en nahuatl classique.

anteriores." (*O.C.*, p.44). Les tsitsimimej comportent donc à la fois la figure d'êtres diaboliques, de cannibales menaçant l'ordre du monde, mais aussi celle d'êtres divins venus d'un autre temps, précédant celui des hommes; une sorte d'ancêtre vénéré et craint à la fois. Nous voyons par exemple dans notre texte que ce sont des tsitsimimej qui vont récupérer et adopter l'enfant abandonné par ses parents dans la rivière, et que ce sont ces mêmes tsitsimimej qui, paradoxalement, essaient par la suite de manger et de tuer cet enfant qui, pourtant, les réjouissait en leur jouant de la musique:

Entonces Sentiopil creció. Aprendió a tocar. Cuando los tsitsimimej y sus vecinos querían que hiciera bailar a la anciana, a sus hijos y sus hijas, hacían que él les tocara música [...] Con eso se alegraban. Decían: -Algún día hemos de comer a ese hombre. Ellos querían que Sentiopil se muriera. Querían comerselo. (*O.C.*, p.44).

Les êtres divins ont toujours été associés à la musique, et autrefois les Toltèques⁷ appelés à être sacrifiés apprenaient durant l'année précédant leur sacrifice à jouer de la flûte. La musique est encore aujourd'hui indissociable du sacré; un des récits de notre recueil fait par exemple de la musique une des caractéristiques des lieux enchantés (lugares encantados): "No doy razón qué puede tener esta loma, pero sí puede haber algo, porque allí es donde se oye la música de noche." (*O.C.*, p.83)

La dichotomie entre le fait que ceux qui adoptent et qui sont en partie à l'origine de Sentiopil (sa mère est tsitsimit) veulent aussi le sacrifier, nous amène

⁷ Les Nahuas sont reconnus comme les héritiers idéologiques des Toltèques: "By identifying Tula as the Toltec capital, the privilege was accorded to it of having been the great creative center for all the arts and high ideas that the later Nahuas claimed they had inherited from the Toltecs." (Leon Portilla, 1992, p.23).

à aborder la question fondamentale du sacrifice, activité indispensable à la création du monde et au maintien de l'ordre universel, et qui, tout comme les personnages mentionnés, retrouve ses origines dans la tradition préhispanique des Aztèques.

1.2.2 Le rôle du sacrifice dans la création de l'univers

Il est important pour nous de comprendre qu'il n'existe pas d'opposition binaire proprement dite entre le bien et le mal dans la cosmologie nahua. Aux yeux des Occidentaux, par exemple, beaucoup de pratiques élaborées par les Aztèques demeurent encore fortement mises à l'index. Georges Bataille qualifiait par exemple les rituels de sacrifices humains comme un acte d'une pure barbarie ne rencontrant point d'équivalence dans aucune autre société connue:

there have never been so bloody an eccentricity of human insanity, i.e., the series of crimes committed in broad daylight for the sole purpose of satisfying deified nightmares, terrifying fantasies. The cannibalistic feasts of the priests, the ceremonies around corpses and streams of blood were more than a mere historical adventure and recall the dazzling orgies that the illustrious marquis de Sade has described. (Bataille, 1995, p.200).

Il est clair que, détaché de son contexte, le sacrifice humain possède tous les attributs d'un geste barbare et gratuit. Mais, remis dans son contexte social et religieux, il se pare d'un sens beaucoup plus significatif car, bien qu'il puisse sembler déplorable, il possède néanmoins des fonctions fondamentales dans le maintien de l'ordre cosmique et social. Il nous faut donc éviter de considérer isolément les croyances et les pratiques de la culture aztèque. Nous devons comprendre la religion aztèque comme une juxtaposition de forces opposées et complémentaires à la fois, où chacune remplit à sa façon une fonction équilibrante

et indispensable⁸. Or si par exemple, comme nous l'avons vu, les tsitsimimej constituent à la fois des êtres cruels et nuisibles, ils n'en sont pas moins des personnages indispensables pour la création de l'humanité. La volonté de sacrifier Sentiopil doit aussi être perçue comme un acte de complaisance envers le fils du maïs; son essence à la fois humaine et divine le tient dans le domaine du "mangeable", c'est ainsi du moins que semble⁹ le voir les tsitsimimej. Et s'il est du domaine du mangeable, c'est aussi parce qu'il constitue l'envers des tsitsimimej, agissant plutôt pour le bien de l'humanité; on peut dire qu'il est "bon"⁹.

Hier comme aujourd'hui, l'engloutissement a toujours été associé à un changement de cycle et la menace d'engloutissement de la terre par les dieux a toujours existé, d'où l'importance des sacrifices aztèques qui permettaient d'apaiser la faim des dieux. Un des récits de notre corpus, affirme par exemple, en se référant à la menace de l'éclipse que: "Hace mucho tiempo, un día de domingo en la iglesia, decían que se iba a apagar el sol, decían que iban a venir unos animales que nos iban a devorar [...] decían que íbamos a perecer en esa época, que sólo faltaba un año" (O.C., p.147-148). L'engloutissement est donc un phénomène qui fut de tout temps relié au changement de cycle, au jour et à la nuit, et aussi au sacrifice.

⁸ Cette prudence s'avère aussi nécessaire pour tous les concepts que nous entendons interpréter. Nous le voyons par exemple dans Pury Toumi (1992, p.111-115) où elle fait part des difficultés rencontrées lors de la traduction en espagnol du mot tsitsimit; celui-ci tout en contenant les caractéristiques du diable ne peut être réduit à cet unique statut d'être diabolique, puisqu'il n'est, par nature, rien de moins que l'ancêtre de l'homme.

⁹ Voir par exemple Pury Toumi (1992, p.141-146), elle y aborde, par l'analyse étymologique des mots *amo cuali* et *tecuaní*, qui signifient *diable* en nahuatl contemporain, la question du mangeable; l'homme est dévoré par le diable parce qu'il est bon par nature, ce qui le distingue du mangeur qui n'est pas bon, et qui en soi constitue la négation de l'homme.

Les tsitsimimej tentent de dévorer Sentiopil, mais ce dernier est un esprit rusé et doté de pouvoir magique, une sorte de trickster¹⁰, qui ne se laisse pas duper par les tsitsimimej; sa nature divine le rend immortel: "era como hijo de dios [...] dios le dio poder." (*O.C.*, p.45). Il leur réserve en échange le même traitement dans le four du temazcal, ironie du sort s'achevant sur la disparition des tsitsimimej; ces "cannibales" nuisant à l'émancipation de l'ère du maïs et de l'humanité. C'est donc Sentiopil qui dévorera symboliquement les Tsitsimimej, qui les engloutira en les cuisant dans le temazcal¹¹.

Une fois les Tsitsimimej disparus, nous pouvons affirmer que nous nous retrouvons avec un Sentiopil orphelin, tel que précédemment cité; orphelin par sa faute, car il accomplit le parricide de ses parents adoptifs. Il sacrifie donc ses parents adoptifs au profit de ses enfants, les humains. Le sacrifice est donc à l'origine du monde. Les légendes nahuas nous apprennent que les dieux ont dû commettre le sacrifice pour créer le monde, et c'est pourquoi les hommes devaient

¹⁰ Le trickster est un animal immortel existant dans les légendes des Indiens d'Amérique du Nord; souvent associé au carcajou, un animal très difficile à chasser, il est reconnu comme étant un esprit malin qui ne se laisse jamais piéger et réserve souvent au piéger une revanche infailible.

¹¹ Mentionnons que le temazcal, une sorte de bain de vapeur comparable au sweat lodge des Indiens d'Amérique du Nord, est encore utilisé dans la communauté nahua de Tzinacapan. Il sert de lieu de purification, de guérison, et est fréquemment associé à la naissance puisqu'on l'utilise pour traiter les nouveaux nés comme le témoigne un des récits de notre corpus: "Al niño lo bañan en el temazcal, después de cinco o seis días de nacido [...] La criatura siente bien el vapor [...]" (*O.C.*, p.263). Pour plus de détails concernant les usages modernes du temazcal consultez le chapitre sur le temazcal (*O.C.*, p.243 à 245). Le temazcal tire aussi ses origines de la mythologie aztèque et est fréquemment, comme dans notre récit, associé aux tsitsimimej. On le retrouve par exemple dans le codice Nuttall, (1987, feuillet 76), où le tsitsimit est décrit comme un personnage divin figurant à l'entrée du temazcal: "Esta es vna figura delos vaños delos yndios q ellos llaman temazcale do tienen puesto vn yndio ala puerta q era abogado delas enfermedades [*sic*]", on nous raconte aussi, un peu plus loin, qu'il s'agissait d'un lieu malsain, un lieu orgiaque, proche de la figure à teneur diabolique des tsitsimimej: "Vsauan en estos Vaños otras vella q rias nefandas hazian. q es bafiarse muchos yndios oyndias desnudos encueros ycometian dentro gran fealdad y pecado enestebaño [*sic*]. Nous pouvons donc tirer de ces informations que le bain du temazcal constitue toujours un lieu de guérison fortement mis en rapport avec les tsitsimimej: il est à la fois un lieu relié à la naissance et à la guérison, mais aussi à l'acte de reproduction et à l'orgie, qui constitue le côté diabolique des tsitsimimej.

eux-mêmes effectuer le sacrifice pour s'assurer la sympathie des dieux, véritables responsables du bien-être sur terre et des bonnes récoltes: "Huitzilopochtli and the gods demanded human sacrifice, the legends said, the spirits had sacrificed themselves to make the sun and to keep his warmth strong and sustaining." (McKeever Furst, 1996, p.14). C'est donc grâce au sacrifice des Tsitsimimej, leurs ancêtres, "los anteriores", que nous pouvons passer au temps des humains.

Dans d'autres récits mythologiques tirés de la même région nous assistons aussi à la tentative d'immolation de Sentiopil (puisqu'il se réincarne toujours). Il est par exemple dépecé par ses grands-parents qui décident de se débarrasser de lui: on croit l'avoir tué mais voilà qu'il revient indemne de ses blessures, et là où son sang avait coulé on retrouve de jeunes pousses de maïs. La fin d'un conte, hors du recueil, raconte: "La grand-mère [...] alla voir le lieu où elle l'avait dépecé. Elle vit que des tiges de maïs y avaient poussé. Là où le sang de l'enfant avait été répandu il poussait de très hautes tiges de maïs." (Pury Toumi, 1992, p.195). Un acte de sang rappelant le sacrifice est donc à l'origine des plantes cultivées. La nature même de Sentiopil dans notre version est définie comme relevant d'une association entre le sang et le végétal: "Entonces el chupamirto (el colibrí) hizo su hijo, pero no lo hizo cristiano sino sólo hizo una bola de sangre [...] lo fue a enterrar (allí) brotó una mata de maíz rojo [...] La planta había nacido de la sangre y había dado un fruto de sangre" (*O.C.*, p.44).

Nous verrons plus loin l'importance du rapport existant entre le corps physique et le végétal. Certains auteurs soutiennent que ce volet sanguinaire des

sacrifices issu des traditions ancestrales est en partie récupéré dans les pratiques religieuses contemporaines:

Because the belief in a necessary reciprocity with the gods for their original sacrifice was fundamental to the ancient Nahuas, vestiges of this concern can be found among their contemporary descendants. Bloody self-sacrifice is engaged in today by those who, in a new form of *mahcehualiztli* (act of deserving), take part in exhausting pilgrimages to Christian sanctuaries. These often entail painful penances, such as self-flagellation and the wearing of crowns of thorns. (León-Portilla, 1992, p.16)

1.2.3 L'autre temps

Pour les Aztèques le temps était avant tout circulaire et cyclique, il était composé de différentes étapes successives qui avaient vu naître les hommes et qui les verraient disparaître. Il n'est pas étonnant que notre texte cosmogonique n'ait pas l'allure sémantique d'un récit linéaire mais fasse aussi part de cette circularité en évoquant différents temps, en les présentant comme intimement liés et conséquents entre eux.

Cette circularité a toujours affecté grandement la vie des Nahuas, nous avons vu dans un exemple précédent, tiré de notre corpus (*O.C.*, p.147), qu'un témoin d'une éclipse affirmait s'être fait raconter à l'église, que l'humanité risquait d'être engloutie par l'obscurité produite par cette éclipse. Il est intéressant de constater que cette superstition peut aisément être mise en rapport avec les croyances ancestrales traitant des cycles cosmiques:

[...] ils (les Aztèques) attendaient l'achèvement de leurs grands cycles de 52 ans avec une très grande inquiétude car ils redoutaient que la "ligature de années" ne put être effectuée par l'allumage du "feu nouveau"- ce qui permettrait aux *tzitzimimej* [...] de s'emparer à nouveau du monde. (Taube, 1995, p.22).

Cette circularité temporelle constituerait donc un autre volet de la tradition aztèque partiellement maintenue par ces récits oraux, ces derniers agissant aussi comme lieu de la mémoire collective de la communauté.

Les différents cycles universels sont manifestes dans l'histoire de notre récit. Le conteur affirme par exemple que Sentiopil procéda à la construction du monde dans un temps précédant celui des hommes, un temps où il faisait nuit: "Fue él quien trabajó. Pero era otro tiempo, dicen que era de noche. Sentiopil trabajó en la obscuridad [...] tenía milagros" (*O.C.*, p.49). Cet autre temps comporte aussi toutes les caractéristiques du Tlalocan, lieu où séjournait Tlaloc, le dieu des récoltes et de la pluie. Il s'agit d'un lieu obscur et humide, milieu propice à la germination, considéré à la fois comme paradis originel et lieu des morts. Notre conteur explique aussi que Sentiopil s'exila dans l'obscurité afin de survivre à la lumière émanant de cette nouvelle ère, lumière qui l'aurait tué tel une graine séchant au soleil. Sentiopil ne pouvait vivre à la fois dans le cycle des hommes et celui des *tsitsimimej*, il se devait de mourir avant les hommes: "dijo que se iba a morir, porque todos los que íbamos a amanecer teníamos que morir después." (*O.C.*, p.49). Pourtant Sentiopil, dans notre conte, ne disparaît pas complètement du monde des hommes et continue d'exercer une influence prédominante sur les hommes. L'obscurité constitue donc une sorte de lieu refuge établissant une frontière entre les deux mondes, celui des dieux et des hommes, un lieu comparable au Tlalocan, aussi connu comme l'Inframonde, existant parallèlement au monde des hommes. On raconte aujourd'hui que les guérisseurs *nahuas*

continuent de voyager (spirituellement) au Tlalocan pour effectuer la guérison des âmes malades:

Tlalocan, el inframundo del pueblo Azteca, no se ahogó como resultado de la conquista y todavía sigue siendo un elemento vital de la vida cotidiana de los pueblos Nahuas de la Sierra de Puebla. Talocan, como llaman al inframundo en el nahuatl del pueblo de San Miguel Tzinacapan, municipio de Cuetzalan, no es un concepto vago y difuso, tiene su propia forma y geografía [...] es una realidad esencial para la reproducción de la vida humana en el mundo. (Knab, 1991, p.1).

Sentiopil, tel Tlaloc, vivrait donc un peu partout, retiré partiellement des hommes, mais tout de même assez proche, là, en milieu humide: "Sentiopil vive con la víbora [...] vive en medio del mar. Anda en las profundidades. Ese hombre vive hasta ahora" (*O.C.*, p.49). Il incarne donc une divinité chthonienne, telle qu'on en retrouvait chez les Aztèques, naissant et vivant en milieu obscur et humide, dans un autre temps parallèle à celui des hommes.

1.2.4 Diffusion du maïs, aliment sacré, et pouvoirs de Sentiopil, fils du maïs

Les tloloques, les assistants du dieu Tlaloc, participèrent comme Sentiopil à la diffusion du maïs sur terre, tel que nous pouvons le voir dans cet extrait d'un texte intitulé "El descubrimiento del maíz", tiré de la *Leyenda de los soles*, et dont la transcription daterait de 1558. Ce texte est repris et traduit par León-Portilla (1980): "Entonces bajaron los tloloques [dioses de la lluvia] [...] - Nanáhuatl lanzó enseguida un rayo -entonces tuvo lugar el robo- del maíz, nuestro sustento, -por parte de los tloloques." (p.168). Tant Centíotl, déesse du maïs, ici personnifiée en Sentiopil, que Tlaloc et ses assistants les tloloques qui volent la nourriture des

dieux pour l'offrir aux humains, constituent des figures mythologiques prédominantes dans l'apparition du maïs et de l'humanité.

Ceci nous amène à comprendre que le maïs fut toujours doté d'un caractère hautement sacré; non seulement constitua-t-il la nourriture des dieux, mais aussi celle des humains. Il représentait la principale nourriture des peuples méso-américains puisque sa culture remonte à plus de 5000 ans av. J.-C. Il constitue encore le principal aliment de consommation des Nahuas de Tzinacapan, bien que beaucoup de ses dérivés furent en partie remplacés, comme ce fut le cas de l'atole par le café¹². Mais le maïs n'a pas perdu son caractère sacré, et bien que certains Nahuas ne connaissent pas toujours l'origine de cette sacralisation, ils continuent de l'utiliser lors des rituels et de lui vouer une fonction essentielle. Voici par exemple comment en parle un des locuteurs de notre recueil, où il raconte le déroulement des rituels funéraires: (après une énumération des objets accompagnant la sépulture, il ajoute:)

Todas esas ofrendas que le ponen, no sé lo qué significa; sólo cuando ya los llevan al sepelio y les echan maïs, porque dicen que cuando uno va por el camino, a veces uno pasa en algún lugar donde lo quieren picotear las gallinas, y el maïs que le echan le sirve para que les pase a dar a las gallinas para que ya no lo sigan más. (*O.C.*, p.256)

Bien plus qu'une simple céréale, le maïs constitue en quelque sorte la chair même des Nahuas d'hier comme d'aujourd'hui: "The body is usually described as a plant, or like a plant. It is maid of cornmeal, or it is a fruit or flower. Or it is a microcosm of the earth, or the sky, or some combination of the two." (McKeever

¹² Voir le texte "Una cultura de maïs" (Ramírez Suárez et Valderrama Rouy, 1992), on y démontre comment la culture du café s'imposa au point d'influencer les habitudes alimentaires; ainsi on substitua l'atole par le café.

Furst, 1996, p.177). Il n'est pas étonnant que notre conte fasse coïncider l'apparition de l'humanité avec celle du maïs. León Portilla, pour sa part, ne se prive pas d'éloge lorsqu'il aborde la question du rapport entre le maïs et la culture latino-américaine:

La narración de la invención del maíz, vuelta a contar a los niños de México y de otros países del Continente, puede llegar a ser motivo de inspiración y orgullo. Ayudara a recordar a los indígenas de hoy que son herederos de un rico pasado cultural que posee mitos como éste sobre el cereal americano que, conservando la vida del hombre, llega a ser no ya sólo nuestro sustento, sino "nuestra misma carne": tonacáyotl. (León-Portilla, 1980, p.171)

Mais il n'y a pas que les hommes qui soient issus du maïs; dans notre texte nous voyons une grande quantité d'animaux se nourrissant de maïs mis au service de Sentiopil. Ce dernier fait par exemple collaborer tous les animaux mangeurs de maïs à la fertilisation du sol et à la construction des villages: "Sentiopil hizo trabajar a todos los animales que ahora comen maíz, hizo trabajar a la ardilla, a los tejones, al mapache. Hizo trabajar a los pájaros." (*O.C.*, p.47). Il a aussi le pouvoir sur les animaux des eaux (des milieux humides): ce sont par exemple deux tortues qui le sauvent dans le temazcal, c'est aussi un crapaud qui est chargé de transporter les cendres des tsitsimimej.

Sentiopil, tout comme les hommes et les animaux, est donc inséparable de l'univers végétal dont il est issu; tout comme les hommes se définissant comme constitués de chair de maïs (tonacáyotl), sa constitution et son origine sont beaucoup plus liés au maïs qu'à la chair humaine. Les deux parents de Sentiopil que nous avons précédemment identifiés sont tous deux de nature métaphysique: d'une part le colibri symbole de l'amour pour les Nahuas d'aujourd'hui et

identifiable avec le dieu Huitzilopochtli si nous remontons dans le temps, et d'autre part une jeune tsitsimimej, être surnaturel. Ils ne sont que les procréateurs de Sentiopil, car sa nature n'est pas humaine, mais humano-végétale: "La planta había nacido de la sangre y había dado un fruto de sangre" (*O.C.*, p.44). Sentiopil naîtra donc de l'épi de maïs rouge, le tsikat, c'est aussi pourquoi on le surnommera "el hijo del maïs".

Étant de nature divine, l'origine de Sentiopil semble dépasser les bornes de l'entendement humain; il a cette composition qui se fond dans la matière universelle, immortelle, impérissable, à la fois homme et plante. C'est aussi pourquoi lui-même, étant aussi de nature humaine, ne semble pas s'expliquer comment il était apparu. Nous le retrouvons dans notre texte comme un orphelin qui doute de sa provenance et tente en vain de retrouver les traces de son père, en essayant de le reconstituer. En fait, bien qu'il ait tué ses parents adoptifs -les tsitsimimej-, Sentiopil ne fait que remettre le change à ces derniers qui avaient eux-mêmes assassiné et dévoré son père: "habían matado al que le había dado vida, lo habían matado y se lo habían comido."(*O.C.*, p.46).

L'inquiétude de Sentiopil et la quête des ossements de son père peuvent aussi être mis en rapport avec Quetzalcóatl, dieu du vent, qui dans la *Leyenda de soles*, se rend dans les profondeurs du Mictlan, -lieu des morts où règne le perfide dieu squelette Mictlancihuatl-, pour y chercher les ossements des hommes qui avaient peuplé le quatrième monde avant d'être transformés en poissons, dans le but de les reconstituer. Il ne serait donc pas étonnant que la reconstitution et la

réincarnation des êtres à partir d'ossements tire son origine de la mythologie classique.

Nous pourrions, à partir de ce récit, reconstituer un panorama riche en informations sur l'héritage culturel des Nahuas, mais ce n'est pas notre but ultime. Nous avons simplement voulu ici relever les éléments les plus susceptibles d'être issus de la mythologie traditionnelle, soit celle des Aztèques -dits Mexicas ou Nahuas-, afin de démontrer que la tradition orale peut conserver plusieurs éléments traditionnels, éléments dont la fonction dépasse amplement la simple transmission historique de valeurs ancestrales, pour devenir à leur manière des créations originales où sont inscrites les valeurs et espérances bien actuelles, plus considérables comme le résultat d'une mémoire collective active et en perpétuelle mutation plutôt qu'exclusivement historique et passéiste.

Toujours à partir du même récit, nous verrons dans les prochaines parties, comment la société nahua a su intégrer à sa culture les nouvelles valeurs acquises depuis l'arrivée des Européens.

1.3 Synchrétisme dans le texte cosmogonique

Une des caractéristiques de notre récit est l'agencement effectué de manière tout à fait naturelle par le conteur entre les éléments issus de la mythologie nahua et ceux de la religion chrétienne. Fruit d'un synchrétisme né à la suite de cinq cents années de contact entre les deux cultures, cette juxtaposition d'éléments d'origines

diverses ne semble pas causer de difficultés particulières au niveau de la narration; au contraire, ces éléments sont agencés et fondus de manière si unifiée qu'il semble parfois difficile, voir impossible, de les considérer séparément. Est-ce là le résultat d'une acculturation parfaitement réussie? Il semble qu'il s'agisse plutôt d'une capacité d'ajustement, de la part du conteur et de toute sa communauté, à certains éléments de la culture occidentale. Nous verrons dans les parties qui suivent que les Nahuas ont su intégrer les éléments de la culture occidentale tout en maintenant vivants de nombreux aspects de leur ancienne culture. La mémoire a cette capacité de combiner et d'ajuster les éléments du passé avec ceux du présent, condition indispensable à leur survie en tant que société distincte:

La mémoire se renouvelle constamment et [...] ce renouvellement ne s'effectue pas par le truchement de l'oubli mais par le maintien du système de représentation, c'est-à-dire en dotant de nouvelles significations les références préexistantes ou, à titre exceptionnel, en créant de nouvelles représentations qui, obligatoirement, seront intégrées au système d'interprétation qui caractérise le groupe (Petrich, 1993, p.200)

Parmi les exemples de syncrétisme les plus frappants, il y a celui qui consiste à voir, dans un récit d'origine préhispanique, le terme "homme" substitué par "cristiano": "se comían (los tsitsimimej) a los cristianos" (*O.C.*, p.44)- soit disant que les tsitsimimej mangeaient des *êtres humains*-, ou: "Lo hizo entero como de un cristiano" (*O.C.*, p.46)- décrivant que Sentiopil redonna forme *humaine* à son père. L'utilisation du substantif "cristiano" pour désigner l'être humain, démontre combien le Christianisme s'est enraciné dans la culture nahua, au point où le mot a aujourd'hui perdu sa signification pour devenir un simple synonyme de "homme". L'usage semble très répandu dans la communauté puisque d'autres récits de notre corpus l'utilisent pour désigner les Maseualmej (Nahuas).

Cela donne parfois lieu à de drôles d'anachronismes tels que dans cet exemple où le terme est utilisé pour parler des Aztèques et des sacrifices qu'ils effectuaient: "ellos (les Aztèques) mataban a un niño de doce años o a una niña. Mataban a un *cristiano* de doce años y ésa era la fiesta que hacían" (*O.C.*, p.81).

Un autre exemple de syncrétisme tout aussi frappant se retrouve dans la manière dont Sentiopil est décrit. Le conteur nous le présente d'abord comme le fils d'un dieu unique, alors que nous savons que les Aztèques étaient polythéistes. Sentiopil y est défini comme le fils de Dieu, du dieu chrétien, personnage à l'apparence humaine mais doté de pouvoirs (capable de faire des miracles): "Ese hombre era como hijo de Dios, aunque no había sido bautizado, era hijo de Dios. Dios le dio poder." (*O.C.*, p.45), "Sentiopil tenía milagros" (*O.C.*, p.49). Certains passages sont encore plus explicites; on le voit par exemple ici comparé directement à Jésus-Christ: "Ese hombre era hijo de Dios. Todavía no había sacerdotes [...] pero era hijo de Dios. Pensaba y hacía las cosas, luego las bendecía y también daban frutos. Así como cuando Jesús vino a vivir en la tierra, así era también ese hombre" (*O.C.*, p.48). D'ailleurs, beaucoup de passages du récit rappellent étrangement certains épisodes de la vie de Jésus. Il y a d'abord la naissance miraculeuse de Sentiopil qui rappelle l'immaculée conception, apparition mystérieuse qui le pousse aussi à douter de ses propres origines. Il y a ensuite sa persécution par les hommes lors de son retour vers la ville, -ces hommes pour lesquels il s'est sacrifié-, et qui rappelle aussi la persécution de Jésus par les soldats romains. Il y a enfin sa résurrection dans le temazcal qui affirme, comme la résurrection du Christ, son immortalité.

Mentionnons aussi, pour terminer, qu'il est intéressant de constater que ce texte évoque à sa manière, dans un syncrétisme nuancé, la place importante du métaphysique dans le quotidien, tel qu'au temps des Aztèques. Si les noms des dieux aztèques n'apparaissent pas dans le récit -outre Sentiopil-, la notion du sacré est pourtant récupérée dans les nouvelles appellations issues du christianisme, tels: *bautizo, milagro, Dios, poder, cristiano*, etc., appellations rappelant tour à tour le pouvoir divin et l'importance du sacré chez les Nahuas d'aujourd'hui.

1.4 Les différentes fonctions du récit

1.4.1 Fonction moralisatrice

Il existe dans ce récit, et dans l'ensemble du recueil, une dose importante de moralité, un certain souci de raconter de façon exemplaire comment les choses devraient effectivement se dérouler et, dans certains cas, quel châtement attend ceux qui ne se prêtent pas à cette conduite exemplaire. Ce type d'approche moraliste se retrouve dans de nombreux genres littéraires occidentaux; c'est le cas par exemple de la fable, dont le déroulement se développe exclusivement en fonction d'une morale, souvent résumée en fin de récit.

La fable fut introduite en Amérique par les missionnaires européens dès le XVI^e siècle et reprise dans les siècles suivants sous forme d'*exemplas*:

En arrivant au Mexique, les missionnaires traduisirent en premier lieu, dès le XVI^e siècle, les fables d'Ésope en nahuatl. Puis, au siècle suivant, les Jésuites entreprirent la traduction des *exemplas* qui se taillèrent dans les

sermons en nahuatl une place de choix qu'ils conservèrent jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. (Dehouve, 1993, p.98)

Cette pratique est issue d'une vieille tradition médiévale dont les principales visées consistaient à convaincre les auditoires lors des sermons, à l'aide d'histoires exemplaires s'achevant sur une morale. Beaucoup de ces histoires reprenaient par exemple des fables anciennes, que les missionnaires réadaptaient afin de servir leur politique de propagande évangélique en Amérique. Le contenu visait aussi à élaborer des exemples de bonnes conduites et vertus, et tel que le soulignait Danielle Dehouve "à développer des procédés rhétoriques visant à susciter certaines émotions dans l'auditoire indigène" (1993, p.105). Il semble donc possible d'affirmer que les pratiques contemporaines d'élaboration de récit à tendance moralisatrice, tels que dans nos récits, aient pu être influencées par la propagation du système des *exemplas*.

Il est clair que ce souci de moralisme visible dans nos récits, -que nous exemplifierons plus bas-, a des visées didactiques évidentes, et qu'il constitue encore un des traits dominants des récits nahuas contemporains. Isauro Chávez Tomás qui travailla sur les récits de Tzinacapan, sa région natale, mentionnait justement que le récit participe, tout comme la danse et le chant, au maintien de leur culture et sert aussi de lieu d'éducation des plus jeunes par les plus âgés:

Alguien en un momento dado mencionó que nuestra gente es de relato, danza y canto. Estos tres espacios son un camino para mantener muchos perfiles de nuestra cultura. Los ancianos, a través de los relatos inculcan en los niños muchos valores de una manera llamativa. La danza es una manera de seguir haciendo honores a los dioses de la lluvia, del maíz, de la tierra, el sol, etc. (1992, p.15)

À titre d'exemple, nous pouvons constater qu'un des traits dominants de Sentiopil constitue le pouvoir moralisateur qu'il détient envers les hommes. On le voit entre autre réprimander sa mère qui exagère les portions de tortilla de maïs: "Ella apenas podía aguantar las tortillas que llevaba. Sentiopil le dijo: -Pero mamá, te dije que debías de traer sólo una jicarita así de tortillas" (*O.C.*, p.47). Ceci pourrait être interprété comme une condamnation de l'abus et de la dépense illicite des denrées alimentaires. L'indiscipline de la mère est aussi représentée lors des tentatives de réincarnation du père de Sentiopil; malgré les instructions de Sentiopil, qui s'avisa de la prévenir de ne point se retourner avant qu'il n'ait apporté le squelette du père près du four, la mère désobéit et cause la décomposition du squelette. La désobéissance est ici clairement représentée à travers l'attitude de la mère qui met en échec les tentatives de réincarnation du père par Sentiopil; elle entraîne donc la "re-mort" symbolique de son mari. La désobéissance est aussi représentée à travers le comportement du crapaud:

Sentiopil quemó a todos los *tsitsimimej* [...] recogió las cenizas en una olla grande y la cerró. Después se la entregó al sapo para que la fuera a tirar al agua. El sapo quería saber qué era eso y aunque le había dicho que no abriera la olla, él por tonto la abrió y entonces salieron muchos bichos que le llenaron de piquetes. (*O.C.*, p.45).

L'auteur affirme donc que le crapaud a récolté le fruit de sa désobéissance en se faisant piquer par des insectes, et il réitère la morale du récit dans la phrase suivante, en affirmant que c'est pour cette même désobéissance qu'il a par nature la peau couverte de boutons, -notons aussi que cette caractérisation du crapaud s'apparente beaucoup aux personnifications d'animaux dans les fables, où les animaux ont figure dominante-: "Los piquetes de esos bichos dejaron al sapo con

la piel áspera, por eso el sapo se le ve con el lomo rasposo porque le picaron esos bichos." (*O.C.*, p.45). Bien qu'il s'agisse sûrement d'une coïncidence, il n'est pas inintéressant de constater la ressemblance entre la boîte pleine d'insectes indésirables que porte la grenouille, et la boîte de Pandore que Zeus offrit à Pandore et dont, piquée par la curiosité, elle retira le couvercle, causant ainsi la propagation de tous les maux sur la terre. Tant dans la mythologie grecque qu'aztèque il y a transgression des directives, dans les deux cas l'excès de curiosité est la cause de malheurs sur terre.

Un autre exemple traitant de l'arrogance, et qui nous permettra cette fois d'établir des liens avec la tradition éducative des Aztèques, se retrouve dans le traitement renversé que Sentiopil fait éprouver aux tsitsimimej, lorsqu'il les oblige à rentrer dans le temazcal: "Ahora- les dice- ya me bañaron. Ahora ustedes van a entrar al temazcal a bañarse."(*O.C.*, p.45). Nous retrouvons donc ici l'application de la règle du traitement commun rappelant le "ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'on te fasse" issu de l'enseignement religieux. León Portilla, dans un chapitre où il aborde la question fondamentale de l'éducation chez les Aztèques, retrace, dans un récit ancien tiré du *Códice Matritense de la Real Madrid Academia*, cinq qualificatifs pour définir la figure du maître. Parmi ces cinq qualificatifs, le troisième est celui qui retient notre attention: "Tercer término: tetezcahuiani: *que-a-los-otros-un espejo-pone-adelante* [...] La finalidad de esta acción claramente se indica al añadirse en el texto citado que obra así, para que se vuelvan "cuerdos y cuidadosos". (1980, p.195). Le rôle de l'éducateur d'hier se comparerait donc à celui du conteur d'aujourd'hui, qui, par le biais de la

métaphore, éveille sur certains principes à suivre et ne pas suivre, élaborés à la lumière d'exemples parfois bien concrets.

Beaucoup de textes dans notre recueil sont élaborés de façon moralisatrice et nous permettent de constater que l'univers de châtiments qui menaçait les Aztèques d'hier est encore aussi très présent dans les superstitions contemporaines; on y présente souvent les malheurs vécus sur terre comme le résultat d'une mauvaise conduite. Il y a dans notre recueil une section dont le titre est fort évocateur: "castigos y desgracias" (châtiments et disgrâces). Un des conteurs y présente par exemple les problèmes d'épidémie de sauterelles (plaga de los chapulines) comme le fruit d'une action condamnable posée par un des citoyens: "Decían que venían los chapulines, porque ¡quién sabe dónde!, por allí, un hombre tenía dos *cuescotemates* (greniers) de mazorca y su mamá le pedía un cuartillo de maíz y no se lo dio [...]" (*O.C.*, p.146). Ici c'est l'égoïsme qui est blâmé, un égoïsme exemplifié par le comportement d'un homme qui refuse de secourir sa mère. D'autres récits sont encore plus explicites, quant à la morale de leur récit, en traitant de personnages historiques réels et en établissant un lien direct entre leur comportement et leur destin, justifiant l'effet par la cause: "Era muy malo el difunto, por eso lo mataron" (*O.C.*, p.480), c'est ainsi que s'exprime le narrateur à la fin de son récit anecdotique. Un autre récit, narrant aussi des faits historiques, n'est pas moins explicite en affirmant: "Y de veras, venía a las casas a abusar de las mujeres. Era un demonio, por eso lo mataron. Por eso nunca es bueno ser malvado, es mejor ser gente de bien" (*O.C.*, p.424). Dans cet ultime exemple, le narrateur condamne ouvertement l'abus fait aux femmes, en cite un exemple

concret où un homme est condamné pour avoir agi ainsi et termine finalement, tel que dans les fables, sur une morale où il propose aux auditeurs qu'il est préférable d'être gens de bien. Nous ne sommes donc pas loin des *exemplas* précédemment cités, car il y a dans ces exemples une dose importante d'enseignement indirect de la part du narrateur, qui se base ici sur des faits réels pour promouvoir ses idées.

Le passage moralisateur le plus frappant dans notre texte cosmogonique, et que nous pouvons relier plus aisément à une situation réel, est celui où Sentiopil visita les habitants de Mexico:

Sentiopil hizo un trabajo muy grande. ¡Pobre hombre! Un día había venido a visitar a los que empezaron a poblar México. Los habitantes de la ciudad se sentían muy grandes.[...] La gente estaba ocupando las casas pero no sabía quién había construido la ciudad.[...] Y les pedía un favor, que si podían dar unos centavos. Es claro, él no necesitaba dinero. En el agua no se necesita dinero. Y le dijeron:

-Tú no. Es mejor que te vayas, porque si no te vamos a pegar.

Sentiopil les contestó:

-¿Me van a pegar? Yo construí este lugar- les dijo. [...]

-¿Tú? ¿Qué hiciste?

-Hice esta ciudad y la ciudad de Puebla.

-¡Ah! ¿Y cómo lo hiciste tú solo?

-Pues pude hacerlo. Si no lo creen, ahora lo van a creer.

[...] Fue a abrir un hoyo y allí empezó a brotar mucha agua [...] El pueblo empezó a inundarse [...] Entonces empezaron a rogarle. Le decían:

-Ve a cerrar otra vez el hoyo que abriste, porque si no, nos vas a matar.

-Pero si ustedes mismos han dicho que no sé nada. No, si yo construí este lugar y construí la otra ciudad. Ustedes ven a alguien como si no valiera nada. Pero todos valemos.

Entonces hizo pensar a los koyomej. Empezaron a decir:

-Pues ahora le vamos a dar todo el dinero que quiera. Le vamos a dar lo que pida.

¿Pero acaso quería algo? No, él no quería nada.

-El dinero no lo voy a llevar. No llevaré nada. Sólo los vine a ver porque se creen mucho. Se creen mucho porque ustedes se vinieron a vivir aquí. Ustedes llegaron cuando las casas estaban hechas, no las hicieron. (O.C., p.50)

Il s'agit d'un passage fondamental dans notre récit car il incorpore soudainement une nouvelle thématique au texte cosmogonique, axée, cette fois, dans la réalité concrète. Cette incorporation d'un passage à saveur anecdotique au texte cosmogonique offre une double interprétation du message didactique et moralisateur. Une première interprétation se situe au niveau des parties "fictives" du récit¹³. Nous pourrions l'interpréter à la lumière des anciennes valeurs aztèques, qui vouaient à leurs dieux une très profonde humilité, et où l'arrogance envers ces derniers étaient vivement châtiée. Ceci expliquerait la volonté de Sentiopil d'inonder la ville afin d'exiger des hommes le respect qui lui était dû en tant que bâtisseur des premières cités. L'arrogance était prise très au sérieux et sévèrement punie, car elle pouvait provoquer la colère des dieux et causer une rupture de l'équilibre universel: "Parmi les vices les plus fréquemment mentionnés comme susceptibles de conduire au désastre ou à la défaite figurent l'arrogance et la cupidité" (Taube, 1995, p.125).

Une seconde interprétation, tout aussi explicite, se retrouve cette fois dans l'incorporation d'éléments réalistes et contemporains, de la part du conteur bien sûr, au récit fictif. Et il est clair que ces ajouts n'ont rien d'aléatoire; ils visent à relater une partie de la réalité sociale environnante, aussi, pouvons-nous les considérer comme partiellement anecdotiques.

Nous rencontrons d'abord, pour la première fois dans le texte, le terme

¹³ Il ne s'agit pas exactement de fiction, car le texte mythologique, pris dans son sens propre, est rattaché au rite et est donc tenu pour vrai: "Le mythe, lié à un rituel, a un contenu cosmogonique ou religieux. Il symbolise les croyances d'une communauté, et les événements qu'il narre sont tenus pour véridiques."(Simonsen, 1984, p.14). Si nous avons utilisé le terme "fiction" c'est dans le but de distinguer le côté proprement mythologique, se rattachant plus au récit cosmogonique, du côté anecdotique que nous verrons plus loin, et qui traite d'événements sur lesquels on peut témoigner.

Koyomej, qui veut dire Métis. Il signale une distinction entre Sentiopil, le fils du mais, définissable ni plus ni moins comme le père des Nahuas, et les nouveaux arrivants. Le conteur, un Nahua, semble donc émettre certaines réserves face aux *Koyomej*, qui sont ici dépeints comme des êtres irrespectueux et arrogants face à Sentiopil. L'arrogance, un vice symboliquement condamné, épouse ici des formes concrètes, et ce sont les *koyomej* qui en deviennent les boucs émissaires; la finalisation de l'extrait n'a rien de général mais vise un objectif bien particulier, soit: d'éveiller les *koyomej*; "Entonces hizo pensar a los *koyomej*". Dans la réalité, ces nouveaux arrivants, les Métis, occupèrent effectivement, dès la fin du siècle dernier, le territoire des Nahuas de Tzinacapan. Pierre Beaucage affirme à ce propos:

La Sierra a constitué pour les Autochtones une zone de refuge face à l'expansion des haciendas aux 17^e et 18^e siècles: mais à partir de la fin du 19^e siècle, ils ont vu arriver les Métis hispanophones des hauts plateaux qui ont pris le contrôle des plus grosses agglomérations, y ont établi des commerces et se sont approprié une partie des terres, introduisant les cultures d'exportation (canne à sucre et café). (1989, p.125).

Si nous relisons, à la lumière de ces explications, l'extrait de notre récit mentionné plus haut, nous pouvons comprendre le sens implicite de son déroulement. En acceptant que Sentiopil symbolise les Nahuas, nous comprenons que ce sont les Nahuas qui construisirent les villes. Tenochtitlan, par exemple, le Mexico d'hier, a été bâti par les Nahuas, et beaucoup de Nahuas travaillent aujourd'hui dans les chantiers et dans les champs, occupant souvent les plus basses classes sociales. Ils sont aussi fréquemment dans l'obligation de mendier pour survivre, -Sentiopil, dans notre récit, quête de l'argent-, et sont souvent rejetés et

méprisés par les métis, -Sentiopil est victime de mépris de la part des Koyomej (métis) -:"Tú no. Es mejor que te vayas, porque si no te vamos a pegar". De plus, le dénouement de cet extrait moraliste ne peut être plus explicite quant au mépris des Métis (koyomej) face aux Nahuas (Sentiopil), et de l'occupation illicite de leur terre: "Se creen mucho porque ustedes se vinieron a vivir aquí. Ustedes llegaron cuando las casas ya estaban hechas, no las hicieron.". Le koyomej est aussi représenté comme l'habitant de la ville, le Mexicain urbain, alors que le Maseual¹⁴, qui est paysan de nature, occupe plutôt les régions rurales et vit rarement dans les villes:

L'identification entre l'indianité et le travail agricole est telle que le terme maseualmej pourra être traduit par *indígenas* (Indiens) ou *rancheros, los del rancho, campesinos* (paysans). *Bonita la vida del campesino que siembra su milpa, la limpia y luego pixca y tiene su maíz: ya no tiene que comprar.* (Ibid, p.125).

Dans l'introduction de notre texte cosmogonique, les "rassembleurs" du recueil ont pris soin d'ajouter, dans une très brève présentation du récit, une interprétation possible de notre récit: "Esta parte del relato da a entender que el campesino tiene clara conciencia de subsidiar a la vida urbana y que es visto con desprecio por los habitantes de la ciudad" (*O.C.*, p.43). Ailleurs, dans un autre récit de notre corpus intitulé "Cómo hicieron sufrir los koyomej a los maseualmej" (*O.C.*, p.133), le conteur décrit la flagrante exploitation et expropriation dont les Maseualmej furent victimes:

¹⁴ C'est ainsi que définissent entre eux les Nahuas. D'après León-Portilla, *maseual* viendrait de *macehualli* "which through a metaphorical play on words, is to say *those who deserved penitence*"(1992, p.8), pouvant ainsi rappeler l'importance des sacrifices tel que nous l'avons vu dans la première partie de ce chapitre.

[...] después llegaron gentes de dinero [...] empezaron a comprarles a los inditos y los mandaban a vivir a sus ranchos. A algunos ni les pagaban [...] Había otro señor muy malo [...] iba por la noche y abusaba de la señora. También le daba latigazos a los mozos [...] (O.C., p. 133).

D'avis général de la communauté nahua, les Nahuas furent victimes d'exploitation et d'injustice de la part des Koyomej (métis), ceci se reflète non seulement dans les témoignages vivants mais aussi dans les récits mythologiques tels que dans notre cas. Or il semble clair que la fonction moralisatrice de notre récit cosmogonique a des visées éminemment contemporaines, que le texte mythologique sert aussi de véhicule aux revendications d'aujourd'hui. Sentiopil y est représenté comme une sorte de Robin des bois qui viendrait réparer les injustices en menaçant de châtier l'insolence des Koyomej. La mémoire collective de la communauté a en ce sens permis d'agencer avec harmonie savoir historique et revendications contemporaines.

1.4.2 Fonction identitaire du récit cosmogonique

Le récit est un lieu qui permet d'englober, de récupérer, de revendiquer ses racines, son territoire, sa langue, de décrire le milieu ambiant, la faune, flore, etc., enfin de reconstituer un vaste panorama culturel et historique à la fois, en somme: une mémoire culturelle propre. Il n'est pas surprenant que le premier chapitre du recueil sur lequel nous travaillons porte le titre "Nuestras raíces"; il démontre en somme que les conteurs ont conscience d'y élaborer une partie importante des origines de leur peuple. Parmi les caractéristiques relevant d'une volonté d'affirmer leur identité, nous rencontrons en premier lieu dans notre récit beaucoup

de marqueurs toponymiques; prenons la page 48 du récit, nous y retrouvons les noms de Cuescomatepec, où le maïs fut gardé, de Xochicalteno, où les enfants des Tsitsimimej furent emprisonnés, de Tecuantepec où les chiens furent gardés, de San Pedro, de Mazapan, de Mexico, que Sentiopil parcourut en pourchassant la vipère. Tous ces noms participent symboliquement, - car ils sont intégrés au récit mythologique -, à circonscrire le territoire occupé par les Nahuas de Tzinacapan. D'autres passages font aussi part d'une volonté de fixer des origines à certaines caractéristiques de leur milieu, par exemple; l'explication assez cocasse qu'ils donnent au fait que leur maïs soit plus large que celui de la haute montagne:

Los arribeños, se adelantaron cuando lo supieron. Ellos se adelantaron a traer maíz. Nosotros, los de por aquí, fuimos a traer la semilla del maíz pero después. Ya habían pisado y resbalado sobre ella, por eso la semilla de aquí es ancha, porque la pisaron (*O.C.*, p.48).

Nous retrouvons aussi beaucoup d'éléments décrivant l'environnement. Sur la faune, par exemple, on y mentionne l'existence du "chupamirto" (colibri), de la tortue, du crapaud, de "la ardilla" (écureuil), des "tejones" (blaireaux), des "mapaches" (ratons laveurs), de la vipère, etc., animaux constituant à la fois des symboles mythologiques et des animaux régionaux. Tant les récits traditionnels que les récits contemporains ont toujours su évoquer de façon éloquente la variété richissime d'animaux peuplant les forêts mexicaines:

Maravilla fue y sigue siendo el universo de nuestros animales nativos [...] existe, por otra parte, un rico caudal de sorpresas. Nos referimos a los mitos y leyendas que, desde tiempos antiguos, dieron distintas formas de sentido a la realidad visible de muchos de esos animales. A algunos de ellos se atribuían, por ejemplo, actuaciones y presencias ligadas con el portento de los orígenes cósmicos. Figuras de animales estuvieron también entre los símbolos propios de las viejas cuentas calendáricas y de las edades o soles que han existido. Por otras partes encontramos al reino

animal en los mitos y creencias y aun en la concepción misma de los rasgos y atributos de los dioses (León-Portilla, 1980, p.171).

Parmi ces animaux reliés au "portento de los orígenes cósmicos" (prestige des origines cosmiques) nous pouvons mentionner aussi le serpent, qui se retrouve dans la plupart des récits aztèques abordant la création de l'univers et que notre récit évoque sous forme d'une vipère contre laquelle Sentiopil aurait lutté longuement avant de finalement la capturer. Tout comme les Tsitsimimej, la vipère semblait constituer un élément oppositionnel que Sentiopil se devait de neutraliser afin de garantir l'ordre universel propice à l'humanité et qui coïncide ici avec la création des cités environnantes: "Y después ya había amarrado la víbora allá en San Pedro, allí sería la ciudad, pero se le escapó. La había atrapado otra vez en Mazapan, pero otra vez se le escapó. Entonces la siguió y la atrapó adonde hasta ahora la tiene amarrada, en México"(O.C., p.48).

Une autre caractéristique identitaire marquante se retrouve dans le fait que le récit lui-même soit raconté en nahuatl, - n'oublions pas que nous travaillons sur des traductions -. Cela renforce leur lien d'appartenance avec le recueil et constitue une forme de résistance en établissant une frontière linguistique avec l'extérieur. Le lecteur étranger se voit aussi obligé d'effectuer un détour par le biais des traductions, pour y accéder. Enfin, la nature même de ce récit cosmogonique, qui place cette communauté au centre de l'univers et la présente aussi comme le berceau de l'humanité entière, constitue une justification existentielle qui dépasse la simple revendication territoriale ou culturelle, pour leur assurer une place dans le cosmos, entre les différentes forces cosmiques gérant l'univers.

Nous avons, dans ce chapitre, démontré qu'il était possible d'établir des liens évidents entre la tradition aztèque d'hier et celle des Nahuas d'aujourd'hui, tant au niveau des personnages, des symboles, que de certaines pratiques et croyances. Nous avons également remarqué cependant que la mémoire s'articule en fonction des nouveaux vecteurs d'influence qui se présentent quotidiennement, et qu'il devient dès lors difficile d'affirmer l'origine exacte d'un legs culturel; ainsi si les Aztèques avaient par exemple des pratiques d'enseignement qui nous permettent d'établir des liens avec les visées moralistes des récits contemporains, il est cependant inévitable de considérer les influences qui vinrent par la suite des missionnaires à travers leur enseignement religieux, l'introduction de la pratique des *exemplas* et enfin l'introduction de la fable en Amérique. La mémoire est aussi riche que tous les courants qui établirent, au fil des ans, des contacts avec la communauté. Marcel Détiéne disait justement que:

La mémoire retient certaines choses, en oublie d'autres; elle accueille des informations nouvelles et en élimine d'anciennes ou leur donne une autre forme. Travillée par une série d'ajustements, orientés non vers le passé mais vers le présent de la vie sociale, elle constitue une organisation homéostatique, régie par un équilibre dynamique qui fait place aux changements et aux survivances, et dans lequel les contenus sont, à intervalles réguliers, ajustés, réorganisés, réinterprétés (1992, p.1052).

Ainsi, nous pouvons affirmer qu'une des conditions essentielles de survivance d'une communauté culturelle tient dans sa capacité à s'ajuster aux changements et d'innover constamment, à la lumière de son héritage culturel, des nouvelles stratégies d'identité culturelle pour le présent. Les différentes influences venues de l'extérieur, les différents legs culturels, n'empêchèrent donc aucunement les Nahuas de Tzinacapan de cultiver un fort sentiment d'appartenance à leur

culture et à leur territoire: "Ahora todo el traje ha cambiado; nos han cambiado nuestra ropa, pero nada más nuestra ropa, porque nuestra raza no nos la cambia nadie, nadie nos podrá cambiar" (*O.C.*, p.570). Bien que les récits cosmogoniques et mythologiques soient souvent considérés avec scepticisme par les lecteurs occidentaux, qu'on critique par exemple leur manque de vraisemblance par rapport aux textes exclusivement historiques, ils demeurent néanmoins, pour ceux qui les produisent, fondamentaux en tant que lieu d'enracinement et de véhicule historique et constituent un lieu propice pour l'affirmation de leur mémoire collective. Cette mémoire collective saura par exemple rendre compte de phénomènes "anormaux" pour les Occidentaux, mais réels pour les Amérindiens. Il arrive par moment que la légende se confonde avec la réalité, à l'image des croyances amérindiennes où la magie fait partie du quotidien. Si nous prenons le cas de Sentiopil, nous le retrouverons plus loin dans un récit anecdotique¹⁵ cité comme un personnage historique ayant réellement vécu et qui aurait participé à l'édification de certaines villes: "[...] Y en Zacapoaxtla, también el pueblo construyó el palacio. Solamente en Puebla lo hizo Sentiopil. Ajá, Sentiopil lo hizo" (*O.C.*, p.129). Mais ce sont avant tout les informations implicites, celles qui nous renseignent sur les croyances des Nahuas, sur leur pensée et sur leur version des faits historiques, qui font du récit cosmogonique un récit d'importance quant à la considération de la mémoire collective d'une communauté: "Au fond, on aperçoit combien la légende antique reste importante pour la connaissance des grands faits historiques, plus peut-être

¹⁵ Nous entendons par récits anecdotiques, les récits constituant des témoignages directs ou indirects (que l'on s'est fait raconter) basés sur des faits vécus; "L'anecdote raconte des

que pour celle des personnages, dieux, héros et hommes qu'elle a montrés en action" (Picard, 1969, p.VII). Et pour finalement répondre à l'incrédulité des lecteurs étrangers face aux récits cosmogoniques, nous reprenons les paroles de Orosco y Berra citées dans Robelo, qui affirmait que:

Estas fábulas por absurdas que parezcan, contienen mitos astronómicos, religiosos y sociales. Explican las ideas que abrigaban aquellos pueblos acerca de la formación de la tierra, su relación con los cielos, juicio que formaban acerca de la esfera celeste, movimiento de los astros, posición de las estrellas fijas [...] (Robelo, 1980, p.127).

Bien qu'il se référât aux textes classiques, il est clair que notre récit contemporain se place dans cette catégorie de textes établissant une identité intrinsèque entre la communauté, la terre et le cosmos.

CHAPITRE II

LA MÉMOIRE COLLECTIVE AU SERVICE DE L'HISTOIRE LE CAS DE L'OCCUPATION MAXIMILIENNE À SAN MIGUEL TZINACAPAN

2.1 Introduction

Nous laisserons maintenant de côté la mythologie et la cosmogonie pour aborder une série de récits se rapportant directement à une tranche précise de l'histoire à la fois locale, de San Miguel, et nationale, du Mexique. Ces récits se distinguent fondamentalement des récits cosmogoniques dans la mesure où ils constituent des témoignages enregistrés par des témoins, ou des descendants et des proches de ces témoins, au sein des familles locales. Nous pouvons en somme considérer ces récits comme des récits anecdotiques à proprement parler.

Nous aborderons au cours de ce chapitre la question du rapport entre la tradition orale et le récit historique, ce qui nous permettra de saisir l'importance des récits oraux dans la composition du discours historique national mexicain. Nous tenterons aussi d'analyser la structure particulière du discours communautaire de San Miguel, discours collectif issu de l'apport de multiples discours individuels, parfois divergents, parfois concordants.

Nous en profiterons également pour élargir le questionnement sur la position de l'individu dans l'élaboration du discours historique; ainsi dépasserons-nous

par moments l'analyse de notre corpus pour élargir la réflexion sur l'épistémologie même de la science historique. Ces réflexions nous porteront à considérer l'importance de l'individu, qui à la différence de l'historien qui fait de l'histoire locale, se présente comme un témoin lié physiquement et de façon émotionnelle aux événements historiques qu'il rapporte. L'histoire devient pour lui l'occasion de rappeler son identité en tant que membre d'une communauté originale, et du même coup rien de moins que sa liberté en tant qu'individu. L'objectivité de l'histoire se retrouvera selon nous garantie dans la façon dont cette dernière saura considérer l'apport de divers mémoires individuelles, rapportées entre autre par les récits oraux.

Certains thèmes récurrents se sont dégagés lors de notre étude de la section de notre recueil abordant la période de l'Occupation maximilienne¹, aussi, tâcherons-nous d'en faire ressortir les plus frappants, tels que la question du rapport entre les Mexicains face à l'envahisseur ou de la solidarité qui se développa entre les Maseualmej (Indiens) et les Koyomej (métis) lors de l'Occupation. Nous avons pu également remarquer qu'il existe entre les récits du recueil beaucoup de similitudes tant dans la structure (agencement du récit et façon de raconter)², que dans la manière de considérer l'histoire. Ces similitudes constituent, à notre avis, la particularité d'un discours collectif, car derrière

¹ On parle aussi d'Occupation française, les textes utilisent sans trop de discernement, et pour cause, tantôt le terme de *Français* tantôt celui d'*Autrichien* pour qualifier l'*Anahiteco*. C'est que la France, sous Napoléon III qui rêvait d'étendre le prestige du tricolore en Amérique, accepta de louer son armée à l'empereur Maximilien d'Autriche, pour la somme de 260 millions de francs (Gonzalez y Gonzalez, 1985). Les Français laissèrent cependant le plein contrôle de la nouvelle monarchie à Maximilien, ce qui nous permet d'affirmer qu'ils remplissaient principalement le rôle de mercenaires.

l'hétérogénéité du discours collectif, il se dégage une certaine perception commune, un certain discours propre à l'ensemble de la communauté qui l'émet.

2.2 La situation politique du Mexique en 1864

Nous avons cru qu'il était dans l'intérêt du lecteur de savoir en quoi consista l'Occupation maximilienne³, aussi fournissons-nous ici un bref aperçu des grands moments de cette période. Le 5 mai 1862 l'Armée française débarqua à Veracruz. Malgré une première résistance l'Armée libérale mexicaine fut rapidement défaite. Maximilien, Archiduc d'Autriche, accepta de Napoléon III la couronne du Mexique et vint s'y installer officiellement avec son épouse Charlotte en mai 1864. Il tenta d'installer un système monarchique avec l'appui des conservateurs mexicains et de la majorité des membres du Haut clergé. Il déconcerta cependant ces derniers en épousant une idéologie libérale, confiant en la bonté naturelle du "Bon Sauvage", et en adoptant des politiques renforçant les lois sur la Réforme, entreprise initialement par les Libéraux. Ces réformes prévoyaient par exemple un permis d'entrée officiel pour les documents papaux, un décret de tolérance religieuse, la nationalisation des propriétés ecclésiastiques, la sécularisation des cimetières, l'établissement d'un registre civil, des lois sur les conditions salariales, de travail et de pensions, etc., bref, un programme tout à

² Nous aurions aimé parler également du "rendement" du récit oral, de la manière dont le conteur articule son discours, mais ne travaillant pas sur des enregistrements, nous nous voyons limités à n'aborder que la structure du texte écrit.

fait progressiste. Son empire, pourtant, ne perdura de peine et misère que durant trois années, soit jusqu'en 1867.

Des principales causes responsables de l'échec qu'il essuya, nous pouvons retenir d'abord la solidarité croissante des Mexicains qui organisèrent une puissante résistance un peu partout dans le pays, résistance entreprise sous les ordres du président Benito Juárez, face à ceux qu'ils considéraient comme des intrus ayant violé l'intégrité nationale. Car bien que Maximilien entreprit de grandes réformes politiques sur papier, peu d'entre elles ne connurent une application réellement effective pouvant apporter des changements concrets dans la vie des Mexicains. De plus, Maximilien mit sur pied différentes mesures répressives⁴ en vue de soutenir le nouvel ordre établi, ce qui ne fit qu'intensifier la haine du peuple mexicain, qui après tout, venait de subir une humiliante invasion étrangère. Une seconde cause fut le résultat de la mauvaise politique interne qu'il mena. Les nouvelles réformes libérales qu'il entreprit, dans l'espoir de se faire des alliés auprès des libéraux et de l'ensemble des Mexicains, lui jouèrent un mauvais tour. Il se fit de nouveaux ennemis au sein même des conservateurs et des membres du clergé⁵, ses anciens alliés, se retrouvant par le fait même isolé de toutes parts, les libéraux refusant également, bien sûr, de le

³ Pour plus d'informations concernant les causes qui provoquèrent l'occupation, consultez N.N.Barker. 1979.

⁴ Il décréta entre autre, en octobre 1865, une loi draconienne envers les supporters de Juárez, loi qui joua contre lui, deux ans plus tard, lorsqu'il fut jugé par les tribunaux mexicains: "The death penalty was made mandatory for all captured Juaristas still bearing arms, to be carried out without appeal within twenty-four hours of capture. The October decree was implemented a few days after it was issued when two republican generals were captured by the French army and put to death." (M.C. Meyer, W.L. Sherman, 1991, p.396).

⁵ Lorsque l'impératrice Charlotte, dans l'espoir de sauver la vie de Maximilien, voyagea jusqu'à Rome afin de trouver appui auprès du Pape Pie IX, ce dernier le lui aurait refusé en lui rappelant les politiques anticléricales que son mari avait menées lorsqu'il était au pouvoir.

reconnaître légitimement. Une troisième cause, qui participa à la tombée de Maximilien, fut le rappel par la France de ses troupes au Mexique, - la France venait d'entrer en guerre avec la Prusse -, ce qui priva les troupes impériales de l'essentiel de sa puissance militaire. Napoléon III refusait également de répondre pour les erreurs de Maximilien. Le retrait des troupes françaises coïncida aussi, et fut probablement encouragé, par la fin de la guerre de sécession aux États-Unis. Ces derniers fournirent un soutien direct, politique et militaire, aux troupes libérales de Benito Juárez, réfugié dans le nord du Mexique (à Paso del Norte) depuis le début de l'Occupation. Les troupes libérales vainquirent finalement la garde impériale, constituée principalement de conservateurs, et s'emparèrent de l'ultime refuge de leurs troupes, à Quétaro, le 15 mai 1867. Maximilien fut par la suite jugé coupable de multiples homicides et de violations flagrantes de la souveraineté de l'état du Mexique et, malgré la demande de clémence exprimée de part et d'autre à travers des lettres écrites par plusieurs personnalités internationales, telles Victor Hugo ou Garibaldi en Italie, Maximilien fut exemplairement condamné à mort, puis fusillé sur le "Cerro de las Campanas", le 19 juin 1867⁶.

⁶ Sources principalement tirées de M.C.Meyer, W.L.Sherman (1991).

2.3 L'histoire racontée et l'histoire écrite

Nous avons cru qu'il était nécessaire de présenter ici un des récits en entier⁷ puisque que nous y reviendrons constamment dans cette section de notre étude. Nous tenterons de l'analyser et d'en élargir les conclusions à l'ensemble du chapitre du recueil traitant de l'Occupation maximilienne. Nous procéderons aussi, en un second temps, à la comparaison de ce premier récit avec un second récit traitant de la même période. Nous verrons qu'il se dégage de leur structure et de leur contenu des similitudes trop importantes pour ne pas être considérées.

(Récit 1)

On peut dire que ce récit, en narrant des événements d'importance capitale, s'inspire en somme des grandes lignes de l'histoire nationale et peut être considéré comme un récit historique à proprement parler. Il s'agit en somme d'un récit oral ethnohistorique, relatant de "l'intérieur" les événements historiques.

Les témoignages semblent cependant rapportés; la position du narrateur nous laisse croire qu'il ne s'agit pas d'anecdotes personnelles au sens propre, mais plutôt de ce dont "on raconte", exprimé entre autre par l'expression "Unos decían" (*OC*, p.102)⁸. On raconte principalement les effets que provoqua l'Occupation maximilienne sur la nation mexicaine et plus particulièrement sur la région habitée par le conteur.

⁷ Que nous appellerons pour les besoins de la cause le "récit 1", intitulé "Cuando empezó la guerra" (*O.C.*, p.102-103) et que vous trouverez en annexe.

⁸ Puisque nous nous référerons principalement dans les prochaines pages au récit 1, nous n'indiquerons plus la référence pour les citations tirées de ce récit.

Nous remarquons par la suite que les informations historiques qui s'y trouvent sont pour la plupart vagues et imprécises et qu'elles tiennent beaucoup plus de la légèreté de l'anecdote que de la rigueur du récit historique. Mais nous devons admettre qu'elles demeurent tout de même fort révélatrices quant à l'attitude des citoyens d'hier et d'aujourd'hui à l'égard de cette période historique.

Le narrateur parle par exemple de l'arrivée d'un étranger dans le pays: "Vino una persona", sans toutefois préciser qu'il s'agissait de Maximilien d'Autriche, se contentant plutôt d'affirmer: "decían que era *Analtekoj* [Français]". Il parle brièvement cependant du rôle qu'occupa Maximilien dans la politique du pays: "se puso como gobernante [...] Lo pusieron como presidente", racontant par la suite la manière dont il s'imposa dans les villages et la façon dont il abusa des gens, ce qui déboucha selon lui sur le soulèvement populaire: "Así comenzó la guerra". Il parle ensuite du soulèvement régional qui s'organisa en la personne de Juan Francisco Lucas, de la façon dont réagirent les citoyens mexicains: "toda la Republica estaba al pie de guerra", et de comment s'organisa la résistance: "Juan Francisco invitaba a todo el que quisiera ir para que le ayudaran". Il raconte aussi comment la résistance, dirigée par Lucas, sut profiter de la déroute de l'adversaire, pour s'approprier leurs moyens et les chasser avec leurs propres armes: "Les quitaba el dinero a los extranjeros y con eso pagaba a su gente para que echaran a los *analtecos*"⁹. Le narrateur explique finalement de quelle façon la guerre se termina: "Entonces los echaron, los mandaron del otro lado del mar".

⁹ Anecdote confirmée par d'autres récits du même chapitre: "Cuando vinieron los franceses y dejaron los máuseres [carabines] [...] a todos se les recogieron [...] Después a ellos mismos les sirvió, ya con esas armas les dispararon a los franceses" (QC, p.106).

Comme ces exemples le démontrent, nous pouvons y retrouver, quoique très schématiquement définis, les principaux événements historiques qui se déroulèrent dans le pays, soit: l'occupation étrangère, française (analteko), qui imposa ses lois, qui fut, pour cette même raison, farouchement combattue jusqu'à chasser l'envahisseur hors du pays. Il n'y a cependant aucune date précise, les renseignements sont trop généraux pour bien comprendre ce qui se passa réellement. On n'aborde aucunement les raisons à l'origine du conflit entre l'Autriche (soutenue par la France) et le Mexique. On ne parle pas par exemple du fait que le Mexique refusait de rembourser l'importante dette extérieure accumulée tant envers la France, que l'Angleterre et l'Espagne, et qui poussa Napoléon III à accorder son soutien à Maximilien. On dit rien non plus de Maximilien, on semble aussi ignorer qu'il était Autrichien, on ne mentionne nullement qu'il tenta d'installer une monarchie au Mexique et qu'il reçut un indéniable soutien des forces conservatrices et des communautés religieuses locales. On ne spécifie pas non plus de date; aucun repère chronologique n'est présent, à part peut-être le nom de Lucas qui pourrait fournir une idée de l'époque.

Toutes ces lacunes suffiraient à rendre le récit invalide d'un point de vue scientifique, vue la pauvreté des précisions historiques. Mais pourtant, le récit nous parle autrement. Il recrée ni plus ni moins le contexte dans lequel la communauté, une communauté largement analphabète qui ignorait fort probablement beaucoup des enjeux réels de l'époque, fut confrontée à cette réalité. N'oublions pas que les enjeux qui mènent les nations à se faire la guerre

sont parfois d'une telle complexité qu'il devient difficile d'en comprendre les causes réelles, et que même les gens avec une certaine instruction, ne retiennent des conflits que certains volets, qui, tout comme le récit de notre narrateur, ne pourraient servir que de façon complémentaire à la rédaction de l'histoire officielle.

Mais voilà, ce sont justement ces compléments qui permettent de suppléer à la rigidité des textes historiques. Ils apportent les témoignages (rapportés dans les familles) de ceux qui furent les victimes de ces guerres, et c'est là que réside l'intérêt principal de leurs témoignages. Il semble donc juste de leur donner ce crédit de récits historiques, capables de narrer l'histoire telle qu'elle fut vécue, perçue et finalement enregistrée par la communauté.

On apprendra des récits par exemple comment s'organisèrent les armées dans les villages durant l'invasion franco-autrichienne. L'histoire officielle parle souvent de troupes mais évoque rarement le cas de simples soldats: "Trenta mil soldados republicanos rodearon la ciudad de Querétaro" (E.Semo, 1989, p.281), "Maximilian decided to take command of a few thousand Mexican imperial troops but quickly found himself surrounded by a republican army four times as strong."(M.C.Meyer, W.L.Sherman, 1991,p.399). On semble oublier que ces "trenta mil soldados", cette "republican army", ces troupes qui accompagnèrent les héroïques généraux, sont avant tout constituées d'individus, de gens locaux, de membres de famille, qui s'organisèrent, souvent volontairement, pour rejoindre et former les rangs des soldats nationaux. On oublie souvent que beaucoup décidèrent de leur plein gré de soutenir, au prix de leur propre vie, "la

bonne cause". Maximilien n'avait-il pas décrété la peine capitale à tous les opposants de la monarchie!

Les récits oraux nous permettent donc d'interpréter les événements de grande envergure d'un point de vue plus personnel, plus intime, puisque ce sont les descendants, et les proches des familles, qui racontent l'expérience de ceux qui vécurent la guerre ou en subirent les conséquences. Il s'agit en somme d'un discours plus humain. Notre récit raconte par exemple ce qui se passait dans les maisons: "sus hombres [ceux de Maximilien] entraban en las casas [...] nuestras cosas [...] se las llevaban a las oficinas [...] pesaban la mazorca o el maíz y se lo llevaban" (*O.C.*, p.102). Un autre récit du recueil, que nous étudierons plus loin, témoigne de l'expérience de ses grands-parents: "a un abuelo, hermano de mi abuela, lo mataron [...] Estaban mis dos abuelos en la guerrilla contra los franceses [...]"(*O.C.*, p.109). Il est certain que les souvenirs, d'autant plus qu'ils sont rapportés¹⁰, demeureront souvent imprécis. Un des narrateurs dira par exemple dans un autre récit du recueil: "Yo **creo que** sí pasó eso, porque me contó mi mamá que un tío mío [...]" (p.107). Mais ces hésitations démontrent également, en définitive, que tout témoignage ou affirmation historique peuvent à tout moment être démentis, et qu'aucun d'eux ne peut en somme prétendre détenir la "vraie" version des faits, invitant du même coup le lecteur ou l'auditeur à prendre avec circonspection ce qui est affirmé dans les récits oraux, ou même

¹⁰ La forme du discours rapporté, ou du témoignage rapporté, commence généralement par des termes tels que: "unos decían" (*O.C.*, p.102) "Según las pláticas" (*O.C.*, p.104), " Cuentan que" (*O.C.*,p.106), "Y lo que sabe por tradición" (*O.C.*, p.104). Notez également que ces expressions constituent aussi une forme d'ouverture permettant à la fois la mise en contexte, ainsi qu'une forme de "déresponsabilisation" discursive; on ne prend pas entièrement en charge le discours, on rapporte ce que les autres "decían". Ces expressions peuvent également démontrer qu'il s'agit

dans les écrits historiques. Carol Kammen, qui travailla longuement sur l'histoire locale, affirmait à juste titre:

The writing of history is a continuous process of selection: certain documents emerge from the past, and that is a form of selection; historians by their own interests select some documents; and thus, almost without consciousness, the history of the local past has taken a particular flavor. (1986, p.79)

En somme, tant le geste personnel du conteur, qui volontairement, ou involontairement, rappelle certains faits pour rendre compte d'un événement donné, que l'historien qui choisit les documents qui serviront de bases pour ses recherches, élaborent une "histoire" qui sera nécessairement, d'une manière ou d'une autre, subjective.

Si les informations rendues oralement sont sujettes à erreur, vue l'imprécision de leur caractère, il ne faut pas croire que celles véhiculées dans les manuels d'histoire sont absoutes de toute mise en doute. L'historien qui entreprend des recherches et parcourt des archives, travaillera souvent avec un objectif précis, tel que fournir une nouvelle version de l'histoire, à des fins parfois idéologiques, parfois politiques, parfois directement financé par un organisme quelconque, voire le gouvernement même¹¹. Il élaborera du même coup une

d'anecdotes partagées par l'ensemble de la communauté, qu'elles font partie du bagage notionnel de la tradition communautaire.

¹¹ Nous n'avons qu'à penser à certains travaux tel que celui de A.H.Chávez, intitulé *La Tradición republicana del buen gobierno*. Cet ouvrage rend par exemple hommage à Carlos Salinas: "El Colegio de Mexico promueve y encabeza este proyecto que fue acogido por el presidente [...] Carlos Salinas de Gortari" (1993, p.I). Ce qui nous informe sur le type d'approche, forcément nationaliste, voire pro-gouvernementale, pro-PRI, qu'il adopte. L'auteur ne se prive d'ailleurs pas d'éloge à l'égard des nouvelles pratiques gouvernementales depuis la Révolution, et d'avancer des propos tels que: "En esta forma podemos tratar de comprender cómo a partir de la Revolución de 1910 el Estado comienza a perder arbitrariedad y ser más receptivo a las demandas populares" (Ibid, p.12). Nous savons pourtant bien que, derrière son couvert de parti démocratique, le Gouvernement conservait, jusqu'à cette année, le pouvoir absolu depuis 1929, semblant refuser de partager le pouvoir avec d'autres partis politiques. Voir l'article de Françoise Escarpit (1997).

vision, si ce n'est directement biaisée, du moins extérieure à la réalité d'une communauté qui prit directement part à ces moments de l'histoire. Nous ne discréditons pas l'énorme travail de certains historiens contemporains qui s'efforcent d'élaborer une vision plus objective de l'histoire. Pensons aux riches travaux de Pierre Nora, par exemple, qui à travers différents questionnements sur le fonctionnement de la mémoire, sur l'identification de différents "lieux de mémoire", est en mesure de considérer l'apport important à la Grande Histoire des multiples témoignages historiques individuels: "Le genre [il parle des lieux de mémoire] a ses constances et ses spécificités, il implique un savoir des Autres Mémoires, [...] l'identification d'un discours individuel à un discours collectif et l'insertion d'une raison particulière dans une raison d'État" (P.Nora, 1984, p.XXXIX). Les textes sur lesquels nous travaillons apportent justement de fructifiants témoignages personnels qui ont pour effet d'enrichir le discours collectif et l'ensemble du discours historique.

2.4. De l'histoire régionale aux problèmes locaux

Si le récit 1 raconte principalement le déroulement de la guerre nationale à l'époque de l'Occupation française, ceci n'empêche aucunement le narrateur de se servir des grandes lignes de l'histoire tel un tremplin, pour projeter et émettre certaines idées face à l'histoire, et d'y apporter des commentaires personnels sur le changement de statut social des Nahuas d'aujourd'hui. Nous retrouvons, par

exemple, à la fin du récit, un passage à tendance moralisatrice, dont la portée semble beaucoup plus destinée à évoquer le présent que le passé; on y lance une sorte d'avertissement à ceux qui oseraient encore s'attaquer à la population locale: "Ahora los jóvenes ya no se dejan hacer [...] antes eran más dejados". D'un point de vue idéologique, la présence d'un tel passage ne nous étonnera guère; il est normal que la narration d'événements historiques s'accompagne de digressions semblables, car après tout, la tradition orale constitue aussi un lieu de création¹². Ce qui constitue, en somme, une certaine quête d'identité, car en personnifiant l'histoire, le conteur cherche à confirmer rien de moins que sa propre liberté. Ofelia Schutte, paraphrasant la pensée de Leopoldo Zea, affirmait que :

Human life is [...] ultimately grounded in history and in the dialectic between self-consciousness and history, out of which a historical identity is constructed. Such an identity is not comparable to a stamp received passively from one's environment. It is a creative, actively forged awareness born in the ever-present human struggle for reciprocal recognition and freedom. (1993, p.110)

Le narrateur de notre récit ne reste pas indifférent face à cette histoire qui laissa des traces évidentes dans sa communauté et à titre d'individu il se charge de rapporter ces bribes d'histoire nationale à partir de son propre point de vue. La mémoire du conteur, mémoire qu'il dévoile oralement de surcroît, ne peut nier l'impact du présent sur l'histoire, et ce présent étant beaucoup plus proche du vécu du conteur, il est normal qu'il en soit pleinement inspiré. Adam Schaff nous rappelle que l'historien également, au même titre que le conteur de récits historiques, s'inspire du présent pour reconstituer le passé. Voici ce qu'il dit, par

¹² Maurice Halbwachs affirmait, avec raison, "[qu'] il y aurait autant de séries de points de repères que d'individus, au moins à considérer ceux qui sont capables de penser et de sentir par eux-mêmes". (1976, p.126)

exemple, en décrivant les positions historiographiques soutenues par les tenants du présentisme:

L'histoire est le présent projeté sur le passé, ce qui signifie que les intérêts et besoins actuels déterminent le champ et le mode de vision de l'historien: depuis la question de savoir ce qui est pour lui un fait historique, la manière dont il l'interprète et le juge, jusqu'à la saisie globale du processus historique (1972, p.140)

On peut également dire que le narrateur de notre récit s'approprie, ni plus ni moins, les grandes lignes de l'histoire nationale pour y faire miroiter les répercussions qu'elle a sur la petite histoire locale. Dans l'ultime passage du récit, le conteur en profite par exemple pour faire l'éloge du présent et du "progrès" qui permirent aux Autochtones de s'affranchir de leur statut d'exclus, - bien que nous sachions que cet affranchissement n'est que partiel, et que les préjugés demeurent toujours aussi flagrants -. Cet affranchissement se serait réalisé, selon le conteur, grâce à l'appropriation d'armes à feu, et à l'audace des nouvelles générations:

En aquellos tiempos, los que vinieron se creían muy poderosos porque la gente de antes eran dejadas. Ahora los jóvenes ya no se dejan, andan con su machete [...] o pistola al cinto. Pero antes [...] eran más dejados, se dedicaban más al trabajo y nunca se compraban buena arma. (*O.C.*, p.103)

Nous remarquons, si nous comparons le début du récit avec le dernier passage, qu'il y a juxtaposition des événements traitant de la guerre au temps de Maximilien avec les événements issus du présent, ou du passé récent, de la communauté. Les événements nationaux, tel que l'occupation du pays par une nation étrangère, sont récupérés pour servir de métaphore au problème local, problème à la fois ethnique et social; l'instabilité et la faiblesse de la nation

mexicaine, qui permit aux Analtecos (aux Français) de pénétrer dans le pays, est interprétée à l'échelle locale comme l'instabilité de la communauté nahua et la précarité du statut social des Indiens de l'époque: "las gentes de antes eran dejadas" (*O.C.*, p.103).¹³ L'envahisseur analteco ne respectait pas le Mexicain, tout comme l'étranger, qu'il soit métis, espagnol ou français, ne respectait pas le Maseual: "Los extranjeros no los respetaban" (*O.C.*, p.103). Cet étranger, nous le savons, est autant le Koyomej que l'Analteco¹⁴, d'ailleurs, le conteur, lors de sa narration des événements historiques nationaux, semble utiliser indistinctement le terme *Koyomej* pour parler des Analtecos: "Vinieron a correr a los *analtecos* que estaban en Zacapoxtla [...] no pelearon a la gente del mismo país, sino que sacaron a esos *koyomej*¹⁵, porque les hacían un mal" (*O.C.*, p.102).

Pour le Maseual (Indien), il semble que l'*étranger* se retrouve dans le personnage envahisseur, français ou métis, constituant chacun une menace pour leur communauté. Classe ethnique, nous l'avons dit, se confond aussi avec classe sociale, et l'Indien se retrouve au banc des exclus, autant à cause de son statut ethnique que social. Il fait, et faisait, généralement parti des classes pauvres¹⁶.

¹³ Le conteur mentionne par deux fois que "la gente era dejada", la répétition est une des caractéristiques de l'oralité, elle permet de mettre l'emphase sur une idée, nous la retrouvons aussi fréquemment dans nos récits.

¹⁴ La signification du terme *Analteco* est en ce sens fort révélatrice de ce qu'il représentait essentiellement aux yeux des Maseualmej; notre recueil nous apprend que *Analteco*= "Extranjero. Literalmente, <<que viene del otro lado>>". (*O.C.*, p.101)

¹⁵ Il est possible que le terme *koyomej*, généralement utilisé pour parler des Métis, ait été utilisé par le narrateur au même titre qu'*analtecos*, les classant dans la même catégorie d'*étrangers*. Il se peut aussi que le conteur ait volontairement effectué ce glissement subtil pour affirmer son opinion à l'égard des Koyomej. Il faudrait la présence du locuteur pour savoir, la question reste donc ouverte. Mais l'allusion consciente ou inconsciente au Métis, comme *étranger*, reste tout de même intéressante.

¹⁶ Cet état de choses est aussi le résultat d'un appareil politique limitant les droits de la communauté autochtone. Pierre Durant démontra que l'appareil d'état mis en place par le gouvernement mexicain avait, avec le concours des Métis, établi une hiérarchie, au niveau du pouvoir politique, qui favorisait indiscutablement les riches et empêchait le petit cultivateur

Ceci se reflète enfin dans le dernier passage, où le narrateur affirme que l'habillement d'hier, traditionnel et modeste, participait à leur exclusion: "su ropa era sencilla, por eso los extranjeros los veían como unos perritos y no los respetaban" (*O.C.*, p.103).

2.5 Le discours sur le passé

On remarquera dans l'ultime passage du récit 1 précédemment mentionné, que le conteur conçoit le "progrès", qui permet aux Indiens de s'armer et de se faire respecter, comme un apport positif. En fait, il s'agit à notre avis d'un certain éloge du présent, plus bénéfique selon lui pour la communauté, face à un passé difficile: "las gentes de **antes**¹⁷ eran dejadas [...] **Ahora** ya no se dejan, andan con su machete a un lado o pistola al cinto".

Cette vision du passé est pourtant fort partagée, certains voient par exemple le présent d'un tout autre oeil et se rappellent, non sans nostalgie, certains éléments de l'époque de l'Occupation maximilienne. Voici à titre d'exemple, un extrait qui pourrait sembler assez anodin, puisqu'il s'agit d'un commentaire sur les armes d'autrefois, mais qui traduit néanmoins une certaine nostalgie du passé, - traitant d'une période belliqueuse, ces récits ne devraient pourtant pas nous surprendre en abordant des questions relatives à l'armement:- "Era buena bala y

d'occuper un poste politique important. Voir, pour plus d'informations, son article publié en 1974, répertorié dans nos références.

¹⁷ Nous utiliserons le caractère gras lorsque nous voudrions insister sur un passage, aucun caractère gras n'apparaît dans les récits originaux.

buena pólvora, no como ahora [...] De esos rifles no hay ahora". (*O.C.*, p.107).
 Le recueil est d'ailleurs parsemé d'opinions divergentes à l'égard du passé, certains voient positivement, par exemple, au quatrième chapitre du recueil, les changements survenus dans l'appareil politique régional, depuis l'époque dite du Porfiriato¹⁸:

Ya no recuerdo, sí, no recuerdo en qué fecha comenzaron eso de los plebecitos, sí, pero digo yo, **antes era bonito**, porque seleccionaban a las personas, [...] las que habían de integrar la Junta Auxiliar, nomás agarrar que aquél y aquél, no [...] Pos te digo que **antes sí era bonito** [...] **Y ahora ya no**, no sé por qué cambiaron eso, tal vez porque el gobierno así es. (*O.C.*, p.206-207)

D'autres semblent se remémorer d'un tout autre oeil l'époque du Porfiriato, qui laissa beaucoup de mauvais souvenirs, et considèrent que le système politique s'est grandement amélioré:

Pues ahora existe mucha política, no como antes. En aquel tiempo (il se réfère au Porfiriato) las gentes eran más cerradas, ni para hacer una demanda. Si tú exigías justicia, luego luego se sabía y rápido se daba la orden: <<ándale cabrón, síganlo, para que se vaya al contingente (recrutement militaire forcé). (*O.C.*, p.212)

Nous devons cependant préciser que la vision du passé ne s'oppose pas toujours de façon radicale à la vision du présent: nostalgie du passé / éloge du présent, mais que cela dépend de la position adoptée par le locuteur. Il peut y avoir autre chose qu'une opposition binaire entre les deux temps; l'insatisfaction d'une personne qui n'a pas trouvé son compte, tant dans le Porfiriato que dans le nouveau système politique contemporain, peut refléter par exemple une

¹⁸ "The period from 1877 to 1911 is called the Porfiriato because the figure of Porfirio Díaz dominated it, although not from the first day. That figure had taken shape over the previous ten years and it barely reached full stature in 1888" (D.Cosío.Villegas, 1985, p.131).

dépréciation du passé autant que du présent. Voici ce que raconte un des locuteurs, pour qui, même si le passé est méprisable, le présent n'est guère plus lumineux et attend toujours le changement et la justice, comme si la Révolution mexicaine n'avait pas su améliorer leur sort:

En aquel entonces se aprovechaban mucho de los pobres. Si una pobre mujer era viuda, le quitaban sus escrituras, las entregaban a Zacapoaxtla y ya no se las devolvían. [...] A nosotros también nos quitaron un terreno y allí metieron a los mayores [...] Todo esto yo lo sé, sólo espero que empiece la Revolución y verás si no los golpeó y me voy, porque me han estado haciendo enojar estos cabrones, pues se burlaron mucho de mis padres. (*O.C.*, p.208)

Il est évident que la vision individuelle de chaque locuteur pourra différer de celle d'un autre locuteur, mais nous verrons qu'il existe aussi un discours commun à l'ensemble, ou du moins à la majorité, de la communauté¹⁹.

2.6 La mémoire collective permet-elle le discours individuel?

Paul Connerton parle par exemple de la mémoire villageoise qu'il juge problématique du fait que tous les membres soient liés par connaissance ou

¹⁹Lorsque nous parlons de "l'ensemble de la communauté nahua" durant l'Occupation, nous faisons, bien sûr, abstraction de ceux qui soutinrent la nouvelle monarchie, tels les conservateurs, les membres du haut clergé et finalement les riches. Ces derniers apparaissent dans les récits comme des complices à part entière de l'envahisseur: "La gente rica de allí estaba al lado de ellos (*Les Analtecos*) con tal de que terminaran con la gente maseual" (*O.C.*, p.109). Les habitants de San Miguel semblent d'ailleurs, encore aujourd'hui, exclure de leur définition du *maseual*, tant les métis, généralement plus fortunés, que ceux qui ne travaillent plus la terre. Le travail de la terre est reconnu par les Maseualmej comme une des caractéristiques de leur statut d'Indien. Beaucage affirmait: "il n'existe pas de modèle de comportement autochtone pour quelqu'un qui ne travaille pas dans l'agriculture. On notait avec une ironie parfois cinglante que les nouveaux cadres abandonnaient les habitudes et les vêtements indiens." (Beaucage, 1989, p.133). Il semble en somme que tous ces privilégiés ne sont, et n'étaient, plus considérés comme des membres à part entière de la communauté, d'avantage perçus comme étant plus métis ou Analtecos, qu'Indiens. Il

soient directement parents. Ce qui créerait selon lui une sorte de mémoire commune qui empêcherait l'émancipation d'une mémoire individuelle:

[...] a village informally constructs a continuous communal history of itself: a history in which everybody portrays, in which everybody is portrayed, and in which the act of portrayal never stops. This leaves little if any space for the presentation of the self in everyday life because, to such a large degree, individuals remember in common. (1989, p.17)

Nous verrons au cours de cette étude qu'il existe effectivement des lignes de pensée communes à l'ensemble de la communauté. Mais que ces lignes de pensée sont aussi le résultat de circonstances communes²⁰. Parmi ces circonstances nous retrouvons par exemple à San Miguel l'installation de nouveaux modes de monoculture telle celle du café, débutée dans les années quarante. La culture du café a apporté d'énormes changements dans la vie régionale, dans les habitudes quotidiennes, et aussi beaucoup d'injustices²¹. Elle créa de nouvelles tangentes telles que la notion de profit et l'apport de nouvelles technologies, tangentes qui participèrent également à l'exclusion de beaucoup de

apparaît donc normal que leur discours se distingue fondamentalement de celui des "vrais" Maseualmej.

²⁰ Paul Connerton parle aussi de "mental maps", qui seraient le résultat des différents facteurs à l'origine du mode de pensée propre aux individus d'une culture donnée: "Cognitive psychologists can say that the memories of people in different cultures will vary because their mental maps are different".(1989, p.25)

²¹ Pierre Beaucage nous rappelait déjà, en 1973, certains faits marquants relatifs au développement économique régional et affectant directement l'équilibre social de la communauté nahua: "Dans de nombreuses régions, l'économie repose sur des procès de production qui [...] incitent au maintien de rapports sociaux dépassés ailleurs. Ainsi en est-il de la Sierra Norte de Puebla, où des conditions écologiques et historiques particulières ont entraîné la mise en place d'une organisation économique fondée principalement sur la production de café dans le cadre d'une multitude de petites et moyennes unités de production [...]. Les indigènes possèdent et exploitent les plus petites (moins de 5 hectares); sur les autres ils forment la quasi totalité de la main-d'oeuvre. Dans un cas comme dans l'autre, la production, qui doit faire face à la contradiction d'un marché international fortement concurrentiel et en voie de détérioration, et d'un niveau général de salaire croissant (faisant suite au développement économique national des dernières décennies), ne saurait être maintenue que grâce à une exploitation <<coloniale>> des travailleurs, i.e., en réservant cette activité à un <<groupe ethnique inférieur>> obligé de se contenter d'une redistribution moindre de celle du marché libre." (1973, p.118).

Maseualmej de certains secteurs, les obligeant souvent à plier bagage pour trouver ailleurs travail et logement. Il est clair que ces nouvelles conditions eurent pour effet de modifier le discours de la communauté, ne serait-ce qu'à l'égard du nouvel arrivant, le métis, responsable en grande partie des modifications sociales engendrées par la culture du café. Il semble évident que dans de telles circonstances, tous les membres de la communauté, étant communément affectés par les changements, élaborent un type de mémoire commune face à cette période, mémoire collective qui se reflétera dans le discours même de cette communauté. Nous pouvons par exemple affirmer qu'il y a dans notre recueil un discours collectif face au présent, discours qui se pare souvent de frustrations aiguës, traduisant un certain malaise communément partagé. Leur vision du passé ne peut éviter, par exemple, d'aborder toute une panoplie de problématiques contemporaines qui sévissent dans la communauté. Elle laisse transparâître une certaine tristesse face à la disparition de certaines facettes de leur tradition. Certains changements dans les pratiques modernes ont débouché sur une détérioration de leur milieu naturel, les conteurs déplorent ouvertement cet état de faits. On y décèlera par exemple des critiques émises par les plus anciens à l'égard des nouvelles pratiques de culture, qui ne permettent plus l'abondance des récoltes d'autrefois - rappelons aussi que le respect des anciennes coutumes, le respect de la terre, gagnait la faveur des dieux et garantissait les bonnes récoltes: "Antes la tierra daba buena cosecha sin fertilizante, ni nada. Pero ahora que le echamos abono, la tierra se mal acostumbro. Y si no le echamos, no quiere dar nada." (O.C., p.177)

Nous retrouvons en contrepartie, à travers l'ensemble du recueil, l'écho d'une communauté qui ne veut pas se faire oublier, qui rappelle avec fierté son héritage préhispanique ainsi que les grandes lignes de son histoire; le dessein même du recueil s'enfile aussi dans cette logique de survivance. Le présent, devant un passé dont on rappelle souvent fièrement et de façon épique les plus beaux atours, ne pourra se départir de cette nostalgie. Aux prises avec de sérieux problèmes contemporains, la communauté de San Miguel se remémore communément, et non sans nostalgie, l'histoire de son passé. Bouvier disait que d'apparence:

[...] pour qui se met à l'écoute du discours de la communauté sur elle-même, alimenté du discours sur son passé, le flot de parole semble vouloir conjurer la mutation, et, si ce n'est renverser le cours du temps pour retourner aux origines, réduire la rupture à n'être qu'une simple évolution [ajoutant finalement que:] le discours est la racine du déraciné. (1985, p.53)

Même si nous jugeons qu'il existe effectivement dans nos récits oraux une mémoire collective, un discours d'ensemble, nous ne pouvons nier le fait qu'il existe également de multiples visions du passé et du présent. Les opinions individuelles ne sont pas nécessairement opprimées par la mémoire collective et, même si ces opinions s'accordent sur beaucoup de points, la perception individuelle offrira toujours certaines variantes au discours collectif, selon le vécu de celui qui parle, selon son propre rapport avec les événements historiques, son groupe d'âge, son statut social, etc.. Nous croyons en somme que, bien que le locuteur issu d'une communauté villageoise soit lié à une certaine pensée commune, tel que l'affirme Connerton, l'individu a son mot à dire. Le discours individuel, bien que fortement influencé par celui de sa communauté, laissera

transparaître une opinion subjective, personnelle, issue de ses propres expériences en tant qu'individu. Pierre Nora parle de la fin de *l'histoire-mémoire*, d'une histoire commune, qui laisserait place à la multiplication de "mémoires particulières qui réclament leur propre histoire" (1984, p.XXIX). Il est clair que l'individu est désormais au centre de la mémoire collective. On sent l'amorce de l'individu comme un personnage établissant un nouveau rapport personnel avec le passé. Nora soutient effectivement que chaque individu veut dorénavant faire de l'histoire, jeter un regard sur "son" passé. Il nous rappelle qu'on est à l'époque de la quête des origines familiales, de l'autobiographie et qu'il y a, depuis la fin du siècle dernier avec l'effondrement du monde rural et la disparition de nombreuses traditions, une sorte de frénésie contre l'oubli. Bien qu'il se base essentiellement sur la France, nous croyons que le phénomène s'applique également aux communautés mexicaines. Le recueil sur lequel nous travaillons nous rappelle l'importance que prend l'histoire aux yeux de la communauté, et l'on comprend dès lors le rôle identitaire détenu par cette quête des origines, car tel le récit mythologique, elle assure une certaine continuité et certaines assises sur lesquelles chaque individu trouve appui.

2.7 Une solidarité manifeste face à l'envahisseur

La mémoire collective inscrite dans les récits oraux nous permet de découvrir certains thèmes communément partagés au sujet de l'Occupation

maximilienne. Les récits oraux que nous possédons sur cette période nous apprennent par exemple que si tant le Koyomej, que l'Analteco, constituèrent une menace pour la communauté, les différences internes entre les différents groupes mexicains (métis, Criollos, Indiens), toutes classes sociales confondues, tendaient cependant à s'effacer lorsque le danger venait de l'extérieur du pays, pour laisser place à une unité nationale et à la solidarité face à l'envahisseur. C'est ce que provoqua par exemple la menace des troupes maximiliennes, menace qui déboucha concrètement, tel que nous informe le récit 1, sur l'exploitation: "en las casas teníamos nuestras cosas, entraban y se las llevaban".(O.C., p.103), sur la violation des droits: "Pesaban la mazorca o el maíz y se lo llevaban en bestias y el dueño no podía decir nada" (ibid.), sur l'abus physique "lo agarraron del cuello de la camisa y lo golpearon contra la mesa"²² (ibid.), sur l'imposition de taxes démesurées "cobraban diezmo a cada barrio o a cada pueblo" (ibid.), etc.. Les récits traitant de cette période semblent aussi unanimes quant à la solidarité qui anima l'ensemble de la population mexicaine pour libérer la nation.

Devant l'implantation irrémédiable d'un gouvernement étranger qui menaçait non seulement l'intégrité de la nation mexicaine subjuguée, mais aussi la vie quotidienne des Maseualmej, l'urgence de faire quelque chose pour échapper à la tyrannie stimula donc la solidarité de tous les Mexicains, à l'exception, bien sûr, des conservateurs et des membres du clergé qui, soutenant depuis le début la

²² Par ailleurs, la plupart des autres récits sur cette époque font part de plusieurs types de mesure répressive et de violations perpétrées par les soldats français dans la communauté; "raptaron a cuatro mujeres de Xocoloyo" (O.C., p.108), "los soldados franceses [...] hicieron muchas atrocidades matando gente *maseual* y violando a las mujeres" (ibid, p.109), etc..

monarchie autrichienne, restèrent fidèles au régime de Maximilien²³. Le texte est en ce sens fort explicite: "La gente nativa de aquí también fue, todos fueron [à combattre les Français]; casi toda la república estaba al pie de guerra". (O.C., p.103).

On pourrait s'étonner de retrouver côte à côte le métis et l'Indien luttant pour une même cause, et de voir soudainement s'apaiser les anciennes tensions entre deux groupes généralement diamétralement opposés. Car nos récits affirment explicitement la discrimination et la haine des métis, qui composaient la grande majorité des riches de la région, à l'égard des Maseualmej, avant la période d'Occupation franco-autrichienne. D'autres récits démontrent de plus que l'attitude de certains métis, - probablement des conservateurs puisqu'ils collaboraient avec l'ennemi -, ne changea point durant l'occupation: "La gente rica de allí estaba al lado de ellos con tal de que terminaran con la gente *maseual*". (O.C.,p.109)

Mais, tels les Maseualmej (Indiens) qui abandonnèrent de vieilles tensions avec les métis dues à l'apparition d'un ennemi commun, la nation mexicaine elle-même accepta souvent, au cours de son histoire, de recourir au support d'un ancien adversaire pour en chasser un plus puissant. L'histoire du Mexique regorge en ce sens d'exemples similaires, ce qui nous porte à comprendre que

²³ "Many conservative monarchists and just as many church officials not only succored the recuperating French army but openly exhorted other Mexicans to lend their assistance. President Juárez was furious that priests were using their pulpits to urge their communicants to collaborate with the enemy against his godless government." (M.C.Meyer, W.L.Sherman, 1991, p.390). Juárez prononça par la suite un décret en août 1862 interdisant aux prêtres tout propos diffamatoire contre son gouvernement, et passible de trois années d'emprisonnement. Il décréta également la fermeture des chaires de toutes les cathédrales (sauf celle de Guadalajara dû à ses positions patriotiques). Il interdit aux prêtres de porter la soutane hors des églises, sous peine de trois à cinq années d'emprisonnement et de différentes amendes. (Torre Villar, 1968, 2: p.159)

l'attitude des Mexicains à l'égard des opposants, des étrangers, qu'ils soient Français, Américains ou Espagnols, résulterait en somme fort ambivalente et dépendrait de l'époque et des circonstances. Ce fut par exemple le cas de l'état mexicain qui, à peine vingt ans après sa lutte contre les Espagnols pour l'Indépendance (1821) demanda, en 1848, l'appui de ces derniers pour les secourir dans le conflit qui les opposait aux Américains, - durant lequel, par ailleurs, près de 50% de leur territoire fut annexé par les Américains -. Ceci poussa le président Lucas Alamán, en proie au désespoir, à affirmer publiquement: "we are lost beyond recall if Europe does not soon come to our aid". (L.González y González,1985,p.106)

La croissance de solidarité entre les Mexicains durant l'occupation maximilienne, participa donc à "l'abolition" temporaire des frontières ethniques entre les Mexicains, qui luttèrent côte à côte pour chasser l'envahisseur. Voici par exemple ce que raconte un autre récit du recueil, dans lequel on révèle l'importance stratégique de la région de Puebla, qui se trouvait sur la route menant à la capitale; les habitants de la région, tel que nous le voyons dans leurs témoignages, semblaient conscients de ce fait et participaient volontairement à la défense nationale:

Y lo que se sabe por tradición, es de la batalla del cinco de mayo del año de 1862, en Puebla, siendo el presidente en aquel entonces don Benito Juárez. Y nombró a la cabeza de los defensores al Ejercito del Oriente, en Puebla, porque ahí iba a ser la entrada de los franceses para llegar a México. A la cabeza de este grupo de gente y generales iba Ignacio Zaragoza. Participaron muchos generales, entre ellos, don Porfirio Diaz y los tres Juanes: don Juan Nepomuceno Méndez, don Juan Francisco Lucas, *maseualmej* y don Juan Crisóforo Bonilla, *koyot* [...] En ese día salió

triufante el ejército mexicano.[...] Según pláticas que nos contaron los que fueron y regresaron, en el encuentro con los franceses echaron adelante a los rancheros, a los de los tres distritos los echaron adelante para ir a enfrentarse con el enemigo y corriendo a pie, pues muchos caían en el camino donde iban, porque aquellos tenían armas y ellos nomás iban con machetes, sí. Y el que cayó, cayó y el que se libró allí va corriendo, sí, el que llegó se agarraba allí al frente a como diera lugar. (*O.C.*, p.104)

On remarquera d'abord dans cet extrait que le conteur précise qu'il y avait des généraux *maseualmej* (Indiens) autant que *koyot* (métis) dans les rangs des soldats de la résistance. On notera ensuite que le conteur affiche sa fierté pour les troupes mexicaines: "En este día salió triunfante el ejército mexicano". Mais on remarque aussi que, malgré l'esprit de solidarité qui régnait au niveau national, les *Maseualmej* avaient aussi conscience d'être victimes de discrimination tant de la part des Français que des *Koyomej* (métis). Le dernier passage de l'extrait ci-dessus, débutant par: "echaron adelante a los rancheros [...]", ne cache pas le sentiment qu'éprouvent les *Maseualmej* d'avoir été utilisés comme chair à canon.

Un autre récit du recueil décrit aussi la discrimination qui existait au sein même de l'armée mexicaine, discrimination que J.F.Lucas lui-même condamnait fortement. Le conteur raconte que Lucas qui aimait se moquer des *Koyomej*, se faisait parfois passer pour un Amérindien pauvre afin d'observer la réaction des métis: "Una vez vinieron a visitarlo [à Lucas] unos *koyomej*, pero no se dieron cuenta de que aquel limosno era él. Entonces le dieron sus caballos para que los paseara. Lo discriminaron porque era *maseual*, ¡pobrecito!" (*O.C.*, p.112). Et Lucas de leur répondre par la suite, lorsque ces derniers lui présentaient leurs excuses après s'être fait détromper sur l'identité du mendiant qu'ils

discriminaient: "Parece que ustedes no quieren a los pobres, hoy me di cuenta" (ibid). On s'aperçoit donc que, derrière cette apparente égalité ethnique, le Maseual ressent toujours les traces du racisme. C'est aussi ce qui ressort de cet extrait d'un autre récit du recueil: "Él (Lucas) no podía ir a Cuetzalan porque allí odiaban a los maseualmej. Los austriacos estaban allá [...]" (O.C., p.104). Si le Maseual accepte de se confondre avec le Koyot (métis) c'est peut-être parce que le Français représente dans l'actualité de l'époque, une plus grande menace. Mais tous deux, tant l'Analteco (Français) que le Koyot représentent néanmoins, tel que nous l'avons vu dans les parties précédentes, chacun à sa façon, le premier à court terme, puisqu'il sera chassé, le second à long terme, puisqu'il s'établira définitivement dans la région, un "étranger" menaçant l'intégrité de leur territoire et, en définitive, de leur culture au sens large.

2.8 La diversité du discours collectif, étude comparative de deux récits

Grâce à l'étude du récit 1 nous avons pu aborder un ensemble de problématiques nous permettant de saisir l'importance du document ethnohistorique quant au traitement de l'histoire locale et nationale et d'ainsi mieux comprendre la perception interne que développa la communauté nahuat de Tzinacapan face aux événements historiques encourus lors de l'Occupation maximilienne. Nous pûmes en définitive envisager le type de rapports tant synchroniques que diachroniques que la communauté développa au fil des ans à

l'égard des autres communautés. Nous profitâmes également de l'occasion pour aborder la question de la mémoire individuelle face à la mémoire collective de la communauté, ce qui nous permit de déduire que l'individu, le conteur dans notre cas, pouvait émettre un discours qui, tout en s'enfilant dans la logique du discours communautaire, reflétait également une vision individuelle et subjective de l'histoire.

Il nous paraît maintenant intéressant de comparer deux récits, le récit 1 et le récit 2²⁴, dans la mesure où, bien qu'ils adoptent des perspectives relativement différentes, leurs structures et leurs contenus demeurent sensiblement les mêmes, ce qui nous permet de définir le type de récits avec lesquels nous traitons et, surtout, de démontrer en détail qu'il existe une cohésion discursive au sein de cette communauté.

On remarquera d'entrée que le premier récit (récit 1), tel que nous l'avons vu précédemment, semble raconter les événements d'un point de vue relativement général. Nous le remarquons d'abord dans la perspective adoptée par le conteur: "**Unos decían que era analteco**", et ensuite dans les thèmes; les événements sont d'intérêt national. Il s'agit par contre d'une généralisation relativement "locale", puisque le narrateur évoque également, tel que nous avons vu, certains événements vécus par la communauté: "Entonces sus hombres entraban en las casas", "La gente nativa de aquí también fue". Il apporte aussi certaines informations historiques nous permettant de localiser son discours au niveau régional; en mentionnant un toponyme: "Vinieron a correr a los analtecos que

²⁴ Vous trouverez le récit 2 en annexe, il s'intitule: "Una avanzada de *analtecos* es vencida en Tasalolpan" (O.C., p.108).

estaban en Zacapoaxtla", ou en citant des personnages qui eurent une influence prédominante sur l'histoire de sa région: "La guerra la principi6 el papá de Juan Francisco, se llamaba José Manuel Capado ", "José Manuel era presidente".

Le second récit (récit 2) pour sa part se distingue fondamentalement du premier dans la mesure où il constitue un témoignage rapporté dans la famille du narrateur, et parce qu'il nous fait part d'événements l'ayant personnellement touchés, puisqu'il s'agit de ses propres aïeux. Alors que le récit 1 se contente de décrire les effets de l'Occupation sur l'ensemble de la communauté locale, le récit 2 nous fait part des effets de cette Occupation sur les membres de sa famille, en racontant les anecdotes circulant à la maison. A la différence du récit 1 qui commençait par "Vino **una persona**", "**Unos** decían", le récit 2 s'ouvre avec: "Decía **mi abuela**", ce qui a également pour effet de donner un ton vraisemblable aux événements racontés²⁵.

Les personnages décrits dans le récit 2 sont également toujours très proches du narrateur: "Mi abuelo, hermano de mi abuela", "Mi abuelo paterno", "Mi abuelo materno". Ce dernier fournit en somme une vision beaucoup plus "intime" de l'histoire; la guerre n'a pas eu lieu là-bas, en cette époque lointaine, mais bien ici, chez lui, pour se refléter, tel que l'indique la dernière phrase, jusque sur le corps de son propre grand-père: "Mi abuelo, que nos lo contaba, tenía dos bayonetazos, uno de cada lado del cuerpo". Notons que la vraisemblance du récit se retrouve à nouveau amplifiée par cette remarque, car ces cicatrices sur le corps

²⁵ Nous avons remarqué, d'ailleurs, qu'il y a dans l'ensemble des récits du recueil certains marqueurs, certaines expressions qui laissent transparaître un souci de vraisemblance face aux événements racontés, une volonté d'augmenter leur crédibilité. Nous retrouvons par exemple des affirmations telles que "Así se hizo" dans le récit 1, ou "Así sucedió" dans le récit 2.

du grand-père constituent une forme de témoignage organique du passé; l'histoire a laissé un témoignage inéluctablement inscrit sur le corps de son aïeul, une sorte de "lieu de mémoire", pour reprendre le terme de Pierre Nora. On remarquera aussi que le récit 2 se clôt sur une note similaire à son ouverture, soit: un témoignage, dans un cas verbal: "Decía mi abuela", dans l'autre physique, avec les cicatrices.

On remarquera également que le second récit se distingue fondamentalement du premier par le ton épique qu'il utilise, ton qui évoque en définitive une certaine fierté de la part du conteur de parler de ses ancêtres. Le récit 1 est en ce sens un peu plus objectif que le récit 2, puisqu'il s'abstient d'utiliser un langage trop flatteur et glorificateur à l'égard des siens, résultat probablement dû à l'absence d'un lien affectif direct unissant le conteur aux événements qu'il rapporte. Le conteur du récit 2 est pour sa part intimement lié à ce qu'il raconte et utilise un langage beaucoup plus élogieux. Il débute par exemple en racontant la mort d'un de ses aïeux: "Y por ese tiempo, a un abuelo, hermano de mi abuela, lo mataron". Ce dernier n'est pourtant pas présenté comme une victime, le ton épique en fait plutôt un héros: "cuentan que arremetió contra todos, los mató pero a él también lo acabaron ahí".

Le conteur aura enfin recours au discours direct libre²⁶, ce qui lui permettra de mimer le personnage qu'il veut décrire, un personnage presque héroïque, et de

²⁶ Le récit 1 utilise aussi le discours direct libre, formule par ailleurs fortement utilisée tout au long du recueil et qui constitue aussi à notre avis une des particularités de l'oralité, caractérisée par sa capacité de jouer ce qui est raconté, d'imiter, de se glisser dans la peau de l'autre; le conteur doit, afin de maintenir l'attention de son auditoire, être un bon imitateur. Le discours direct libre sera utilisé pour donner de l'emphase à un passage que le conteur juge important. Le récit 1 l'utilisera par exemple pour résumer un passage clé de l'histoire; ici, la volonté de régler le

donner plus d'emphase au passage : "Si como éste hubieran venido siquiera unos diez, nos habrían corrido. Mi abuelo [...] fue porque **era valiente**, lo mataron".

En somme, si les deux récits apportent à leur façon de l'information sur l'Occupation maximilienne, il est clair que le récit 2 nous permet d'atteindre plus justement ce que nous appelons la "vision interne". Il constitue aussi un témoignage qui permet en somme de dépasser la description générale qu'offrent généralement les manuels d'histoire et d'ainsi connaître une partie de ce qu'une famille indienne rapporte avoir vécu durant l'Occupation. Bien que les deux récits varient quant à leur perspective, ils coïncident néanmoins sur beaucoup de points. Ils démontrent par exemple une attitude similaire dans la position qu'ils prennent face à l'Analteco (le Français), qui doit être chassé à tout prix. Afin de mieux comprendre ce que nous avançons, nous jugeons que l'analyse comparative de l'évolution thématique des deux récits apportera une lumière appropriée.

Remarquons d'abord que les deux textes sont relativement courts, d'ailleurs, la plupart des récits du recueil ne dépassent pas deux pages, le récit 1 fait deux pages, le récit 2 fait une page et un quart. Les idées sont donc rapidement traitées. Le conteur réussit pourtant dans les deux cas à esquisser l'arrivée, l'occupation et le départ des troupes maximiliennes. Effectivement les deux histoires abordent de façon similaire, dès l'ouverture, l'Occupation maximilienne: on parle dans les deux cas de la présence indésirable d'étrangers dans la région: "Éste llegó a México y se puso como gobernante" (récit1), "no querían que

problème de l'Occupation: "Resuelve esta situación, no sólo iniciamos la guerra, hay que resolverla".

entraran los autriacos" (récit 2), que nous pourrions qualifier en termes littéraires comme l'arrivée de l'antagoniste.

On évoque par la suite, dans les deux récits, les méfaits de ces occupants illicites, que nous pourrions qualifier d'un déséquilibre de l'ordre causé par ces antagonistes (ou agresseurs): "[...] entraban en las casas... Pesaban la mazorca o el maíz y se lo llevaban" (récit 1), "raptaron a cuatro mujeres de Xocoyolo " (récit 2).

Les maux s'étant fait ressentir dans la communauté, l'urgence d'un rétablissement de l'ordre s'impose nécessairement: "Así comenzó la guerra" (récit1), "mi abuelo paterno dijo que los iba a cosechar por las maldades que habían hecho" (récit 2). Nous voyons aussi du même coup apparaître le protagoniste (le héros). Il s'agit d'abord, dans le récit1, des Lucas, père et fils, ainsi que, tel que mentionné plus loin dans le récit, de tous les Indiens : "la gente nativa". Dans le récit 2, le protagoniste est incarné par les aïeux: "mis dos abuelos". Il est intéressant de remarquer la différence des héros: le récit 1, qui est plus général, pose la communauté comme héros; le récit 2, qui constitue un discours plus personnel, place pour sa part le grand-père comme héros principal.

Le quatrième grand moment des récits est marqué par la victoire des protagonistes, qui réussirent à chasser les envahisseurs, et le retour à l'équilibre: le récit 1 raconte la victoire nationale sur les *amaltecos*: "Entonces los echaron, los mandaron del otro lado del mar [...] Y toda la gente lo ayudaba para que se fueran los extranjeros". Le récit 2, par contre, aborde la question de façon plus subjective, et ce n'est pas de la victoire nationale dont on parle, mais plutôt de la

victoire des grands-parents du conteur qui secoururent les filles enlevées: "los franceses [...] empezaron a suplicar que no los mataran. Mi abuelo insistía que los quería machetear; pero luego los dejaron ir". Dans les deux cas, la partie racontant les événements de la guerre se termine sur une formule de clôture similaire: "Así se hizo la historia"(récit 1), "y así termino" (récit 2), ce qui nous donne aussi l'impression d'une histoire lointaine, assumée, une histoire qui, surtout après l'analyse que nous en avons faite, semble parfois tenir plus du conte que de la réalité. Bouvier soutenait aussi que "L'Histoire -grande ou petite- et les personnages qui en sont les acteurs peuvent êtres agrandis, déformés, réinterprétés par la tradition orale au point de déboucher sur la légende"(1980, p.37). Il n'est donc pas étonnant qu'un des conteurs d'un autre récit du recueil traitant de la même époque affirmait, vu la distance qui le séparait de ce qu'il racontait: "Esto ya es como un cuento, pues ya pasó mucho tiempo"(O.C., p.112).

On pourrait, si nous ne savions pas qu'il s'agissait d'anecdotes populaires, considérer ces deux récits comme des contes populaires. Ils possèdent de nombreuses caractéristiques propres à ces derniers: ils tiennent de l'oralité, ils sont courts, les personnages y sont simplement décrits et ils sont aussi dotés d'un certain sens moral, percevable dans la façon dont les agresseurs sont chassés au bénéfice d'un retour à l'équilibre. Les structures d'ensemble des deux récits sont également constituées de la même manière que les contes, avec une ouverture (mise en situation), un déroulement de l'action et une fermeture, ce qui donne l'impression d'un ensemble clos. Les récits sont cependant tenus pour vrais, alors que le conte évite généralement de donner une impression de réalité, ce qui en

fait justement des anecdotes populaires. Nous pouvons par contre observer d'autres similitudes avec le conte populaire au niveau de la syntaxe. Nous rencontrons par exemple beaucoup de différentes formes de répétitions qui constituent précisément une des caractéristiques du conte populaire, dont les origines sont orales. Nous observons par exemple, dans le récit 1, certaines répétitions telles que: "se puso como gobernante", suivi par: "al quedar como gobernante", nous retrouvons également un peu plus loin l'affirmation: "lo pusieron como presidente", suivi directement d'une répétition identique: "Lo pusieron como presidente". D'autres se retrouvent également à la fin du récit: "las gentes de antes eran dejadas" suivi, la phrase suivante, par: "antes los hombres eran más dejados". Le récit 2 possède aussi des répétitions, il y a au début du récit l'affirmation: "a un abuelo, hermano de mi abuela, lo mataron", reprise quelques lignes plus loin par: "Mi abuelo, hermano de mi abuela, fue porque era valiente, pero lo mataron". Nous rencontrons aussi, vers la fin du récit, l'affirmation: "mi abuelo paterno dijo que los iba a cosechar", répétée deux phrases plus loin: "Mi abuelo paterno insistía que los quería machetear". Notons que la répétition peut s'observer tant dans la syntaxe (formes identiques ou similaires) que dans la sémantique (répétition d'une idée, d'un commentaire). La plupart des récits du recueil contiennent par ailleurs des répétitions du même genre, ainsi que des formes d'ouvertures et de fermetures semblables à celles rencontrées dans ces deux récits. Ce qui nous permet d'affirmer, en somme, que la répétition se présente comme une des principales caractéristiques syntaxiques des récits oraux sur lesquels nous travaillons.

Revenons maintenant à notre analyse comparative. Nous avons abordé la structure et les thèmes principaux, mais qu'en est-il des fonctions? Nous retiendrons implicitement de ces deux récits, le caractère éminemment exemplaire de leur contenu. Le récit 1 termine par exemple, tel que nous l'avons précédemment noté, sur un passage moraliste où l'on affirme implicitement que celui qui ne prend pas les armes sera automatiquement méprisé: "antes los hombres eran dejados [...] no se compraban buena arma. Y por esta razón los extranjeros no los respetaban". Le recueil regorge, tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, de moralisme et d'exemples de conduites exemplaires. Nos deux récits semblent entrer dans cette logique. On remarquera que dans chacun des cas l'antagoniste (l'agresseur) est puni pour ses impostures. Nous retrouvons par exemple dans le récit 1 l'affirmation suivante: "sacaron a estos koyomej **porque les hacían un mal**", nous rencontrons d'autre part dans le récit 2: "los iba a cosechar **por las maldades que hicieron**".

Ces exemples donnés nous permettent en somme d'affirmer que l'attitude des deux conteurs face à l'envahisseur demeure sensiblement la même; dans les deux cas il est question de repousser l'envahisseur à l'extérieur. Le récit 1, plus général quant au traitement de l'histoire, tient à le chasser au-delà de ses frontières: "Los mandaron al otro lado del mar". Le récit 2, doté par contre d'un caractère éminemment plus familial, se contente de repousser l'envahisseur hors de la communauté: "que se fueran a morir por otra parte"; on se soucie donc moins de son destin que de son départ immédiat de la région.

2.9 L'apport des récits oraux dans le traitement de l'histoire

Les récits oraux permettent en somme ce que Bouvier appelle une "vision interne", une vision locale, émise par ceux qui furent les témoins de ces moments historiques. Il expliquera par exemple, en parlant du discours culturel émis par une communauté, -ce qui correspond selon nous au type de récits ethnohistoriques sur lesquels nous travaillons -, que:

Le discours culturel [...] élabore lui-même une *autre réalité* qui est rarement prise en compte dans les travaux <<classiques>>, et que pourtant on ne peut pas ignorer si on veut aller au fond des choses: c'est la <<réalité subjective>>, face cachée si l'on peut dire, de la <<réalité objective>>. (1980, p.41)

Nos récits oraux nous démontrent aussi que chaque conteur perçoit l'histoire à sa façon, optant souvent pour une mise en scène des éléments qui le concernent personnellement, au détriment d'une description partagée par l'ensemble de la communauté. Nous vîmes précédemment que certains portent un regard négatif sur le passé alors que d'autres se le remémorent avec nostalgie. Nous observerons également dans le chapitre trois que si certains vénèrent les fruits de la Révolution mexicaine, d'autres la perçoivent comme une malédiction. Bouvier disait aussi que:

Chez chaque individu, dans chaque famille, dans chaque village et région, le discours sur le passé est en fonction des données structurelles ou historiques qui définissent cet individu ou cette famille, ce village ou ce pays. Du trait de caractère individuel, à la faillite ou l'enrichissement familial, de la pauvreté crasse et irrémédiable d'un sol à la marque d'une histoire imposée par le bon vouloir des pouvoirs, tout à sa façon peut peser, colorer un discours qui n'est que l'expression d'une communauté qui se regarde, par la parole d'individus

qui eux aussi, dans cette parole, entretiennent leur propre rapport avec eux-mêmes. (ibid, p.54)

Nous ne pouvons donc discréditer l'apport important de la tradition orale et les avantages qu'elle apporte à celui qui cherche à considérer les différentes opinions de la communauté sur une période de son histoire. Les récits oraux fournissent entre autre d'excellents compléments à toutes les recherches historiques basées sur des archives écrites²⁷. Nous croyons en somme que les récits oraux, replacés dans leur contexte socio-historique, appuyés par différentes sources, telles que les documents écrits, peuvent nous apporter énormément d'informations tant sur la mémoire collective d'une communauté, que sur les différentes mémoires individuelles qui sont à l'origine de cette mémoire collective.

Nous avons pu voir dans ce chapitre qu'il existe, malgré certaines divergences entre différents conteurs, une certaine mémoire, un certain langage, communs à l'ensemble de la communauté. Ce langage commun se retrouve tant dans la façon de communiquer, dans la structure même du discours, que dans les thèmes élaborés par chacun. Ce qui nous fournit, en somme, l'occasion de prendre connaissance de l'opinion cultivée par l'ensemble de la communauté de San Miguel à l'égard de son passé et de son présent. Ce discours collectif se présente aussi comme la volonté d'individus de redéfinir leur identité, de

²⁷ Bouvier nous rappelle d'ailleurs que toute donnée orale ne peut être considérée isolément du contexte culturel: "La littérature orale, aussi riche soit-elle, n'est plus une fin en soi, sa valeur culturelle dans une communauté ne peut être considérée que par rapport à l'ensemble des faits culturels observés dans cette communauté, qu'il s'agisse de la vie matérielle ou spirituelle" (1980, p.33).

développer une meilleure connaissance de soi et de l'affirmer au grand jour. Voici par exemple ce que racontent les Maseualmej qui mirent sur pied le recueil sur lequel nous travaillons:

Queremos conocer cómo se fundaron San Miguel y otros pueblos, cómo fueron sus vidas y sus luchas. Queremos saber de los sufrimientos y de los trabajos del campo, de cómo dirigían al pueblo los que tenían un cargo, de cómo los koyomej se aprovechaban de los maseualmej y cómo éstos se fueron despertando. Porque mirando nuestra historia comprendemos quiénes somos y se fortalecen nuestras raíces. Nos conciliamos con lo que somos. (O.C., p.29)

Nous avons également remarqué que leur passé était directement enregistré à la lumière des circonstances du présent, ce qui nous amène à conclure que l'histoire, orale comme écrite, ne peut être considérée comme un fait immuable, qu'elle peut être perpétuellement réécrite, reconstruite, par chaque individu, chaque fois qu'un nouveau vecteur social, économique, culturel, etc., en crée le besoin. L'histoire se présente davantage comme un phénomène en perpétuelle mutation que comme une fin en soi. Adam Schaff disait non sans raison que:

Si l'histoire [...] n'est jamais définitivement achevée, si elle est soumise à des constantes réinterprétations, il en résulte uniquement qu'elle est un processus, et non pas une image définitivement achevée, et non pas une vérité absolue. Du moment où l'on saisit la connaissance historique en tant que processus et dépassement, les vérités historiques - en tant que vérités additives, cumulatives-, on comprend le pourquoi de la constante réinterprétation de l'histoire, de la variabilité de l'image historique; variabilité qui, loin de nier l'objectivité de la vérité historique, la confirme au contraire. (1972, p.304)

CHAPITRE III

LA CONTRE-MÉMOIRE ET L'HISTOIRE.

L'AUTRE VERSION DE LA RÉVOLUTION MEXICAINE

3.1 Introduction

Nous étudierons ici quatre récits tirés de la partie du recueil traitant de la période de la Révolution mexicaine (1910-1920). Nous identifierons principalement dans cette section deux types de récits historiques. Il y a d'abord ceux qui se placent dans ce que nous pourrions qualifier de "mémoire de la collectivité", puisqu'ils font part de généralités sur certains aspects de la Révolution. Il ne s'agit pas de témoignages authentiquement personnels, mais plutôt d'anecdotes qui sembleraient, à en juger par l'homogénéité des thèmes rencontrés dans les différents récits, être partagées par la collectivité. Elles constitueraient en outre des opinions partagées par l'ensemble de la communauté, à l'égard, par exemple, d'un phénomène d'envergure, tel que la lutte contre les Villistas, ou d'un souvenir plus restreint, tel qu'un personnage comme Agustín Cruz, ou encore de l'assassinat exemplaire d'un Maseual.

Il y a ensuite les récits anecdotiques au premier degré. Nous parlerons dans ce cas de "mémoire d'individus", où le conteur témoigne de sa propre expérience personnelle, soit d'événements auxquels il aurait assisté, qu'il a vus de ses yeux, ou d'événements auxquels il aurait pleinement participé, tels que des

combats armés. Nous verrons aussi que ces "mémoires d'individus" s'orientent généralement dans la même ligne de pensée que la "mémoire de la collectivité", chacune participant à l'élaboration d'une mémoire collectivement partagée par la communauté à l'égard de la Révolution.

Les deux premiers récits que nous étudierons évoquent principalement les circonstances traumatisantes de la Révolution chez les Maseualmej de San Miguel. Le troisième raconte explicitement l'appui que ces derniers manifestèrent envers les troupes carrancistas, chez qui ils trouvèrent un support leur permettant de mettre fin à la répression dont ils étaient victimes. Le quatrième récit décrit comment certains Carrancistas abusèrent également de leur autorité une fois arrivés au pouvoir et malmenèrent les Maseualmej. Ce fut par exemple le cas d'Agustin Cruz. Nous tenterons par la suite, à partir des exemples tirés du recueil, de repenser l'Histoire de la Révolution officiellement rapportée à l'échelle nationale. Nous essayerons d'en expliquer les lacunes et les limites, tout en essayant de comprendre l'origine des divergences et des contradictions existant entre la version locale et la version nationale. Ceci nous permettra de juger de l'efficacité et des avantages de la mémoire collective dans l'élaboration d'une contre-mémoire, plus apte à rendre compte de l'hétérogénéité du discours historique d'une nation. Nous verrons également qu'une des conditions de l'émergence de cette contre-mémoire tient avant tout dans le fait qu'elle relève d'un processus de création libre des contraintes des grandes idéologies et de la rigueur des recherches théoriques menées par les historiens. Nous verrons aussi qu'il existe un certain lien entre la littérature et la mémoire collective, dans le sens où

chacune d'elles, avatagée par la souplesse et la liberté d'expression qui leur est propre, constitue un judicieux terrain pour la créativité, l'expression et, en somme, pour l'élaboration d'une contre-mémoire caractérisée par sa nouveauté et son pouvoir d'opposition.

3.2 Les souffrances des Maseualmej

(Récit 3)¹

Nous sommes ici en présence d'un récit individuel, s'intitulant "Lo que sufría la gente" (*O.C.*, p.413). Le conteur précise d'ailleurs sa présence et sa participation aux événements rapportés au troisième paragraphe: "en ese tiempo **perdí mi acta de nacimiento**" (*ibid.*). Ce récit anecdotique, au premier degré, décrit l'atmosphère de panique et de misère qui régnait chez les Maseualmej à l'époque de la Révolution. Il comporte aussi beaucoup d'informations en dépit de sa brièveté, car il ne fait qu'une demi- page.

Les souvenirs traumatisants des effets de cette Révolution sur la communauté sont rappelés dès la première ligne: "Antes había mucho temor, no como ahora. Te imaginas² cuando venían y tiraban una bala [...] ¡Uy Dios! La gente corría como hormigas negras a esconderse en las cuevas" (*O.C.*, p.413). Pour la plupart des habitants le souvenir de cette période est marqué par la crainte

¹ Vous trouverez le récit 3, ainsi que les trois prochains récits à l'étude, en annexe.

² Le: "Te imaginas" (Tu t'imagines) nous rappelle la présence d'un auditeur, probablement l'interlocuteur.

et la fuite. Le peuple, "la gente", devient, comme dans la plupart des guerres, par ailleurs, l'innocente victime. La figure généralement associée à l'agresseur dans nos récits est celle des Villistas dirigés entre autres par Salvador Vega. Le narrateur commente d'ailleurs, dans le dernier paragraphe du récit, la crainte qu'ils éprouvaient lorsque ce dernier se rapprochait de leur ranch, et la vitesse avec laquelle ils quittaient la maison, sans prendre le temps de la verrouiller, pour se réfugier dans les montagnes.

La région, très montagneuse, a toujours su offrir, comme à l'époque de la colonisation, des refuges contre l'envahisseur³. Tous les récits parlent d'ailleurs de la montagne et de la forêt comme un endroit idéal pour se prémunir des attaques des Révolutionnaires. Voici, par exemple, ce que raconte un autre récit du recueil évoquant la crainte du peuple face aux soldats de Salvador Vega: "Muchos ya iban a dormir al monte, a que no los vinieran a ratear, a robar en sus casas" (*O.C.*, p.404). Un autre récit fait part de la fuite d'un homme blessé qui, abandonné en cours de combat par ses compagnons d'armes, s'échappa de ses agresseurs (des Villistas) et trouva refuge dans la montagne où, malheureusement, il périt dévoré par les vautours: "nos dijo un mestizo: [...] - Pasé a su compañero, todavía estaba vivo, pero se metió al monte.[...] - Cuando lo fue a encontrar, ya se lo habían comido esos animales" (*O.C.*, p.462).

Tous ces récits racontent également, à leur façon, le traumatisme collectivement vécu par la communauté et la misère qu'engendra la Révolution.

³ "Extrêmement accidentée mais fertile et bien arrosée, la région a constitué historiquement une zone de refuge pour les Amérindiens après la conquête espagnole et l'expansion des grands domaines sur le plateau" (Beaucage, 1995, p.361, note 4)

La fuite devant l'ennemi, la participation active d'une partie de la population locale aux combats, privant la communauté d'une partie de sa main-d'oeuvre paysanne, les nombreux pillages et vols commis par les soldats villistas et l'augmentation du banditisme, tous participèrent à augmenter la misère quotidienne. Crainte et famine sont parmi les substantifs les plus récurrents dans le discours communautaire de cette partie de notre recueil. La fin du premier paragraphe de notre récit évoque d'ailleurs cet état de cause: "Ahí van a dormirse [en las cuevas], sin panela, sin agua, sin nada. Así era nuestra vida y sufrimos mucho, ¡ah Dios!" (O.C., p.414). Le dernier paragraphe s'achève également en parlant des souffrances qu'engendrait la fuite vers la montagne: "ahí [en la montaña] nadie hacía lumbre, nadie podía echar tortillas. Así pasamos."(ibid.). Le déroulement thématique du premier paragraphe ressemble beaucoup à celui du dernier. Dans les deux cas le conteur aborde d'abord la question de la crainte, engendrant la fuite (respectivement dans les cavernes et dans les montagnes), et ensuite de la disette forcée qu'elle provoqua chez les réfugiés. Le récit possède donc une ouverture similaire à sa fermeture. Cette répétition,- rappelons que la répétition est une des caractéristiques de l'oralité-, même si elle est inconsciente, articule l'ampleur des souffrances qu'engendra la Révolution et démontre en ce sens la présence d'un certain traumatisme d'après-guerre.

Dans le paragraphe du milieu, l'auteur décrit l'attitude du gouvernement qui non seulement n'appuyait pas les Maseualmej mais les obligeait à nourrir les soldats fédéraux gratuitement: "La autoridad no les daba de comer, sino que nos fregaban a nosotros los pobres y eso estaba mal" (ibid.). Ce paragraphe démontre

donc que les Maseualmej n'eurent pas le choix de collaborer, que le gouvernement les obligeait à nourrir les soldats; en somme, à nourrir cette Révolution. Nous comprendrons donc que les Maseualmej se retrouvaient pris entre deux feux, d'un côté la fuite devant les Villistas, de l'autre la collaboration avec les soldats fédéraux, ce qui signifiait également une forme de soumission. Ceci nous amène à dire qu'ils furent les victimes innocentes d'une Révolution qui semblait ne pas être la leur et qui se fit à leur dépens, en dépit d'eux-mêmes.

Nous remarquerons également que le deuxième paragraphe se termine tout comme le premier commence: en évoquant un rapport du passé au présent, où les difficultés du passé sont surpassées par le rétablissement du présent: "Antes había mucho temor, no como ahora" (ibid.), serait équivalent à: "eso estaba mal. Pero ahora no son dejados, son listos" (ibid.). Le présent, face aux souvenirs traumatisants de la Révolution, apparaît en ce sens comme une sorte de consolation. Mentionnons néanmoins pour terminer, que le dernier paragraphe aborde, implicitement cette fois, la question du changement de l'équilibre environnemental: "íbamos a esconder al monte. Había monte todavía", ce qui sous entend la perte d'un lieu de refuge, la montagne, qui leur avait assuré depuis toujours un précieux abri contre leurs ennemis successifs.

(Récit 4)

Ce deuxième récit que nous abordons s'intitule "Cuando llegaban los villistas al pueblo". Il fait partie de la mémoire de la collectivité, ou plus précisément de ce que nous pourrions qualifier de mémoire familiale, puisqu'il

traite d'anecdotes rapportées au sein même de la famille du conteur. C'est ce que nous remarquons à la quatorzième ligne du récit: "Así **cuentan** que sucedió durante la Revolución, por eso la gente se iba a comer al monte, como **nosotros aquí, los de esta casa**". Nous sentons aussi l'attachement sincère du conteur envers sa famille dont il rappelle les péripéties comme s'il y avait lui-même assisté.

Nous remarquons en premier lieu que les thèmes abordés sont à peu près les mêmes que ceux du récit précédent: on y aborde la question de la nourriture et du bétail que les soldats affamés volaient aux paysans, des vols et des abus que perpétraient les Villistas, et de la fuite des habitants vers la montagne. Ce qui nous amène à constater qu'il existe réellement une mémoire collective partagée par l'ensemble de la communauté à l'égard d'événements qu'ils auraient communément vécus.

Ce récit est aussi court que le précédent et fait environ une page; il est donc aussi expéditif et va droit au fait. Il débute en rappelant combien les soldats villistas étaient affamés, ce qui les poussait à voler le bétail des paysans: "Robaban a un animal [...] uno que esté gordo, porque esos soldados no comían tres o cuatro días. Siempre andaban hambrientos" (*O.C.*, p.409). Notons que les soldats villistas étaient moins bien payés que les fédéraux: "les recrues sont des paysans pauvres -petits propriétaires, ouvriers agricoles, chômeurs- attirés par la solde. Celle-ci est d'ailleurs deux à trois fois plus élevée chez les fédéraux [...]: 1,5 peso chez Carranza; 0,50 chez Villa." (P.Vayssière, 1991, p.83)⁴. Le récit fait aussi part

⁴ Si les Villistas, vue leur popularité dans "l'ensemble" du pays, possédaient l'avantage d'attirer plus facilement des recrues que les Carrancistas, leur situation financière, en contrepartie, était désastreuse: "Las rentas interiores apenas eran suficientes para los gastos de la administración civil [...] Villa imponía préstamos forzosos [...] la contabilidad de guerra generalmente la llevaba cada

du manque de ressources financières chez les Villistas: "vendían barato, porque necesitaban el dinero." (ibid.). Ceci pourrait aussi expliquer l'attitude plus modérée des soldats fédéraux envers les paysans nahuas; les soldats villistas, moins payés, mal nourris, effectuaient des pillages constants qui traumatisaient les villageois. Les chefs de troupes villistas envoyaient leurs soldats, tel que nous rapporte le récit, voler la nourriture chez les paysans: "le preguntaban a su cabecilla qué iban a comer [...] Entonces les decía: -Vayan por allí a robarle una vaca al que tenga y la prepararemos." (O.C., p.409). Ces derniers, que l'on comparait souvent plus à des voleurs⁵ qu'à des révolutionnaires, ne se gênaient pas pour perquisitionner dans les maisons tous les biens qui leur tombaient sous la main, capables d'assassiner froidement celui qui s'y opposerait: "Si vienen los villistas y traen su gente y si la señora está preparando la comida [...] llegaban y les recogían todas las tortillas y se llevaban toda la comida; todo se llevaban, tortillas y comida. Y si la persona se oponía, de una vez le disparaban para que muera" (O.C., p.409-410). Le conteur raconte également qu'à l'approche des Villistas, les paysans paniqués fuyaient, tout comme dans le premier récit, vers les montagnes: "Nos íbamos al cerro, a algún rincón y por allí comíamos y **en la casa no quedaba nadie**" (ibid.). La même idée est répétée quelques lignes plus loin: "Por eso la gente **no podía estar en su casa**. Por eso cuando veíamos que ya venía la gente

jefe revolucionario en su portafolio, no es exagerado decir que los ingresos del villismo [...] no equivalían al cincuenta por ciento de los ingresos de Carranza." (Valades, 1985, p.185)

⁵ Les Villistas sont effectivement comparés à maintes reprises à des hordes de bandits, des criminels: "Eran ladrones, porque robaban. Abusaban de las mujeres [...]" (O.C., p.412). N'ayant en mémoire que le côté brutal des Villistas, on ne mentionnera, en aucun moment, l'objectif politique révolutionnaire de leur campagne militaire. Ce qui tend à démontrer le détachement politique qui régnait parmi la population locale, pour qui la Révolution fut avant tout une lutte contre un agresseur.

[...] todos corrían a esconderse por allí. Mujeres y niños se iban al monte [...] tenían miedo, por eso **no querían dormir en su casa**, pero de veras había guerra" (ibid.). Ces répétitions font preuve, en somme, de l'émotion que suscite le rappel de ces événements troublants.

Les trois derniers paragraphes parlent de Salvador Vega et de son frère Rogelio, deux figures régionales qui luttèrent au sein des Villistas. Le conteur décrit la crainte qu'ils éveillaient chez les Maseualmej, vue la façon inhumaine dont ils traitaient leurs prisonniers. Il raconte à nouveau les pillages que ces derniers effectuaient: "Se llevaban los metates, las coyundas, se llevaban las enaguas negras, las fajas y las camisas" (ibid.), objets qu'ils s'empressaient aussi de revendre chez les riches: "donde veían una casa con buenas paredes, luego les decían: ¿No compras esa camisa [...]? -Y ahí lo vendían barato, porque necesitaban el dinero" (ibid.). Ne semble-t-il pas anodin que les Villistas, à l'encontre de leur idéologie politique, volent chez les pauvres et revendent chez les riches?⁶ Nous pourrions reprendre ici les termes de Pierre Vayssière, historiographe spécialiste de l'Amérique latine, qui affirmait que: "Tel était bien le paradoxe d'une révolution qui prétendait résoudre le problème social des campagnes, et qui avait appauvri les pauvres et enrichi les riches" (1991, p.85).

⁶ L'histoire, tel que nous le rappelle Amaldo Córdoba, nous apprend qu'à l'époque de la Révolution Pancho Villa et son mouvement incarnaient l'âme de grands justiciers: "que vengaban al pueblo, robando y destruyendo las haciendas y los ganados de los ricos para dar a los pobres." (1973, p.157).

3.3 La vengeance des Maseualmej

(Récit 5)

Le prochain récit que nous aborderons constitue, comme le récit 3, un récit anecdotique au premier degré, car on y décèle la présence du conteur dans les faits historiques évoqués; il rappelle une époque de sa vie: "En ese tiempo yo era mayor" (*O.C.*, p.418). La première partie (les vingt premières lignes) décrit les circonstances historiques d'un point de vue général, qui pourrait correspondre à une perspective externe: "se unieron **algunos** de San Miguel, **algunos de Cuetzalan**"(*O.C.*, p.417), au lieu de *nos unimos...*, "Les dieron armas y empezaron a buscarlos y **mataron** a muchos"(*O.C.*, p.418), au lieu de *Nos dieron armas, y empezamos ...* Toutefois, la participation du conteur est confirmée dans la seconde partie où il témoigne de l'arrivée au village par avion du capitaine Cabrera, leader carrancista: "El secretario se fue, lo **acompañamos** un topile y yo" (*O.C.*, p.418). Il témoigne également d'une conversation entre le secrétaire et le capitaine: "Es lo que yo oí que le dijo" (*O.C.*, p. 419).

Le récit, plus long que les précédents (environ deux pages), abonde en informations tant sur les acteurs locaux de la Révolution, que sur les lieux où elle s'effectua. Il possède en somme un caractère informatif qui permet de comprendre les enjeux du terrain, les forces en présence, et qui peut servir de repère historique⁷. Il a pour titre: "Piden ayuda al general Barrios que era Carrancista" et

⁷ Ce récit, éminemment historique, abonde en toponymes et en noms: "San Miguel", "Cuetzalan", "La Cumbre", "Jonotla", "San Andrés", "Yohualichan", "capitán Cabrera", "Luis Barrientos", "Arnulfo Galicia" etc., ce qui témoigne de la connaissance de la part du conteur des enjeux historiques, ainsi que de sa volonté de communiquer le plus d'informations possible.

se classe dans une sous-partie du chapitre sur la Révolution intitulée "**Se organiza la defensa**"⁸ (O.C., p.417). Il démontre la lutte des Maseualmej contre les Villistas et l'appui substantiel qu'ils reçurent des Carrancistas.

Le premier paragraphe s'ouvre en affirmant que devant leur crainte des Villistas, les habitants de San Miguel et de Cuetzalan allèrent chercher appui chez le général Barrios, chef carrancista, afin de se venger de tous les torts qu'on leur avait causés: "-Ahora sí, danos armas, porque vamos a ver a estos cabrones porque me quitaron los novillos, las mulas; me robaron mi ropa, violaron a mi mujer"⁹ (O.C., p.418). On remarquera que le conteur évoque la même terreur et se plaint des mêmes maux causés par les Villistas que dans les deux récits précédents. Il ne s'agit donc pas de cas exceptionnels mais de cas généralisés et reconnus par tous. On remarquera d'autre part que les Maseualmej prirent avant tout les armes pour se venger des torts que leur avaient fait vivre les Villistas, que ce fut davantage pour des motifs personnels que pour des raisons d'idéaux politiques révolutionnaires.

Le soulèvement local contre les Villistas ne fut pas non plus l'exclusivité des soldats maseualmej convertis au carrancisme, mais une réponse de l'ensemble de la communauté. Certains récits montrent par exemple la population s'insurgeant et prenant les armes contre les Villistas: "Pero no eran los revolucionarios que los disparaban, sino que los mismos caseros, en la misma calle. Porque también tenían armas de las buenas [...] por eso agarraron a tiros a

⁸ Le titre apparaît en caractères gras dans le récit.

⁹ Nombreux sont les récits qui dénoncent les viols commis par les Villistas sur les femmes. Ce crime apparaît aussi comme l'un des plus condamnables par la communauté. Voici ce que raconte un des conteurs en parlant d'un Villista: "mil veces venía a las casas a abusar de las mujeres. Era un demonio, por eso lo mataron." (O.C., p.424). Le conteur explique que l'agresseur fut tué, parce qu'il abusait des femmes, ce qui le menait à dire qu'il était un démon.

los villistas y ellos huyeron por dondequiera." (*O.C.*, p.465). On apprend dans notre récit, quelques lignes plus loin, qu'ils reçurent des armes du général Barrios, armes avec lesquelles ils combattirent et éliminèrent les Villistas: " **fueron a ver el general Barrios** [...] Les dieron armas y empezaron a buscarlos y mataron a muchos. ¡Ah sí! el general Barrios nos ayudó [...] Así terminaron con ellos" (*ibid.*).

Le cinquième paragraphe n'est qu'une reprise des éléments cités précédemment, une sorte de récapitulation des thèmes antérieurs: "Y por eso [à cause des agressions villistas] que buscaron apoyo [...] Los hombres se levantaron en armas. **Fueron a ver el general Barrios**, él los armó" (*ibid.*). Après un passage où le conteur raconte l'arrivée et la rencontre historique entre le secrétaire local et le général Cabrera, représentant de Barrios, où Cabrera s'engage à armer les gens locaux, on assiste à nouveau à une récapitulation des thèmes antérieurs; à savoir que devant la cruauté des Villistas les gens s'armèrent auprès de Barrios: "Como venían a hacer muchas averías los villistas, entonces el general don Gabriel Barrios armó gente de aquí" (*O.C.*, p.419). Le conteur introduit par la suite, et pour la première fois dans son récit, le terme *maseual*: "De Cuetzalan armó gente *maseual*" (*ibid.*). L'utilisation de ce substantif n'est pas aléatoire et nous permet de comprendre que la Révolution locale se dota également d'un caractère éminemment ethnique.

Les différents conteurs du recueil semblent pour le moins d'accord sur le fait que les Villistas les persécutaient parce qu'ils étaient Maseualmej. Voici par exemple un extrait d'un récit où le conteur décrit Rogelio Vega, chef villista d'une abominable cruauté, affichant son mépris pour les Indiens lors de l'assassinat d'un

indien carranciste: "Ah bueno, este hijo de la fregada, **indio desgraciado**. [Et le conteur d'ajouter:] Entonces sacó su espada y se la clavó en el pecho, ya mero traspasaba.[...] No lo mataron de un tiro, sino con la espada. **Muchos nos odiaban**. ¡Ay Dios!" (O.C., p.411). Un autre récit confirme ce qui semble être le même événement, où Rogelio Vega assassine un Maseual: "Este no va con ustedes, ahorita va a morir este **indio cabrón**. -Jaló su espada y se la enterró mero en medio"(O.C., p.437). On raconte ailleurs que leur origine indienne les empêchait d'accéder à des postes clés dans l'autorité¹⁰: "Después a don Santiago Mateo [...] no querían que fuera a entrar como autoridad en Cuetzalan por ser *maseual*" (O.C., p.481). Les Villistas semblent d'ailleurs, à quelques exceptions près¹¹, associés aux métis, tel que le témoigne un des récits où l'auteur explique comment il fut séquestré et enrôlé de force par les Villistas, alors qu'il travaillait la terre: "nos agararon los **villistas**.[...] Pues abandonamos la labrada. Terminada la marcha, nos dijeron los *koyomej*, los **villistas** [...]"(O.C., p.446-447). Le terme *koyomej* (métis) juxtaposé à celui de *villista*, suggère que le conteur ne fait pas de distinction entre les deux. Un autre récit, enfin, fait part d'un problème ethnique occultant un problème plus subtil, à savoir que les métis leur en voulaient à cause de leur terre: "Ahí también nos odiaban a causa de nuestra tierra. Los *koyomej* de

¹⁰ Les Maseualmej, généralement plus pauvres que les Koyomej, se voient encore aujourd'hui refuser l'accès à des postes clés. La discrimination de classe prend ainsi les teintes d'une discrimination ethnique, où "l'indien pauvre" s'oppose au "riche métis". Pierre Durant, qui mène une enquête sur les structures de pouvoir politique dans deux communautés de la Sierra, déduisait que: "Les postes se répartissent en niveaux ou bloquent systématiquement les petits producteurs au fur et à mesure qu'ils tentent de monter dans la hiérarchie" (1974, p.217).

¹¹ Certains récits mentionnent effectivement la participation de certains Maseualmej à l'armée villista. Mais ces derniers, tel que nous révèlent certains récits, sont davantage associés à des bandits, à des fainéants, qu'à des révolutionnaires: "Había como cinco sanmigueliños que también se habían metido de villistas y algunos de Cuetzalan y otros de Tetelilla [...] Eran muchos los villistas y se dedicaban a robar. Robaban por flojos, porque no les gustaba trabajar."(O.C., p.470).

Cuetzalan decían que nosotros no éramos de aquí y eso lo estaban investigando. No se podía hacer nada aunque se tuvieran los documentos [...]" (O.C., p.474). Les Villistas entravaient non seulement leurs droits personnels mais également leur droits territoriaux, constituant ainsi une menace des plus outrageuses à leur identité. Car si la terre, tel que nous l'avons vu dans le premier chapitre, constituait, et constitue encore, une source d'identité ethnique et culturelle leur permettant de se distinguer des métis, elle comportait une fonction encore plus fondamentale, en servant de source nourricière. S'appropriier leur territoire signifiait la destruction à la fois culturelle et physique de leur communauté.

Ces exemples nous amènent à comprendre que la Révolution fut avant tout, pour beaucoup de Maseualmej, une guerre ethnique, un conflit entre les Maseualmej et les Koyomej. L'introduction du chapitre sur la Révolution mentionne à ce propos que: "La Revolución aquí fue una lucha entre *maseualmej* y *koyomej*, entre pobres y ricos" (O.C., p.400). L'ultime partie de cette dernière phrase nous rappelle également que les deux concepts de groupe ethnique et de classe sociale sont indissociables.

La suite du récit, à partir du milieu de la page 419, où le conteur dit: "De Cuetzalan **armó** gente *maseual* [...]", n'est qu'une reprise des idées précédentes, où l'on raconte à nouveau que les habitants locaux, lassés des violences villistas, cherchent appui auprès de Barrios qui les arme afin de combattre les Villistas: "Ese grupo se **había armado** para defenderse de aquellos que venían hacer casi un robo, en venir a robar bestias o cosas [...] Se robaban bestias y las llevaban cargadas, por eso que **armaron** a la gente de aquí para la defensa" (ibid.). Ces

répétitions démontrent à la fois l'insistance du conteur, qui tient à bien expliquer les faits et les raisons de la participation des Maseualmej à la lutte armée, ainsi que la profondeur des angoisses communément vécues par la communauté. Nous n'avons pas besoin de démontrer combien la répétition constitue une des caractéristiques prédominantes dans le discours de la communauté nahua de San Miguel.

Le conteur rappelle aussi, en fin de récit, le nom déjà cité du chef carrancista local. La phrase: "Y el capitán de aquí era José Hilario" est reprise par: "Aquí, **como te digo**¹², el capitán de los carrancistas era José Hilario "(ibid.). Il semble aussi prendre conscience de cette répétition qui prend finalement la forme d'une sorte de brève récapitulation annonçant la fin du récit. Après quelques ajouts d'informations, le conteur vient finalement clore le récit sur une brève affirmation: "Sí, **así fue**"(O.C., p.420). Nous retrouvons des formules de fermeture semblables dans la plupart des récits. Les deux récits précédents, par exemple, terminaient ainsi: "**Así** lo hicieron en aquel tiempo" (O.C., p.410), et : "**Así** pasamos" (O.C., p.414). Par ce type de formule de fermeture les conteurs se trouvent à mettre, sur le plan communicatif, fin à la conversation et, sur le plan idéologique, à confirmer la véracité de leur récit. Ces formules de fermeture donnent aussi l'impression que les conteurs prennent conscience d'assumer pleinement les faits du passé et d'en être définitivement détachés: "Así fue", ce fut ainsi, c'est une époque révolue.

¹² Ce type d'affirmation, tout comme dans l'exemple antérieur, et tel qu'on en rencontre tout au long du recueil, dévoile la présence d'un auditeur, probablement l'interlocuteur, à qui le conteur se serait adressé. Ce qui nous rappelle que le récit oral se déroule originellement dans une situation de conversation.

Force est de constater que la lutte armée fut avant tout pour les Maseualmej une question de règlement de comptes collectif envers les Villistas, fortement associés aux métis. Si les habitants de Cuetzalan et de San Miguel l'entendaient ainsi, le Général Barrios et le capitaine Cabrera, tel que l'affirme le récit, surent s'approprier cette situation pour les faire entrer dans une lutte dont les fins étaient d'emblée plus politiques: une lutte nationale pour mener les Carrancistas au pouvoir, lutte qui dépassait certainement les ambitions des Maseualmej. Voici par exemple ce que le général Barrios, d'après le conteur, aurait déclaré aux habitants de San Miguel: "Tomen las armas y péguenles, mátenlos. Ahora ustedes van a seguir la Revolución, van a empezar la lucha, porque eso es lo que quieren"(O.C., p.418). On peut aussi se demander si, au fond, comme dans tous les conflits d'envergure, les plus démunis ne servirent pas de complices innocents aux dirigeants assoiffés de pouvoir¹³.

3.4 De nouveaux tortionnaires

(Récit 6)

Le dernier récit que nous étudierons fait environ une page et demie et s'intitule "Cómo terminó Agustín Cruz" (O.C., p.480). Il s'agit à nouveau d'un

¹³ Arnoldo Córdoba commentait justement les stratégies hypocrites de certains chefs révolutionnaires qui utilisèrent les masses pour s'approprier le pouvoir et servir leurs propres intérêts: "A la caída de Madero los revolucionarios se aprestaron a conquistar el poder del Estado, pero entonces con la finalidad especial de abatir el viejo orden político y de servirse de las masas populares movilizadas para lograrlo. La eficacia que mostraron al ligarse a esas últimas, manipulando sus demandas y organizándolas bajo su dirección para tomar el poder y para conservarlo, nos ha decidido a calificar la Revolución Mexicana como una *revolución populista* y tal régimen político de ella surgido como un *régimen populista*."(1973, p.33)

récit anecdotique où le conteur témoigne personnellement de sa participation aux événements. Il manifeste sa présence en parlant par exemple de sa participation dans la condamnation d'Agustín Cruz: "Y cuando **yo fui**, [quand il porta plainte], empezó a decirme don Gabriel [...]" (*O.C.*, p.481).

Le récit nous apprend que même certains Carrancistas, au rang desquels les Maseualmej avaient pourtant lutté, abusèrent de leur autorité une fois arrivés au pouvoir et que certains d'entre eux firent part d'une excessive cruauté envers les habitants de San Miguel, version réitérée également par d'autres récits du recueil: "[...] aunque era para defenderse [...] con el tiempo ellos [les Carrancistas] se volvieron tiranos y todo, tenían que obligar a la gente" (*O.C.*, p.473). Ce qui confirme, comme nous l'avons précédemment mentionné, que cette Révolution, à laquelle ils furent confrontés malgré eux, ne fut assurément pas "la leur", ou, en d'autres mots, qu'elle ne sut pas servir leurs intérêts. Ce récit s'avère également intéressant dans la mesure où il est exemplaire quant au sort que connurent les agresseurs successifs durant la Révolution. Qu'il s'agisse d'un Carrancista, ou d'un Villista, chacun finit par payer pour ses fautes, comme si les conteurs y retrouvaient soudainement une justice réparatrice pour révoquer les maux du passé.

Le récit s'amorce en racontant comment Agustín Cruz frappait les vieux¹⁴.

Le conteur témoigne d'un homme âgé qu'il connut personnellement, ce dernier

¹⁴ Ce fait est aussi décrit dans d'autres récits, comme celui de la page 477, et démontre l'outrance, aux yeux des Maseualmej, de celui qui oserait s'attaquer aux Anciens, à la fois les plus faibles et, symboliquement, probablement les personnages les plus sacrés de la communauté. Il est clair, à en juger par les récits, que ces agressions représentent, tout comme le viol des épouses et des filles, parmi les plus graves transgressions des principes moraux de leur communauté.

ayant prêté du bois à sa famille lors de la construction de leur maison. Le vieillard y est donc présenté comme quelqu'un de généreux. Le conteur raconte ensuite comment Agustín Cruz infligea, sans aucune raison valable, une sévère correction à cet homme implicitement "bon": "Y le pegó sólo porque él quiso"(O.C., p.481). Le seul prétexte que Cruz trouva fut d'accuser injustement le vieillard de l'avoir ensorcelé, "Lo engañaron que lo estaban embrujando"(O.C., p.480)¹⁵.

Le récit s'enchaîne en exposant la volonté de la communauté de mettre fin à la tyrannie; les citoyens, "localement" opprimés, vont chercher le soutien d'un allié régional: "Se fueron a quejar con don Gabriel¹⁶". Le conteur témoigne également, avec des noms à l'appui, d'un autre cas d'agression contre un vieillard. Il raconte ensuite comment un leader maseual se vit refuser l'accès au pouvoir, du fait de son indianité, et se vit contraint à désherber des terrains: "no querían que fuera a entrar como autoridad en Cuetzalan por ser *maseual* [...] los puso a desyerbar aquí, donde viven los Julián"(ibid.). Les Maseualmej n'étaient donc, aux yeux des Koyomej, que tout juste bons à désherber les champs. Au dire du récit, ces derniers ne bénéficiaient d'aucun recours devant les autorités locales pour dénoncer les injustices subies, celles-ci venant des membres mêmes de l'autorité dont ils semblaient exclus.

¹⁵ On parle de sorcellerie à différentes reprises dans les récits. On y voit dans l'un d'eux, par exemple, Agustín Cruz frapper un vieillard qui s'était targué, lorsqu'il était soûlé, d'être un sorcier: "Los mismos brujos se hacían chismes, diciendo que eran brujos y que hacían brujerías [...] cuando estaban borrachos"(O.C., p.477). Cruz semblait particulièrement sensible à ce côté "mystérieux" des Nahuas, aussi, réprimait-il sévèrement les sorciers: "Les pegaban como si fueran animales"(ibid). Un autre récit parle d'un lieu "fantastique", une caverne où aurait vécu une vipère qui aurait dévoré les Villistas qui y seraient entrés: "estaban en una loma nuestros compañeros y los perdimos. Pero fue el animal quien los jaló, luego ya no aparecieron"(O.C., p.464). La superstition et la magie auraient donc une place dans l'histoire, puisqu'elles font aussi partie du quotidien, réalité que les récits oraux, à la différence des livres d'histoire conventionnels, savent mettre en lumière.

À la suite de ces exemples, le conteur nous fait part de sa rencontre personnelle avec le général Barrios: "Y cuando yo fui, empezó a decirme don Gabriel, dijo: Le voy a quitar las carabinas [aux soldats d'Agustín Cruz], porque nada más estan haciendo chingaderas con las personas [...]" (ibid.). Le conteur se plaint lui-même d'un complot d'assassinat contre lui, monté par Agustín Cruz: "Cuando yo estaba reparando la escuela, él le había ordenado a un señor que se llamaba Tomás Nicolás, que me matara a escondidas"(ibid.). La plainte qu'il porta contre Cruz neutralisa prétendument le complot. Cette première partie relatant la cruauté d'Agustin Cruz est suivie d'une partie qu'on pourrait qualifier de soulèvement contre l'agresseur, et de la condamnation de ce dernier.

En effet, dans le paragraphe qui suit, le conteur, après avoir démontré l'autorité dont jouissait Agustín Cruz, explique la façon dont réagirent, en premier lieu, les compagnons d'armes de ce dernier: "Y cuando empezó a castigar a los hombres, todos sus compañeros se rebelaron contra él" (ibid.) et ensuite, la masse populaire: "hubieras visto cuando lo agarraron, se juntó mucha gente, como si fuera día de plaza"(ibid.). Il décrit également la manière dont la foule lui mit au visage tous les torts qu'il avait causés: "Todos los de aquí le dieron en su cara lo que estaba haciendo y él se quedó callado"(ibid.), situation à laquelle il assista: "Yo también había venido"(ibid.). On y montre des citoyens s'empressant de faire la morale à Agustín Cruz: "No te aflijas, te llevan por tu culpa, a causa de tus hechos, de tus obras, porque castigabas a los hombres" (*O.C.*, p.482). Cette remarque, qui semble par ailleurs accentuée du fait qu'elle apparaisse en discours

¹⁶ Gabriel Barrios, leader carrancista régional qui arma les habitants locaux, est présenté comme le grand défenseur des Maseualmej durant la Révolution.

direct libre¹⁷, survient comme une sorte de morale qui, tout comme dans la fable, tel que nous avons vu au premier chapitre, aurait été réservée par le conteur pour la fin du récit.

3.5 Les leçons réparatrices du passé

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que la moralité constituait une indéniable caractéristique de notre recueil. On pourrait également ajouter qu'elle constitue une des principales fonctions de nombreux récits historiques oraux. À quoi sert l'histoire, semblent nous faire dire ces récits, si ce n'est pour en tirer des leçons? L'effort entrepris par la communauté pour rappeler ces événements lointains doit avoir une quelconque utilité. L'histoire, ici sous forme de mémoire collective, semble jouer le rôle d'un catalyseur qui, tout en exemplifiant, en présentant une morale, servirait ni plus ni moins à réparer les torts du passé. L'aventure d'Agustín Cruz montre le déplorable comportement d'un homme indigne, irrespectueux et cruel, qui termina emprisonné et détesté par toute une communauté; de l'homme puissant qu'il était, il devint le solitaire exclu et méprisé. L'ultime paragraphe démontre en ce sens la vengeance que lui réserva la communauté qui s'appliqua à lui jeter au visage toutes ses fautes et à lui remettre les coups reçus: "Llamaban a las rancherías para que vinieran a decirle en su cara y

¹⁷ Le discours direct libre, tel que nous l'avons vu précédemment, donne de l'emphase à un passage que le conteur cherche à souligner; le conteur se glisse ainsi dans le personnage qu'il décrit et lui donne une voix, qui nous fait également supposer un changement de ton, démarquant le passage de la partie exclusivement descriptive du récit.

para que le pegaran" (ibid.). Si le conteur affirme qu'il ne participa pas à la convocation, il rappelle cependant, dans la dernière ligne, que les gens qu'Agustín avait frappés vinrent à leur tour lui rendre les coups sans compassion aucune: "Yo no fui, pero llamaban a todos los que les estuvo haciendo abusos para que le pegen sin tenerle compasión" (ibid.); voilà, en somme, le fruit de sa récolte. Un autre conteur, après avoir parlé des procès expéditifs au temps de Cruz, où l'on pendait froidement les voleurs pour des délits mineurs, termine son récit en affirmant: "No es buena la maldad, de verdad que no es buena" (*O.C.*,p.479), obtenant ainsi de l'histoire racontée, une leçon de morale dont il tire avantage: "Y decía que Dios me ayudara y nunca me hiciera así, porque se sufre" (ibid.). Ailleurs également, dans un récit dont le titre est fort évocateur: "Abuso de dos villista y su castigo"(*O.C.*, p.422), on décrit les méfaits d'un Villista, qui fut principalement condamné pour avoir abusé d'une femme. Il tomba d'abord soudainement malade, comme si le destin l'avait châtié, puis fut arrêté chez lui, où il aurait admis (remarquons la teneur moralisatrice du passage): "Pues ya ven que no es bueno ser malos, porque nos tenemos que meter en donde sea y ahora ven, ya me encontraron"(*O.C.*, p.423). Les soldats carrancistas lui firent ensuite creuser sa tombe, puis l'exécutèrent. Le fait de lui faire creuser sa propre tombe comporte aussi une valeur symbolique exemplaire; il meurt par sa propre faute, il "creuse" sa propre mort. Le conteur termine finalement cette anecdote en affirmant: "Era un demonio, por eso lo mataron", et tire la morale suivante: "Por eso nunca es bueno ser malvado, es mejor ser gente de bien" (ibid.). Cette ultime remarque semble aussi dépasser le récit historique pour offrir à l'auditeur une leçon d'éthique. On a

aussi l'impression que tout le recueil s'enfile dans cette logique de châtement et de vengeance, où, comme dans les contes populaires, tous les agresseurs finissent par payer pour leurs fautes. Les Maseualmej ont d'ailleurs l'impression, à en juger par leurs récits, d'avoir gagné cette Révolution, qui prend justement fin pour eux avec la mort des Villistas, avec la disparition des agresseurs. À en croire les récits, aucun Villista n'aurait été épargné: "Los villistas hicieron muchos abusos, por eso ninguno de ellos quedó vivo. Los mataron a todos" (*O.C.*, p.470).

Nous comprendrons qu'au-delà de la vengeance rancunière, d'une histoire pleine de ressentiments qui se délecterait éternellement du supplice d'un agresseur longtemps disparu, qu'il s'agit davantage d'une vengeance exemplaire, manifestant la capacité collective de psychologiquement surmonter le passé. Cette mémoire exemplaire serait, telle que Tzvetan Todorov la conçoit, une mémoire avant tout libératrice. Il identifie principalement, en se penchant sur la question de la mémoire et de la justice, deux manières fort différentes de se rappeler un événement. Il y aurait une manière *littérale*, où l'événement marquant ne conduirait pas au-delà de lui-même, où le sujet (ou la communauté) se le remémore comme "unique" et le tient responsable de son état présent étendant "les conséquences du traumatisme initial à tous les moments de l'existence"(1993, p.49). À l'opposé, il y aurait une manière *exemplaire* de se souvenir, où l'événement remémoré servirait à comprendre des situations qui pourraient à nouveau se présenter. C'est aussi dans cette catégorie que nous situons nos récits. Cette ultime manière consisterait à surpasser l'événement, à atténuer son contenu traumatisant, "en le domestiquant et en le marginalisant" (*ibid.*, p.40), ouvrant

ainsi le souvenir à la généralisation. Todorov affirme que cette façon *exemplaire* de recouvrer le passé, fait du souvenir "un *exemplum* et [...] en tire une leçon; le passé devient donc principe d'action pour le présent" (ibid.).

Si nos récits oraux servent de repères historiques pour les générations futures de San Miguel, en rappelant les souffrances vécues par leurs ancêtres, en mettant en lumière l'origine des conflits de l'ère post-révolutionnaire dans laquelle ils vivent, ils servent cependant, en premier lieu, à rappeler la laideur de la guerre, l'insignifiance des conflits fratricides, et d'un point de vue plus restreint, à condamner la violence, l'abus de pouvoir, la cruauté, l'égoïsme, et toutes les actions allant à l'encontre du code d'éthique de la communauté. La mémoire collective répertoriée dans nos récits posséderait en ce sens quelques avantages sur l'histoire contemporaine en ce qui concerne l'éducation civique locale. Pierre Nora admettait, dans une entrevue donnée en 1993, que l'histoire n'avait plus la composante unitaire qui existait au temps de Lavisser, lorsqu'il était encore possible de faire coïncider l'enseignement de l'histoire nationale avec celui de l'éducation civique. Il proposait, en échange, pour contrer "une formation de mémoire par une imposition d'histoire, [...] une initiation à l'histoire par un approfondissement de mémoire"(1993, p.360). Car, à son avis, l'enseignement civique constitue un des principaux manques dans les fonctions de l'enseignement historique: "J'irais même jusqu'à vous dire que l'enseignement de l'histoire aujourd'hui qui me paraît le plus nécessaire, le plus urgent, serait celui qui saurait intégrer les nécessités premières de l'institution civique" et d'ajouter: "on devrait pouvoir inculquer davantage les lois de fonctionnement de la communauté, dont les racines sont historiques"(ibid.).

Mentionnons enfin pour terminer que dans l'introduction de leur recueil les membres de l'atelier chargés de recueillir les récits affirmaient que: "Las vivencias de los ancianos [...] Son experiencias que tenemos que aprovechar. Se podrán reforzar nuestras organizaciones al entender mejor sus raíces" (*O.C.*, p.28). Ils démontraient ainsi l'importance qu'ils accordaient aux récits en matière d'enseignement et de leçon pour l'avenir.

3.6 Élaboration d'une contre-mémoire

L'histoire a toujours eu comme principale mission celle de faire connaître le passé aux contemporains, tirant de l'oubli les moments et les événements les plus marquants, les plus exemplaires et les plus significatifs pour une "bonne compréhension" du passé. Mais qu'arrive-t-il quand l'histoire qu'on nous enseigne n'offre pas de terre fertile à la communauté qui cherche à fixer ses racines, qu'arrive-t-il quand le miroir historique reflète une image qui n'est pas la nôtre, comme réagir devant l'imposture? Voilà en somme le dilemme qui fut probablement à l'origine de la volonté populaire de la communauté de San Miguel de se pencher sur les fondements de sa propre histoire: "Porque mirando nuestra historia comprendemos quienes somos y se fortalecen nuestras raíces. Nos reconciliamos con lo que somos."(*O.C.*, p.29). L'urgence pour les habitants de San Miguel de redéfinir et de sauvegarder leur identité constitua en ce sens une forme de lutte contre l'oubli. Cet oubli, c'est celui d'une histoire nationale, d'une histoire

des grands héros et des grandes commémorations, histoire "étrangère", qui ne sut pas retenir et rendre compte des moments importants de "leur" histoire. Si nous prenons l'histoire officielle décrivant la Révolution, nous pouvons voir que leur version des raisons et des effets de cette dernière se distingue de façon notoire de la version communautaire. La mémoire collective apparaît donc au bout du compte comme une riposte justifiable visant premièrement à léguer et à promouvoir aux générations à venir l'histoire de "leur" communauté, de rendre compte de la vie de leurs ancêtres et des enjeux qu'ils durent affronter au cours de leur vie: "Quisimos poner por escrito estos relatos para que no se olviden, para que no se pierdan, para que nuestros hijos los conozcan. Son una inspiración para los que viven ahora y los que vendrán después" (*O.C.*, p.30).

Mais la mémoire collective possède aussi comme mission de se faire connaître des autres: "Queremos [...] que las personas de fuera conozcan nuestra historia para que se fijen cómo nuestros antepasados fueron grandes" (*ibid.*), ainsi qu'à promouvoir tout haut leur différence. Le résultat de cette volonté collective de redéfinir leur histoire se concrétisa effectivement dans l'élaboration du recueil qu'ils laissèrent par la suite dans les archives "des bibliothèques"¹⁸, immortalisant de cette manière une version apte à réellement rendre compte de leur propre histoire. Cette version, nous l'avons vue, s'harmonise par moments avec les "versions historiques officielles", en y apportant chaque fois, cependant, une part de leur individualité communautaire, et en y plaquant certaines caractéristiques qui

¹⁸ Nous serions tentés de parler de "bibliothèques universelles", vue l'accessibilité de ces dernières aux quatre coins du Monde. La nouvelle technologie comporte cet avantage d'élargissement de l'accessibilité d'information.

leur sont propres. Mais cette version entre également, par moments, en complète opposition avec ces dernières, dévoilant soudainement une nouvelle interprétation des événements. Nous assistons alors à la naissance de ce que nous appelons une *contre-mémoire*.

Avant de saisir cette nouvelle mémoire comme une réaction simplement de vengeance, ou de réprobation envers l'histoire "nationalement" partagée, comprenons-la davantage comme un phénomène constructif et enrichissant, qui au fond, aide à nuancer les interprétations historiques traditionnelles. Acceptons-la également comme un acte dont la légitimité n'est plus à discuter puisque, tel que le disait Todorov: "Les individus comme les groupes ont le droit de connaître et de faire connaître leur histoire; ce n'est pas au pouvoir central de leur interdire ou de leur permettre" (1993, p. 36).

George Lipsitz dans un essai où il s'attarde principalement à la question de la mémoire collective et au rôle historiographique joué par la culture populaire américaine, offre une définition très claire, et que nous partageons, de ce qu'il conçoit comme contre-mémoire:

Counter-memory is a way of remembering and forgetting that starts with the local, the immediate, and the personal. Unlike historical narratives that begin with the totality of human existence and then locate specific actions and events within the totality, counter-memory starts with the particular and the specific and then built outward toward a total story. Counter-memory looks to the past for the hidden histories excluded from dominant narratives [...] [it] forces revision of existing histories by supplying new perspectives about the past. (1990, p.213)

La mémoire collective permettrait donc de saisir une "nouvelle histoire", d'effleurer "l'esprit" d'une communauté en lui donnant la parole, d'aller au-delà des généralités de la "grande histoire" et, si nécessaire, de la confronter.

3.7 La destruction des héros

L'analyse des récits que nous avons menée nous a permis de mettre en valeur une mémoire allant à l'encontre des idées généralement connues et partagées à l'égard de la Révolution. Nous verrons ici que cette contre-mémoire a su contredire les opinions populaires et toutes les légendes entourant Villa et le mouvement villista, ainsi que celles au sujet des Carrancistas.

Il est clair que les principes qui motivèrent Villa à prendre l'initiative révolutionnaire comportaient des idéaux de justice sociale et envisageaient des réformes agraires ainsi que la redistribution des richesses. Villa apparaît à ce titre dans l'histoire populaire du Mexique comme la figure emblématique du grand justicier. Il fut, et est toujours, "Reconocido como héroe popular en leyendas y corridos populares" (Musacchio, 1989, p.2160). Sa carrière révolutionnaire est tout ce qu'il y a de plus épique. Elle débuta le jour où il blessa son patron, un latifundiste, qui avait tenté d'abuser de sa soeur: "En 1894 él y sus hermanos llegaron a trabajar como medieros en la hacienda [...] uno de los propietarios, Agustín López Negrete, trató de raptar a [...] [su] hermana; este impidió el rapto e hirió a su patrón, por lo que tuvo que esconderse" (ibid., p.2159). La fin de sa carrière, tel que le rapporte une encyclopédie mexicaine, fut aussi emblématique que ses débuts: "En su hacienda organizó el trabajo comunal, convirtió la iglesia en troje, compró maquinaria agrícola, sembró [...] construyó una escuela para los hijos de los campesinos, construyó casas para sus empleados, trazó calles, instaló talleres de carpintería [...] fundó un banco de crédito agrícola" (ibid., p.2160).

Francisco Villa entra ainsi dans l'histoire et dans la légende comme un personnage à l'écoute des plus démunis et des paysans, soucieux d'apporter le développement aux moins nantis: "Satisfacía los anhelos de los campesinos al liberarlos del yugo de los terratenientes. Repartió tierra entre los peones, construyó escuelas [...] siempre fue un defensor de los explotados y luchó por su emancipación" (Nieto, 1986, p.182-183). "L'emblématisation" nationale du grand héros se confirma également le jour où l'on érigea un monument en son honneur à Mexico¹⁹. De toute sa grandeur, le "grand libérateur" se retrouvait ainsi immortalisé au coeur même de l'Histoire mexicaine. Mais voilà que la mémoire collective des Nahuas de San Miguel nous offre une version beaucoup moins élogieuse du héros. De la figure emblématique, on retiendra celle d'un homme en tête d'un mouvement associé au banditisme, pillant et terrorisant des familles indigènes, violant leurs filles et frappant leurs ancêtres. En somme, une version s'opposant à l'histoire officielle, capable de remettre en doute et de démystifier des croyances populaires nationales déjà longuement établies.

Si nous prenons Carranza, par exemple, nous remarquons que nos récits en parlent positivement alors que les écrits historiques traditionnels, l'histoire officielle, tendent à le décrier. Au lieu d'un homme égoïste, plus préoccupé par l'établissement de la modernité et de la nouvelle bourgeoisie que de satisfaire une

¹⁹ "El 20 de noviembre se le erigió un monumento en la ciudad de México y en 1976 [en mémoire de Villa], por decreto presidencial, sus restos fueron exhumados del panteón civil de Hidalgo de Parral [...]." (Álvarez, 1987, p.8070).

masse paysanne en désespoir, on y retrouve un justicier, un sauveur, dont on exalte les vertus²⁰.

Comment expliquer cet écart de vision? Il n'est pas facile d'y répondre avec certitude, car au fond, nous ne faisons ici que rendre compte des contradictions entre des récits oraux et des écrits historiques. Ces derniers ne présentent pas de réponses explicites à ces divergences; ils s'établissent plutôt comme les tenants d'une ou l'autre version, ils ne la questionnent pas mais se chargent uniquement de la rapporter. Du point de vue des Maseualmej, par exemple, les Villistas sont réellement des agresseurs et les ambitions politiques qui les poussent à faire la Révolution n'intéressent pas les autochtones. Les idéaux révolutionnaires des Villistas s'estompent complètement devant l'ampleur de leur brutalité.

Pourquoi les Villistas s'attaquaient-ils à des paysans amérindiens? Parce que ces derniers étaient carrancistas? Mais ils ne l'étaient pas tous, et ne le devinrent, aux dires des récits, qu'à la suite des agressions villistas. On pourrait se demander pourquoi les Maseualmej de San Miguel ne se joignirent pas au

²⁰ La vision rapportée dans les manuels d'histoire du Mexique s'oppose radicalement à celle exprimée dans nos récits. Voici par exemple ce que nous rapporte le livre de Meyer et Sherman: "Carranza quickly let it be known that, although he had accepted the Constitution of 1917, he had no idea of enforcing it. Confusing change in the government with change in society, he believed the Revolution to be over. In fact, he had scarcely begun. Still prompted by the inviolability of private property, under Article 27 Carranza distributed only 450,000 acres of land, a paltry sum when one considers that many hacendados had more than this and Luis Terrazas alone owned in excess of seven million acres[...]" (1991, p.545). Jesús Nieto affirmera pour sa part, dans son dictionnaire historique, que Carranza, "inició [en 1914-1915] una política de restauración del poder de los hacendados y de protección de los latifundios"(1986, p.35). Et qu'en août 1916 il élabore "un decreto que castigaba a los obreros huelguistas con la pena de muerte[...]"(ibid). Il mentionne également, non sans ironie, que parmi les caractéristiques de l'histoire de son parti on peut retenir: qu'il protégea le latifundiste, qu'il fit abattre Zapata, qu'il réprima la classe ouvrière, qu'il dissolva la "Casa de Obrero Mundial", qu'il soutint une politique conservatrice, etc.. Il le dépeint en somme comme un anti-héros.

soulèvement paysan, car après tout, ils étaient eux-mêmes aux prises avec de sérieux problèmes de terre! Pourquoi se joindre aux Carrancistas qui défendaient les droits des latifundistes? Ignoraient-ils les enjeux politiques? La Révolution, qui coïncida avec l'émancipation du métis, le "vrai mexicain", présentait-elle une menace à leur mode de vie traditionnel, une nouvelle instabilité dont ils ne pouvaient prévoir les conséquences? Toutes ces questions nous amènent à comprendre que les contradictions existant entre ces différentes versions historiques ne sont pas issues d'un seul facteur prédominant mais sont plutôt le résultat d'une multitude de divergences à la fois sociales, ethniques et politiques. Elles sont également le résultat, à un degré moindre, de nombreuses divergences personnelles existant au sein même de la communauté, entre des individus, des familles, des clans²¹.

La contre-mémoire apporte donc un peu de matière supplémentaire pour la réflexion sur l'éthique même de la Révolution. Cette contre-mémoire défait des héros et en crée de nouveaux, privant ainsi une nation de son illusion d'une histoire homogène et commune, en redonnant à certains groupes, issus de cette même nation, une histoire dans laquelle ils peuvent à leur tour se retrouver, se souvenir et se montrer.

²¹ Le récit de la page 404 raconte par exemple comment éclata un conflit entre la famille Flores et la famille Vega, lorsque Vega, chef de police, tenta d'arrêter le fils de Flores, président de Cuetzalan; "Lo mandó a arrestar para que la ley fuera igual para todos. Pero a don Jesús Flores no

3.8 Littérature et contre-mémoire

Les positions défendues par Lipsitz à propos de la contre-mémoire se basent sur des exemples tirés de romans et de nouvelles; la littérature offrirait donc, à son avis, une option promettante pour les "exclus" de l'histoire. Nous partageons cette opinion, c'est pourquoi nous en profiterons ici pour démontrer que la littérature post-révolutionnaire mexicaine comporte beaucoup d'éléments significatifs qui pourraient également, comme la mémoire collective, servir à "repenser" l'homogénéité du discours national entourant la Révolution. Libre des exigences empiriques de la science historique, la littérature, comme la mémoire collective, démontrerait une souplesse de mémorisation apte à faire ressortir le "non-dit" des discours officiels traditionnels. N'avons-nous pas, au deuxième chapitre, évoqué les ressemblances entre les récits et les contes populaires? Plus que de simples coïncidences, ces similitudes démontrent que la contre-mémoire se développe dans un contexte de liberté, où la créativité du conteur qui remémore, organise et joue (récite) son histoire, s'apparente à la créativité de l'auteur qui invente et met en action les scènes et les personnages de son texte. Nous verrons, dans les exemples qui suivent, que la fiction de certains auteurs s'applique à exposer des opinions aussi contradictoires que celles de nos récits à l'égard de la Révolution.

En réponse à l'objectivisme décevant des historiens mexicains déterminés à ébaucher une histoire unitaire, faisant de la Révolution un phénomène organisé et

le gustó y por eso quedó una pelea entre esas dos familias. De allí que cuando la Revolución, Vega agarrara por Villa y Flores por el capitán Barrios."(*O.C.*, p.404).

homogène qui aurait mené directement à la libération, certains écrivains, tel que Juan Rulfo, s'appliquèrent à élaborer dans leur prose une histoire proche des hommes, proche de leur peines et de leur misère, dévoilant, tout comme dans nos récits, les nombreuses polémiques à l'origine de la Révolution.

L'oeuvre de Juan Rulfo est en ce sens fort révélatrice de "l'esprit" de la Révolution, où, tel que dans les récits ethnohistoriques, on y décèle la présence d'un malaise parmi les anciens combattants, ainsi que l'émergence d'une lourde crise identitaire: "es difícil crecer sabiendo que la cosa con que podemos agarrarnos está muerta" (Rulfo, 1990, p.117). L'expérience "fictive" de ses personnages, tout comme les témoignages de nos récits, exhibe la souffrance d'hommes et de femmes au sein d'une Révolution remplie de cruauté et de souffrance: "En el aguaje estaba otro de los nuestros con las costillas de fuera como si le hubieran macheteado. [...] encontramos uno aquí y otro más allá, casi todos con la cara renegrita. - A estos los remataron, no tiene ni qué- Dijo uno de los Joseeses" (ibid., p.98). On y voit également des hommes, achevés par la crainte d'être abattus, fuir, tel que dans nos récits, vers les montagnes: "Algunos ganamos para el Cerro Grande y arrastrándonos como víboras pasábamos el tiempo mirando el Llano [...] donde habíamos nacido [...] y donde nos estaban aguardando para matarnos. A veces hasta nos asustaba la sombra de las nubes"(ibid., p.108). Les nouvelles de Rulfo nous font part de la déception de ceux que nous pourrions qualifier des "victimes" de cette longue et pénible Révolution pour laquelle ils ont dû si durement lutter, les désenchantés de cette réforme agraire qui ne se réalisa qu'en apparence: "Así nos han dado esta tierra. Y en este comal acalorado quieren

que sembremos semillas de algo, para ver si algo retoña y se levanta. Pero nada levantará aquí. Ni zopilotes [...]" (ibid., p.42). On y dépeint également, comme dans nos récits, le désarroi des citoyens devant les nouvelles autorités, et leur incapacité à se faire entendre, tel que dans ce dialogue de sourds:

-Pero, señor delegado, la tierra esta deslavada, dura [...] ni maíz ni nada nacerá.

-Eso manifiestenlo por escrito. Y ahora váyanse. Es al latifundio al que tienen que atacar, no al gobierno que les da tierra [...]

[et le narrateur d'ajouter:] Pero él no nos quiso oír. (ibid, p.42)

La contre-mémoire nous permet donc de démystifier le grand mythe révolutionnaire, qui fût d'abord une lutte entre dirigeants et militaires, tous genres confondus, en quête de pouvoir et dont la seule légitimité semblait être établie par la force, une Révolution qui permit avant tout un renouveau de la classe bourgeoise plutôt que la libération des masses. Les récits de Rulfo iront jusqu'à démentir les acquis sociaux de la Révolution, en nous montrant un bourgeois dont l'implantation régionale et le pouvoir n'avaient jamais été mis à l'épreuve:

A pesar de eso [malgré la réforme agraire] la Cuesta de las comadres era de los Torricos y el coamil donde yo trabajaba era también de ellos: de Odilón y Remegio Torrico, y la docena y media de lomas verdes que se veían allí abajo era justamente de ellos. No había porque averiguar nada. Todo el mundo sabía que así era. (ibid, p.45).

La littérature permettrait en somme de faire naître au grand jour certaines vérités parfois collectivement partagées mais, pour différentes raisons, gardées sous silence par le nouvel état. Si Lipsitz affirmait que, "It is literature that brings out the hidden resources of collective historical memory" (Lipsitz, 1990, p.230), nous prenons l'initiative d'ajouter que les récits ethnohistoriques, où l'on y fait de l'auto-histoire, sont tout aussi aptes que la littérature à dévoiler les ressources

cachées de la mémoire collective, et qu'ils ont de plus l'avantage de ne pas être issus de la seule imagination d'un auteur, mais de témoignages provenant de plusieurs conteurs.

3.9 Repenser la Révolution mexicaine à la lumière de la contre-mémoire

Un des usages principaux de cette contre-mémoire consisterait donc à mettre à l'épreuve la vision hégémonique des groupes dominants, en redonnant au groupe dominé un certain droit de parole. Elle permettrait également, outre la destruction des héros, l'approfondissement d'événements qui étaient représentés de façon aussi monolithiques que la Révolution mexicaine. L'étude des récits que nous venons de mener, nous a permis en somme de comprendre que la Révolution ne fut pas un phénomène vécu de façon homogène dans l'ensemble du Mexique, qu'il y eut en ce sens plusieurs révolutions simultanées, qui eurent différents impacts sur différents groupes. À titre d'exemple, mentionnons le soulèvement villista qui surgit au sein des classes paysannes du Nord du Mexique. Bien qu'il fut tout à fait justifiable et légitime, puisqu'il prétendait mettre fin à près de trente années de régime oppressif, il s'avéra, tel que nous l'avons vu, plus que pernicieux pour la communauté nahua de San Miguel vivant au sud du pays.

Plusieurs raisons sont à l'origine de cette incompatibilité. Nous avons identifié entre autres le conflit ethnique existant entre les métis et les Amérindiens; la venue des troupes villistas signifiait l'établissement de métis dans la région. La

Révolution mexicaine prévoyait aussi la destruction des modèles traditionnels au profit du développement de la modernité, qui permit, ce qui pourrait sembler paradoxal du fait qu'il s'agissait d'une révolution issue des masses paysannes et ouvrières, un développement accru du capitalisme à l'échelle nationale²². La Révolution signifiait donc pour les Maseualmej de San Miguel, un certain chambardement social et traditionnel auquel ils ne voulaient pas nécessairement se prêter. En ce sens, Carranza, ancien sénateur sous Díaz, apparaissait sûrement beaucoup moins radical que Villa, qui souhaitait réellement établir un nouvel ordre social. Carranza, plus conservateur que Villa, leur garantissait probablement une certaine forme de stabilité. L'état que Carranza organisa à partir de 1915, bien qu'il apporta plusieurs modifications au régime porfirien, intégra plusieurs fonctionnaires de l'ancien État et ne s'attaqua jamais profondément au problème rural²³. De notre perspective, à partir des connaissances que nous possédons sur l'histoire du Mexique, le fait que les Maseualmej de San Miguel ne soutinrent pas le Villismo, qui ne représentait rien de moins qu'un soulèvement des classes opprimées, aurait de quoi nous étonner. Pourtant, une fois les récits consultés, on s'aperçoit que la réalité sur le terrain fut autre que celle décrite dans l'histoire officielle. La contre-mémoire offerte par les récits ethnohistoriques nous permet de comprendre le désarroi d'une population en marge du mouvement

²² "Puestos todos los ingredientes- Del Constituyente de 1917 a la Reforma política, de Madero a López Portillo, de Emiliano Zapata a la cnc, de los Batallones Rojos al congreso de trabajo, de Limantour a Espinoza Iglesias, de Diego Rivera a José Luis Cuevas- de nada se ha tratado a largo plazo en el México posrevolucionario sino de la construcción del capitalismo" (Aguilar Camín, 1980, p. 13). Ajoutons également que c'était l'Amérique latine dans son ensemble qui était dès la fin du XIXième siècle confrontée au développement du capitalisme dont elle constituait la "périphérie". Voir à ce sujet l'article de Lopez Villafañe, (1989, p.128).

²³ "Carranza [...] protegió a los latifundistas, pues sólo repartió 224 393 hectáreas de tierra" (Nieto, 1986, p.36)

révolutionnaire dont elle ignorait, ou craignait peut-être aussi, les visées fondamentales. Elle permet de nuancer le déroulement de la Révolution et de jeter de la lumière sur le comportement même des soldats révolutionnaires tant villistas que carrancistas (souvenons-nous que certains carrancistas firent également preuve de cruauté et d'injustice à l'égard des Maseualmej, une fois accédés au pouvoir).

On pourrait également se demander si une des causes probables de l'échec de la réforme agraire, qui ne sut pas mettre fin au latifundium alors que la vaste majorité des combattants révolutionnaires étaient issus de la basse classe rurale, ne découlerait pas de la corruption des soldats révolutionnaires, attirés par le salaire, (les révolutionnaires étaient salariés), par le pouvoir (beaucoup de nouveaux caudillos profitèrent de la Révolution pour entrer au pouvoir) ou par de simples avantages personnels, plutôt que par la liquidation réelle de l'ancien régime et l'établissement d'une nouvelle idéologie sociale²⁴. Une autre raison probable de "l'échec" de la Révolution se trouverait dans les luttes intestines qui opposèrent les différents mouvements révolutionnaires, comme la lutte acharnée, telle que reflétée dans nos récits, qui opposa les Carrancistas aux Villistas, participant à la division des forces paysannes. L'intégration d'anciens membres de l'élite porfirienne, dont Carranza lui-même faisait parti, laissait également supposer l'établissement d'un régime beaucoup plus conservateur que libéral. On est à même de se questionner sur la légitimité de toute cette Révolution dont les maigres accomplissements ne justifient probablement pas toute la misère et la cruauté qui en découlèrent.

La mémoire collective, en établissant une contre-mémoire, posséderait en ce sens le pouvoir de soulever certaines questions concernant la légitimité de phénomènes sociaux aussi vastes et complexes que celui de la Révolution et de nuancer la portée hégémonique des croyances historiques traditionnelles.

²⁴ Ser soldado revolucionario significaba en los días que recorremos, no precisamente poseer ideas, sino el privilegio de obtener víveres, y la esperanza de lograr una categoría o un empleo civil que a la vez servían para abrir las puertas del futuro" (Valadés, 1985, p.237).

CONCLUSION

Une communauté qui élabore et valorise une mémoire collective constituée, à notre avis, le signe qu'elle regagne confiance en son identité. La rupture du grand roman national, pour reprendre les termes de Nora, de la Nation mexicaine, correspond à la naissance d'une nouvelle lutte contre l'oubli menée de front par une multitude de mémoires collectives jusque-là ignorées ou tenues à l'écart du discours officiel.

L'émergence, dès le XIXe siècle, d'une nouvelle figure qui devait rendre compte de la particularité du citoyen hispano-américain dans son ensemble: celle du métis, constitue probablement un des facteurs qui concourut le plus, depuis l'Indépendance, à la "marginalisation" de l'Amérindien contemporain. Nombreux furent les intellectuels qui soutinrent haut et fort la qualité "métisse" de la culture et du peuple hispano-américains¹. Au Mexique, l'urgence de consolider un pays divisé par de longues années de guerres fratricides qui cumulèrent avec la Révolution, appelait les hommes politiques et les intellectuels à redéfinir le "Mexicain de demain". Si Vasconcelos, prônait l'importance du métissage dans l'identité ethnique du Mexicain, il laissait cependant entrevoir une vision des plus

¹ Uslar Pietri par exemple définissait en 1956 le métissage comme une caractéristique physiologique du Latino-Américain, ainsi qu'une particularité de son art et de sa littérature. La littérature latino-américaine offrait à son avis un mélange stylistique qui la distinguait de l'europpéenne: "La literatura hispánicoamericana nace mezclada e impura, e impura e mezclada alcanza sus más altas expresiones [...] En ella se mezclan lo mítico con lo realista, lo épico con lo psicológico, lo político con lo social" (p.440).

évolutionnistes et racistes à l'égard des cultures amérindiennes: "Una religión como la cristiana hizo avanzar a los indios americanos, en pocas centurias, desde el canibalismo hasta la relativa civilización" (1966, p.13), les Amérindiens n'ayant atteint selon lui qu'une "relativa civilización". Certains écrivains contemporains continuent encore, consciemment et parfois inconsciemment, de valoriser l'héritage européen au détriment de l'amérindien. Pour certains, "le nouveau Mexicain" devait assimiler à la fois son héritage culturel occidental et son héritage précolombien, mais la prédominance du premier sur le second semblait irrémédiable:

Despite its explicit rejection of radical inequality, Ramos's profile of Mexican man and culture does not question the marginal sociocultural role he assigns to indigenous Mexicans [...] the idea that European or Western culture must predominate is never questioned (Schutte, 1993, p.82).

Plus récemment encore, Carlos Fuentes, en 1995, dans un livre intitulé *Le miroir enterré* qui devait rendre compte en peu de lignes de l'Histoire mexicaine, réclama avec ferveur son héritage espagnol, auquel il consacra plus d'un chapitre. Si la majorité métisse des Mexicains prétendait, par le biais du métissage, effacer l'écart idéologique qui les situait en périphérie du "centre européen", on est à se demander quelle place elle réservait à l'Amérindien mexicain en périphérie du "Nouveau Mexicain". L'apparition de la notion de métissage comme caractéristique première du "genre mexicain", ce courant qu'on surnomma la "meztisofilia", laissait entrevoir le problème auquel les historiens de la fin du XXe siècle devraient faire face: comment écrire une histoire qui serait capable de représenter la Nation mexicaine, tout en respectant la pluriethnicité?

La discrimination, tant ethnique que politique ou économique, dont sont victimes les nations amérindiennes depuis plus de cinq cents ans, nous amène à constater que le problème n'a toujours pas été surmonté².

Le grand rappel historique entrepris par les habitants de San Miguel Tzinacapan, coïncide ainsi avec leur besoin collectif de réaffirmer leur place dans la société mexicaine, en tant que communauté distincte et originale, et de réclamer leur droit à la justice et à l'égalité.

La place que les hommes politiques mexicains avaient jusque là accordée aux Amérindiens était celle d'une nation éteinte mais dont les origines étaient, et c'est là que tient tout le paradoxe, pleinement originales. On ne s'intéressait pas à l'Amérindien moderne, trop gênant et embarrassant, mais on puisait volontiers dans celui d'hier, l'Aztec, le Maya, le Toltec, etc.. La culture amérindienne préhispanique ne représentait pas plus qu'un instrument de valorisation personnelle, elle fournissait en outre de précieux matériaux pour satisfaire l'utilisateur. Toute l'époque du Porfiriato fut par exemple marquée par cette récupération d'anciens personnages amérindiens, par ce passé lointain dont on pouvait "forger le patriotisme des citoyens, alimenter la fierté nationale, cultiver le goût du sacrifice et de l'effort pour la patrie, et pour donner conscience que l'époque présente est l'aboutissement heureux d'une évolution historique" (Lempérière, 1994, p.272). Diaz trouvait en Cuauhtemoc, figure emblématique d'un héroïsme absolu, une image à travers laquelle il pouvait se glorifier lui-même.

² L'appellation de "indio" (indien) continue de comporter un caractère hautement péjoratif et discriminatoire.

Aussi commanda-t-il, dès son accession au pouvoir, l'édification d'un monument en l'honneur de ce dernier au Paseo de la Reforma.³

Bien que nous comprenions les raisons qui poussèrent les Mexicains à vouloir établir une frontière entre eux et les Autres (principalement les Européens et les Américains), en se définissant comme à la fois les héritiers des cultures amérindiennes (préhispaniques) et des cultures occidentales, il est difficile d'en accepter les conséquences "d'étouffement" qu'elles provoquèrent chez les groupes minoritaires. L'universalisme proclamé par beaucoup d'intellectuels mexicains⁴, conjugué par leur besoin de se définir une identité originale, s'établissait souvent au détriment de la mémoire autochtone.

Pour l'Amérindien contemporain, qui fut probablement la première victime du processus d'émancipation identitaire de la Nation mexicaine, la lutte n'est pas terminée. L'immense fossé séparant encore les différents groupes ethniques d'Amérique, dont le facteur économique semble le plus criant à résoudre⁵, continue encore de s'élargir. Aussi la mémoire collective témoigne-t-elle d'un besoin urgent

³ "Parmi les héros mis en valeur par le régime, Cuauhtemoc, dernier empereur des Aztèques exécuté par les Espagnols, est l'exemple insurpassable de l'abnégation patriotique" (Lempérière, p.273). L'auteur ajoute en se référant cette fois à la figure également reprise par Diaz du roi Izcoatl, sage libérateur du peuple aztèque: "Difficile de ne pas voir dans ce procédé laudatif de style plus "louisquatorzien" que républicain l'héroïsation de Díaz lui-même, général victorieux des forces de l'intervention française, artisan de la paix civile et de la restauration du crédit mexicain à l'extérieur" (ibid., p.274).

⁴ Octavio Paz rappelait aussi que la Révolution mexicaine qui avait poussé "les Mexicains" à se redéfinir historiquement par rapport au Monde, correspondait à la quête identitaire que vivaient tous les Hommes: "La Revolución mexicana nos hizo salir de nosotros mismos y nos puso frente a la Historia, planteándonos la necesidad de inventar nuestro futuro y nuestras instituciones [...] La historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres"(1976, p.155).

⁵ Les familles amérindiennes sont encore les premières victimes du développement capitaliste. Voir l'article de Jaime Avilés dans le *Monde diplomatique*, où il affirme: "Au nom de la doctrine libérale, la classe politique mexicaine a perpétré, en réalité, une escroquerie aux proportions colossales. Elle a vendu le patrimoine de la nation à une poignée de familles, créant ainsi un déséquilibre social extraordinairement dangereux. Sur une population de 100 millions de personnes, 10% possèdent 70% du revenu national [...]"(p.15). Il explique aussi, en prenant exemple des familles indiennes du Tabasco, que pendant que la Pemex fait des profits records, "les

de la part de la communauté nahua de rappeler ses origines, ses traditions, ses périples, en somme, de lutter contre l'oubli et d'affirmer tout haut leur identité en rendant compte des enjeux tant économiques et politiques que sociaux, auxquels ils sont présentement confrontés. L'éveil de conscience d'un groupe nécessaire dans son accession à la liberté, s'accompagne obligatoirement par un éveil de la mémoire.

Nous croyons que des recueils semblables à celui que nous venons d'étudier peuvent offrir une certaine solution au problème de la colonisation de la mémoire. Une nation qui saurait rendre compte de la multitude de mémoires qui la définissent mériterait d'être qualifiée de démocratique et s'acheminerait résolument vers une harmonisation des différents groupes humains qui la composent.

Indiens continuent de vivre dans des maisons au sol de terre battue, sans système d'évacuation des eaux usées ni électricité [où] les emplois font défaut, tout comme les écoles [...] et les hôpitaux" (ibid.).

RÉFÉRENCES

- Ariès, P. 1986 (1954). *Le Temps de l'Histoire*. Paris: Seuil.
- Aguilar Camín, H. 1980. *Interpretaciones de la Revolución Mexicana*. Mexico: Nueva Imagen.
- Álvarez, J.R. 1987. *Enciclopedia de México*. Mexico: Compañía Editora de Enciclopedias de México.
- Avilés, J. 1996. "Mains basses sur le Mexique". In *Le Monde diplomatique*, août, p.15-16.
- Bataille, G. 1995. "The Vanished America". In *History and Modernity in Latin America*, sous la direction de C. von Barloewen, p. 201-216. Oxford: Berghahn Books.
- Baker, N.N. 1979. *The French Experience in Mexico, 1821-1861: A History of Constant Misunderstanding*. Chapel Hill: University of North California Press.
- Beaucage, P. 1973. "Anthropologie économique des communautés indigènes de la Sierra Norte de Puebla (Mexique), Partie 1". *La revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol. 10, no 2, p.114-133.
- 1989. "L'effort et la vie: ethnosémantique du travail chez les Garifunas du Honduras et les Maseuals (Nahuats) du Mexique". *TRAVAIL Capital et société*, vol. 22, no 1 (avril), p. 111-138.
- 1995. "Ethnies et société: deux ethnohistoires des Nahuas". In *La construction de l'anthropologie québécoise*, mélanges offerts à M.A. Tremblay, p.337-365. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Besnard, P. 1986. "Durkheim, Emile 1858-1917". In *Dictionnaire des sciences historiques*, dirigé par A. Burguière, p.67-70. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bouvier, J.C. 1980. *Tradition orale et identité culturelle: Problèmes et méthodes*. Paris: Editions du Centre national de la recherche scientifique.
- Brody, J. 1987-1988. "Creation that Endured: Three Tojolabal Texts on Origin". *Latin American Indian Literatures Journal*, vol. 3, p.39-56.

- Chávez, A.H. 1993. *La tradición republicana del buen gobierno*. Mexico: El Colegio de México- Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica.
- Chávez Tomás, I. 1992. "Xochipitsaua". *Cahiers de recherche du Gral*, Université de Montréal, no 23 (mai), p. 15-23.
- CEPEC. 1994. *Les oíamos contar a nuestros abuelos*. (Taller de Tradición oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC). Mexico: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Codex Borgia*. 1977. Fac-similé du codex Borgia Messicano 1 de la Bibliothèque vaticane. Paris: Club du livre.
- Codex Nuttall*. 1987. Fac-similé du codex Nuttall. London: British Museum.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Córdova, A. 1973. *La ideología de la Revolución Mexicana*. Mexico: Era.
- Cosío Villegas, D. 1985. "The Modern Span". In *A Compact History of Mexico*, p. 121-162. Mexico: El Colegio de México.
- Dehouve, D. 1993. "L'adaptation des prêchers d'exemples européens dans la langue nahuatl". *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*, no 19-20 (septembre), p. 97-105.
- Détienne, M. 1992. "Épistémologie des mythes". *Encyclopædia Universalis*, vol. 15, p.1048-1051.
- Durant, P. 1974. "Anthropologie politique. Deux communautés paysannes de la Sierra Norte de Puebla". *Anthropologica*, vol. 16, no 2, p. 205-232.
- Escarpit, F. 1997. "Le crépuscule du parti unique". *Le Monde diplomatique*, no 520 (juillet), p. 16-17.
- Fuentes, C. 1994. *Le miroir enterré*. Paris: Gallimard.
- González y González, L. 1985. "The Period of Formation". In *A Compact History of Mexico*, p.75-120. Mexico: El Colegio de México.
- Greco, D. 1989. "La naissance du maïs: conte nahuatl de Huasteca (Mexique)". *Amerindia*, no 14, p. 171-187.

- Gruzinski, S. 1988. *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Éditions Gallimard.
- Halbwachs, M. 1975. *Les cadres sociaux de la mémoire*. La Haye: Mouton & Co.
- Jesús Nieto, J.de. 1986. *Diccionario histórico del México contemporáneo*. Mexico: Alhambra Mexicana.
- Kammen, C. 1986. *On Doing Local History*. Nashville: The American Association for State and Local History.
- Knab, T.J. 1991. "Geografía del inframundo". *Cahiers de recherche du Gral*, Université de Montréal, no 19 (février).
- Lempérière, A. 1994. "D'un centenaire de l'indépendance à l'autre (1910-1921). L'invention de la mémoire culturelle du Mexique contemporain". In *Mémoire en devenir, Amérique latine XVIe-XXe siècle*, Colloque international de Paris, p. 269-293. Bordeaux: Maison des Pays Ibériques.
- León Portilla, M. 1980. *Toltecatoytl, aspectos de la cultura náhuatl*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- , 1992. *The Aztec Image of Self and Society*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Les oíamos contar a nuestros abuelos*, 1994. Voir Cepec.
- Lipsitz, G. 1990. *Time Passages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lopez Villafañe, V. 1989. "The Chinese and Mexican Revolutions: An Overall Comparative Analysis". In *Modernisation and Revolution in Mexico: A Comparative Approach*, O. Martínez Legorreta. Tokyo: The United Nations University.
- McKeever Furst. 1996. *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*. Yale: Yale University Press.
- Meyer, M.C, et W.L. Sherman. 1991. *The Course of Mexican History*. Oxford: Oxford University Press.
- Mongin, O. 1993. "Une mémoire sans histoire? Vers une autre relation à l'histoire". *Esprit*, mars-avril, p.102-113.
- Musacchio, H. 1989. *Diccionario enciclopédico de Mexico*. México: Andrés León.

- Nora, P. 1978. "Mémoire collective". In *La Nouvelle histoire*, J. Le Goff, R. Chartier, J. Reves, p.398-401. Paris: C.E.P.L.
- 1984. *Les Lieux de Mémoire*. Paris: Éditions Gallimard.
- 1993. "Les lieux de Mémoire. Entretien avec Pierre Nora réalisé par P.Kerleroux et H.Tison". *Historiens et Géographes*, no 339, p.355-364.
- Paz, O. 1976 (1950). "La inteligencia mexicana". In *El laberinto de la soledad*, p.135-155. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Petrich, P. 1993. "Les contentieux de la mémoire". In *Mémoire de la tradition*, sous la direction de A.Béquelin, p. 187-202. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Picard, C. 1969. In *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, P. Grimal, p.V-IX, (Préface). Paris: Presses Universitaires de France.
- Pury Toumi, S.de. 1992. *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot*. Paris: Éditions La Pensée Sauvage.
- Ramírez Suárez, C., et P. Valderrama Rouy. 1992. "Una cultura del maíz". *Cahiers de recherche du Gral*, Université de Montréal, no 23 (mai), p.24-36.
- Ricoeur, P. 1992. "L'interprétation philosophique". In *Enciclopædia Universalis*, vol. 15, p.1041-1048.
- Robelo, C.A. 1980. *Diccionario de Mitología Nahuatl*. Mexico: Editorial Inovación.
- Rulfo, J. 1990. *El llano en llamas*. Madrid: Cátedra.
- Semo, E. (coordinateur). 1989. *México un Pueblo en la Historia: vol.2*. Mexico: Alianza Editorial Mexicana.
- Schaff, A. 1972. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions anthropos.
- Schutte, O. 1993. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. New York: State University of New York Press.
- Simonsen, M. 1984. *Le conte populaire*. Paris: Presses universitaires de France.
- Taube, K. 1995. *Mythes aztèques et mayas*. Paris: Editions du Seuil.
- Todorov, T. 1993. "La mémoire et ses abus". *Esprit*, no 17 (Juil.-déc.), p.34-44.

-----1995. "La mémoire devant l'histoire". *Sommaire*, terrain 25 (septembre), p. 101-112.

Torre Villar, E. de. 1968. *La intervención francesa y el triunfo de la república*. Mexico.

Uslar Pietri, A. 1970 (1956). "Lo criollo en la literatura". In *Literatura Hispanoamericana*, A. Imbert et E. Florit, Tome 2, p.437-444. New-York: Holt, Rinehart and Winston.

Valadés, J.C. 1985. *Historia general de la Revolución Mexicana*. Mexico: Gernica.

Vasconcelos, J. 1966 (1925). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Madrid: Aguilar.

Vayssière, P. 1991. *Les révolutions d'Amérique latine*. Paris: Seuil.

ANNEXES

Récit cosmogonique

"Sentiopil, el Hijo del Maíz"¹

[p.44] "Pues dicen que éste era un hombre que se llamaba Sentiopil. Él vino de un pajarito, vino del colibrí, del chupamirto.

A ese hombre lo hicieron con la hija de una anciana. Ella tenía una hija. Les decían, como ya les dije...comían carne cruda, se comían a los cristianos, comían a veces al cristiano, a sus propios hermanos. Les decían *tsitsimimej*. Eran los anteriores.

Y el chupamirto conoció a la hija de la anciana caníbal y se la llevó; se llevó a la muchacha *tsitsimit*.

Entonces el chupamirto hizo su hijo, pero no lo hizo cristiano sino sólo hizo una bola de sangre. Entonces lo fue a enterrar a la orilla de una fuente. Al lado del manantial brotó una mata de maíz rojo, del que llamamos *tsikat*. Ahí creció.

Unos ancianos, los que después criaron a Sentiopil, fueron a ver en qué se había convertido esa mata de maíz. La mata tenía un fruto, lo cortaron y vieron que seguía siendo una bola de sangre. La planta había nacido de la sangre y había dado un fruto de sangre. Entonces lo tiraron al manantial. Por allí se atoró, allí estaba, allí estaba dando vueltas en el agua, haciendo una rueda.

Los ancianos regresaron al manatial y vieron que ahí adentro estaba llorando un recién nacido. Luego cuentan que se lo trajeron a su casa y lo criaron. Lo mantuvieron como pudieron.

Entonces Sentiopil creció. Aprendió a tocar. Cuando los *tsitsimimej* y sus vecinos querían que hiciera bailar a la anciana, a sus hijos y a sus hijas, hacían que él les tocara música y bailaban. Hasta el anciano bailaba. Con eso se alegraban.

¹Tous les récits que vous trouvez dans ces annexes sont extraits du recueil composé par la communauté nahua de San Miguel Tzinacapan (Puebla, Mexique). Vous trouverez la notice complète dans nos références sous CEPEC (1994).

Decían:

-Algún día hemos de comer a este hombre.

Ellos querían que Sentiopil muriera. Querían comérselo.

[p.45] Un día los caníbales ya pensaron comerse a Sentiopil. Le dijeron:

-Ahora muchacho, estas ancianas quieren darte un baño en el temazcal.

Bueno, entonces prepararon el horno con lumbre y allí metieron a ese hombre. Querían asarlo porque así comían asados a sus hermanos, asados. Sí señor.

Ese hombre era hijo de Dios, aunque nunca había sido bautizado, era hijo de Dios. Dios le dio poder. Y cuando lo metieron al horno fue a traer dos tortuguitas y las hechó adentro. Las tortugas hicieron una laguna chiquita. Sentiopil se metió a esa laguna, se bañó dentro del horno, pero no se asó. Cuando fueron a abrir el temazcal para sacarlo y comérselo ya, vieron que seguía vivo. Seguía mirando a su alrededor, ajá. Entonces se salió.

-Ahora - les dice- ya me bañaron. Ahora ustedes van a entrar al temazcal a bañarse.

Él mismo volvió a partir leña, y volvió a hacer la lumbre en el horno. Los *tsitsimimej* tenían un horno. Prendió el horno, lo calentó y allí echó a toda la mata de *tsitsimimej*, desde el viejo y la vieja y unas muchachas. A todos los quemó.

Sentiopil quemó a todos los *tsitsimimej*, luego recogió las cenizas en una olla grande y la cerró. Después se la entregó al sapo para que la fuera a tirar al agua. El sapo quería saber qué era eso y aunque le había dicho que no abriera la olla, él por tonto la abrió y entonces salieron muchos bichos que lo llenaron de piquetes. Adentro había moscos, avispas y muchos otros animales. Los piquetes de esos bichos dejaron al sapo con la piel áspera, por eso el sapo se ve con el lomo rasposo porque lo picaron esos bichos. Sí señor.

Entonces Sentiopil se enojó.

Cuando quemó a los *tsitsimimej*, sólo dejó a dos niños y a dos perros para preguntarles dónde habían tirado los huesos de su padre, el que lo había criado. Los *tsitsimimej* [p.46] habían matado al que le había dado la vida, lo habían matado y se lo habían comido.

Sentiopil pensó reunir los huesos de su padre. Los perros se lo habían comido. Entonces pensó juntar los huesos de su papá. Él mismo los iba a bendecir para que

otra vez se volviera cristiano. Para hacer eso, preguntó a los niños:

-¿Dónde dejaron los huesos de mi padre?

Le contestaron:

-Nosotros no lo sabemos, deben de saberlo los perros porque ellos se lo llevaron.

-Bueno pues ¡órale!, que los perros reúnan los huesos. Ustedes saben dónde fueron a dejarlos. Vayan a traerlo todo y me lo entregan. Aquí yo lo voy a pegar todo.

Los perros juntaron todos los huesos. Sentiopil, como hijo de Dios que era, armó el esqueleto de su padre. Lo hizo entero como de un cristiano y fue a decirle a la anciana que lo cuidó de niño. Esa anciana era una vecina:

-Mamá- le dijo-, voy a venir pero no voltees a ver. Voy a ir a traer al que era mi papá. Voy a abrir la puerta para traerlo. No voltees a ver hasta que no lo haya puesto aquí junto al fogón. Aquí voy a poner a mi padre y en ese momento lo podrás ver. Yo te voy a llamar para que lo veas y así, ya te podrás voltear. No voltees antes.

Entonces Sentiopil ya había hecho eso. Pero la anciana no aguantó estar de espaldas. Al oír que Sentiopil empezaba a abrir la puerta, se volteó para ver si de veras ya lo traía y entonces se desarmó todo el esqueleto. Se descompuso. Sentiopil se enojó y dijo:

-Ahora ya no sirvió mamá, ¿por qué volteaste hacia mí? Yo te ordené que no voltearas a ver. Ahora me voy a ir lejos, no sé por dónde, me voy a ir sin rumbo. Yo quería tener a mi papá. El que me dio la vida.

Sentiopil decía que ellos le habían dado la vida, pero no sabía si era la anciana la que le había dado la vida o cómo había sido aquello. Él no lo sabía.

[p.47]-Bueno mamá, ahora voy a sembrar-dijo. Le voy a preguntar a alguien o yo mismo voy a pensar cómo-le dijo.

-Voy a sembrar en siete valles, siete laderas y siete cañadas.

Hizo un trabajo muy grande.

-Llévanos una jícara de tortillas-dijo a su mamá-, pero pequeña.

La anciana empezó a llenar una, dos, tres jícaras de tortillas. Apenas las podía cargar para llevárselas. Y pasó mediodía y no llegaba. Entonces Sentiopil dijo:

-Iré a encontrar a la anciana.

La fue a encontrar. Ella apenas podía aguantar las tortillas que llevaba. Sentiopil le dijo:

-Pero mamá, te dije que debías de traer sólo una jicarita así de tortillas. Mis mozos no comen. Les daré de a un pedacito y ya.

Sentiopil hizo trabajar a todos los animales que ahora comen maíz. Hizo trabajar a la ardilla, a los tejones, al mapache. Hizo trabajar a los pájaros. Sí, ellos también trabajaron, ajá.

Y por eso, pues vio como tonta a la anciana porque le había dicho que llevara una jicarita de tortillas. Partía en cuatro una tortilla y daba un pedazo a cada uno de los animales.

Entonces le dijo:

-Mañana, mañana vamos a trabajar.

Sentiopil tenía mucha gente pero no comía, una tortilla la dividía en cuatro partes.

Entonces le dice:

-Mañana-le dice- haz como te dije, trae sólo una jicarita de tortillas y les alcanzará.

Entonces dijo la anciana:

-Pues bueno.

Al día siguiente le mandó a Sentiopil sólo una jicarita de tortillas.

[p.48] El trabajo ya se estaba terminando. Ya mero acababan.

-Yo lo arreglé todo.

Unos cortaban leña, otros tumbaban árboles, otros hacían otras cosas. Todos los animales que comen maíz estaban trabajando.

Entonces ya como te digo, esa mazorca que se dio, la guardó allá en ese lugar que nombran Cuescomatepec. Allí guardó la cosecha, guardó el maíz. No guardó mazorca, guardó maíz puro. Por eso ven que los aribeños traen el maíz alargado porque ese maíz estaba apilado así. Estaba bien apilado. Los aribeños se adelantaron cuando lo supieron. Ellos se adelantaron a traer el maíz. Nosotros, los de por aquí, fuimos a traer la semilla del maíz pero después. Ya habían pisado y resbalado con ella, por eso la semilla de aquí es ancha, porque la pisaron. Se estuvieron resbalando sobre ella nuestros hermanos aribeños.

Sentiopil guardó ese alimento y ya no volvió a sembrar. Sentiopil vivía solo.

A los niños *tsitsimimej* los apresó y los guardó en un lugar que se llama Xochicalteno. Allí viven esos

niños que eran hijos de los *tsitsimimej*. A los peros los guardó en Tecuatepec, por eso se llama así ese lugar, Tecuatepec.

Sentiopil pensó hacer una ciudad. Vivía solo cuando pensó hacer la ciudad. Entonces la iba a hacer aquí por San Pedro. Este lugar está por abajo de Tecuatepec.

Ese hombre era hijo de Dios. Todavía no había sacerdote, todavía no había nada, pero era hijo de Dios. Pensaba y hacía las cosas, luego las bendecía y también daban frutos. Así como cuando Jesús vino a vivir en la tierra, así era también ese hombre, era igual. Así fue ese hombre que nació en la tierra. Había nacido en la tierra.

Y después ya habían amarrado la víbora allá en San Pedro, allí sería la ciudad, pero se le escapó. La había atrapado otra vez en Mazapan, otra vez se le escapó. Entonces la siguió y la atrapó a donde hasta ahora la tiene amarrada, en México. Allí creó la ciudad de Mexico y después [p.49] hizo la ciudad de Puebla. Hizo esa ciudad, la ciudad de Sentiopil. Así es ese cuento.

Y entonces hizo esa cosa. Hizo las dos ciudades: Puebla y México. Fue él quien trabajó. Pero era otro tiempo, dicen que era de noche. Sentiopil trabajó en la oscuridad. ¿Y cómo trabajó siendo noche?

Sentiopil tenía milagro. Él era así.

Entonces cuando sintió que ya mero iba a llegar este tiempo en el que vivimos nosotros los cristianos, dijo que no se iba a dejar morir, porque todos los que íbamos a amanecer teníamos que morir después. Y él no iba a amanecer con la gente para no morirse nunca y así poder ver qué iba a pasar con su trabajo. Sentiopil pensó esconderse de la luz.

Ese hombre sigue viviendo hasta ahora. Sentiopil vive con la víbora. Vive allá donde la amarró. Allá vive Sentiopil. También vive en medio del mar. Anda en las profundidades. Allá está. Ajá. Ese hombre vive hasta ahora.

Sentiopil hizo un tabajo muy grande. ¡Pobre hombre! Un día había venido a visitar a los que empezaron a poblar México. Los habitantes de la ciudad se sentían muy grandes. Se creían mucho. La gente estaba ocupando las casas pero no sabía quién había construido la ciudad. Entonces pensó venir un día. Y les pedía un favor, que si podían dar unos cuantos centavos. Es claro, él no necesitaba dinero. En el agua no se necesita nada. Él pedía ese dinero. Y le dijeron:

-Tú no. Es mejor que te vayas, porque si no, te vamos a pegar.

Sentiopil les contestó:

-¿Me van a pegar? Yo construí este lugar - les dijo.

- Yo lo hice.

-¿Tú? ¿Qué hiciste?

-Hice esta ciudad y la ciudad de Puebla.

-¡Ah! ¿Y cómo lo hiciste tú solo?

[p.50] -Pues pude hacerlo. Si no lo creen, ahora lo van a creer.

Fue por allí a hacer un hoyo en el suelo. Como él era quien había construido, conocía el lugar. Fue a abrir un hoyo y allí empezó a brotar mucha agua. En una hora había mucha agua, así. El pueblo empezó a inundarse. Mucha gente ya se iba a los lugares altos donde no llegaba el agua. Algunos andaban montados a caballo. No había señales de que se fuera a detener el chorro de agua. Entonces empezaron a rogarle. Le decían:

-Ve a cerrar otra vez el hoyo que abriste, porque si no, nos vas a matar.

-Pero si ustedes mismos han dicho que yo no sé nada. No, si yo construí este lugar y construí la otra ciudad. Ustedes ven a alguien-dijo- como si no valiera nada. Pero todos valemos.

Entonces hizo pensar a los *koyomej*. Empezaron a decir:

-Pues ahora le vamos a dar todo el dinero que quiera. Le vamos a dar lo que pida.

¿Pero acaso quería algo? No, él no quería nada.

-El dinero no lo voy a llevar. No llevaré nada. Sólo los vine a ver porque se creen mucho. Se creen mucho porque ustedes se vinieron a vivir aquí. Ustedes llegaron cuando las casas ya estaban hechas, no las hicieron.

Y este cuento allí termina.

Lo que les cuento es que ese hombre vino del chupamirto. De allí vino la mata de ese cristiano. Así nació Sentiopil. Lo habían tirado al agua y de allí tomó la forma de cristiano. Y mató a los *tsitsimimej*. Esos que dicen que comían carne cruda, que se comían a sus hermanos. Se comían a los cristianos. Ellos mataron al que ayudó a crecer a Sentiopil. Lo mataron y se lo comieron. Esos eran los *tsitsimimej*."

Récit 1

"Cuando empezó la guerra"

[p.102] "Vino una persona. Unos decían que eran *analtekoj*. Éste llegó a México y se puso como gobernante. Y ya en México, al quedar como gobernante, vino su gente aquí a las rancherías, a cada pueblito.

Como él se venía nombrando, su gente lo venía apoyando como presidente y él mandaba a la gente de las rancherías, o sea a la gente que trabajaba el campo.

Entonces sus hombres entraban a veces en las casas y como él mandaba, si sucedía algo, como en la casa teníamos nuestras cosas, entraban y se las llevaban a las oficinas. Porque lo pusieron como presidente, por eso vino a meterse a nuestro pueblo junto con su gente.

Lo pusieron como presidente, como presidente profesional y por eso venía aquí a ver qué tenemos. Pesaban la mazorca o el maíz y se lo llevaban en bestias y el dueño no podía decir nada porque el presidente tenía sus soldados.

Así comenzó la guerra.

La guerra la principió el papá de Juan Francisco, se llamaba José Manuel Capado., así se llamaba el papá de Juan Francisco.

Y cuando mataron a José Manuel Capado en la guerra, quedó al frente su hijo Juan Francisco. Su padre le dijo:

-Resuelve esta situación, no sólo iniciamos la guerra, hay que resolverla.

Vinieron a correr a los *analtekos* que estaban en Zacapoaxtla. Los analtecos ya estaban allá y de allí se vinieron y a todos los corrieron, no pelearon contra la gente del mismo país, sino que sacaron a esos *koyomej*, [p.103] porque les hacían un mal, cobraban diezmo a cada barrio o a cada pueblo.

José Manuel era presidente y le dijeron que fuera a dejar el dinero a Zacapoaxtla y éste no llevó la cantidad requerida. Entonces lo agarraron del cuello de la camisa y lo golpearon contra la mesa. Con eso él se sintió ofendido y le dijo a su hijo:

-Ahora hay que decirle a la gente, tal vez quiera ayudarnos para ir a verlos, para ir a echarlos, pero no nada más los correremos de aquí, sino que vamos a dejarlos hasta sus casas.

Entonces los echaron, los madaron al otro lado del mar. La gente nativa de aquí también fue, todos fueron; casi toda la república estaba en pie de guerra.

Juan Francisco invitaba a todo el que quisiera ir para que le ayudaran.

Cuando empezó a ganar batallas, tenía mucho dinero, lo sacaba de donde vencía. Les quitaba el dinero a los extranjeros y con eso pagaba a su gente para que echaran a los *analtekos*. Y toda la gente le ayudaba para que se fueran los extranjeros.

Así se hizo la historia de la guerra entre los *analtekos* y Juan Francisco.

En aquellos tiempos, los que vinieron se creían muy poderosos porque las gentes de antes eran dejadas. Ahora los jóvenes ya no se dejan, andan con su machete a un lado o pistola al cinto. Pero antes los hombres eran más dejados, se dedicaban más al trabajo y nunca se compraban buena arma. Y por esa razón los extranjeros no los respetaban. Su ropa era sencilla, por eso los extranjeros los veían como unos perritos y no los respetaban."

Récit 2

"Una avanzada de *analtekos* es vencida en Tasalolpan"

[p.108] "Decía mi abuela que no querían que entraran los austriacos. Los *Maseualmej* de Cuetzalan habían hecho un cuartel en la iglesia de Cuetzalan.

Y por ese tiempo, a un abuelo, hermano de mi abuela, lo mataron; estaba peleando aquí por Tasalolpan y un día pensó ir a verlos. Dicen que en aquel tiempo habíaunos machetitos así... empezó a afilarlo y de veras se fue, pero él no se fijó si era contrario o no, cuentan que arremetió parejo contra todos, los mató pero a él también lo acabaron ahí.

Los austriacos dijeron:

-Si como éste hubieran venido siquiera unos diez, nos habrían corrido. Mi abuelo, hermano de mi abuela, fue porque era valiente, pero lo mataron. Así sucedió.

Estaban mis dos abuelos en la guerrilla contra los franceses. Los de San Miguel los vencieron en el cerro de Tasalolpan por ahí arriba, donde todavía queda un corral de piedra que hicieron los franceses para defenderse.

Se huyeron rumbo al Infiernillo y de paso se raptaron a cuatro mujeres de Xocoyolo, pero ya nomás eran seis.

Se fueron a esconder en una cueva que había cerca del puente que va a Taijtik, pero la conocían los *maseualmej* porque allí se cocinaban cuando pasaban por allí. Es una cueva grande como esta casa y más.

Cuando llegaron, mi abuelo paterno dijo que los iba a cosechar por las maldades que habían hecho; pero mi abuelo materno decía que los dejaran ir, que se fueran a morir a otra parte. Cuando los franceses los oyeron empezaron a suplicar que no los mataran. Mi abuelo [p.109] paterno insistía que los quería machetear; pero luego los dejaron ir. Y las mujeres les dijo mi abuelo que se fueran con ellos, pero no quisieron. Entonces les dijo que se regresaran a sus casas y así terminó.

Mi abuelo, que nos lo contaba, tenía dos bayonetazos, uno de cada lado del cuerpo".

Récit 3

" Lo que sufría la gente"

[p.413] "Antes había mucho temor, no como ahora. Te imaginas cuando venían y tiraban una bala por ahí por Tepetzalan, tiraban una bala de carabina 30-30 o de pistola. ¡Uy Dios! La gente corría como hormigas negras a esconderse en las cuevas. Ahí van a dormirse, sin panela, sin agua, sin nada.

Así era nuestra vida y sufrimos mucho, ¡ ay Dios!

Y te digo que las autoridades no nos apoyaban. En vez de ayudarnos, mandaban a un comisionado a recoger tortillas a la fuerza para que coman los soldados. La autoridad no les daba de comer, sino que nos fregaban a nosotros los pobres y eso estaba mal. Pero ahora no son dejados, son listos. Y ahora ya estamos revueltos pues hay bastante gente.

[p.414] Después anduvo Salvador Vega, ya se oía que venía Salvador Vega, comenzaron a hacerse más fuertes. Como era rancho, en ese tiempo perdí mi acta de nacimiento porque salíamos sin cerrar la casa. La dejábamos abierta y nos íbamos a esconder al monte. Había monte todavía; ahí nadie hacía lumbre, nadie podía echar tortillas.

Así pasamos.

Récit 4

" Cuando llegaban los villistas al pueblo"

[p.410] "Robaban un animal: un toro o una vaca y lo mataban. Pero uno que esté gordo, porque esos soldados no comían tres o cuatro días. Siempre andaban hambrientos, pues le preguntaban a su cabecilla qué iban a comer porque se morían de hambre.

Entonces les decía:

-Vayan por ahí a robarle una vaca al que tenga y la prepararemos.

Entonces la preparaban, prendían la lumbre y hacían tasajo y una parte la servían y comían.

Y cuando llegaba la hora de irse otra vez, se los llevaban a andar, a buscar en otros pueblitos o en otras casas a ver qué se encontraban.

Así cuentan que sucedió durante la Revolución, por eso la gente se iba a comer al monte, como nosotros aquí, los de esta casa. Nos íbamos al cerro, a algún rincón y por ahí comíamos y en la casa no quedaba nadie. Porque si vienen los villistas y traen su gente y si la señora está preparando la comida en la cocina y el señor está comiendo, llegaban [p.410] y les recogían todas las tortillas y se llevaban toda la comida; todo se llevaban, tortillas y comida. Y si la persona se oponía, de una vez le disparaban para que muera, o si no, se la llevaban con ellos para la lucha.

Por eso la gente nunca podía estar en su casa. Por eso cuando veíamos que ya venía la gente, ya se oyen los caballeros o los soldados que vienen por ahí, todos corrían a esconderse por allí. Mujeres y niños se iban al monte, a algún lugar solitario, tenían miedo, por eso no querían dormir en su casa; pero de veras había guerra.

Salvador Vega entró de villista con su hermano Rogelio Vega. Ellos ya nos habían asustado aquí, porque preso que agarraban, lo llevaban a Colonia y allí lo mataban. Se aprovechaban mucho de nosotros.

Así era también cuando Salvador entró. Se llevaban los metates, las coyundas, se llevaban las enaguas negras, las fajas y las camisas, lo que fuera, todo se lo llevaban.

Caminaban un poco y donde veían una casa con buenas paredes, luego les decían:

-¿No compras esta camisa, no compras esta enagua, no compras esta faja o estas coyundas?

Y ahí ya lo vendían barato, porque necesitaban el dinero y para no llevarse las cosas otra vez.

Así lo hicieron en aquel tiempo. "

Récit 5

" Se organiza la defensa "

[p.417] "Piden ayuda al general Barrios que era carrancista. De tanto miedo que ya tenían, se unieron algunos de San Miguel, algunos de Cuetzalan y otros de las rancherías y fueron a ver al general Barrios y le dijeron:

[p.418] -Ahora sí, danos las armas, porque vamos a ver a estos cabrones porque me quitaron los novillos, las mulas; me robaron mi ropa, violaron a mi mujer.

Les dieron las armas y empezaron a buscarlos y mataron a muchos. ¡Ah sí!, el general Barrios nos ayudó.

Y después de que se armaron los de por aquí, agarraban a los villistas donde quiera que los encontraban y como los conocían los mataban. Así terminaron con ellos.

Y es por eso que buscaron apoyo y una vez que lo encontraron allá fueron a pedir armamento. Los hombres se levantaron en armas. Habían ido a Cuacuilan, cerca de Tetela. Fueron a ver a Gabriel Barrios, él los armó. Les dijo:

-Tomen las armas y péguenles, mátenlos. Ahora ustedes van a seguir la Revolución, va a empezar la lucha, porque eso es lo que ellos quieren.

Mandaron al capitán Cabrera. Él llegó como a las siete de la mañana, pasó a San Miguel. En ese tiempo yo era mayor. Ese capitán no llegó a Cuetzalan en aquel día. Y aquí en el campo donde aterriza la avioneta, así en una loma a un lado del camino, ahí se fue a meter en el bosque, se vino a esconder con cuatro soldados y ahí estuvieron todo el día. Y como a las cuatro de la tarde el capitán Cabrera envió un correo, llamando al presidente, quiere hablar con él. Y estaba de secretario Luis Barrientos. Le dice:

-Yo no voy a ir, ve tú, ve a ver qué quiere.

El secretario se fue, lo acompañamos un topile y yo. Fuimos a ver al capitán los tres. Entramos a aquel monte a ver qué quería. Empezaron a hablarle, el capitán dice:

-Yo pienso esto, quiero que tenga armas el presidente de San Miguel, ya ve usted que aquí en Cuetzalan de a tiro son muy políticos. Allá en La Cumbre encontré a Arnulfo Galicia. Él estaba haciendo política. Me habló muy bien y me trató muy bien, pero es un político. Yo no [p.419] vengo derecho, me vine por Jonotla, pero pronto regresan y hacen mal y medio. Por eso quiero que se armen San Miguel y San Andrés. También ya hay soldados en Yohualichan, pues es el pueblo principal de Agustín Cruz, falta San Miguel.

Es lo que yo oí que le dijo.

El capitán tenía miedo de entrar, pero al atardercer siempre se fue a meter con los cuatros soldados. Empezó a tratarse bien con los cuetzaltecos, ya no le hicieron nada.

Tardó Cabrera en su puesto hasta que Carranza perdió, entonces tuvo que irse de Cuetzalan junto con el destacamento. Yo los vi cuando se fueron.

Como venían a hacer muchas averías los villistas, entonces el general don Gabriel Barrios armó gente de aquí. De Cuetzalan armó gente *maseual* y el capitán de ellos era Agustín Cruz. Y el capitán de aquí era José Hilario, él era capitán del grupo de los de acá. Ese grupo se había armado para defenderse de aquellos que venían a hacer casi un robo, en venir a robar bestias o cosas, lo que podían llevarse. Se robaban las bestias y ya las llevaban cargadas hasta con panela, por eso fue que armaron a la gente de aquí para la defensa. Y cuando algo sucedía, venía el refuerzo de arriba a darles fuerza a los de acá.

Y así sucesivamente. Por allí por Zoquiapan y por allí otros pueblitos, los armó. Y armó al pueblo de Tzotzocolco Hidalgo y Coxquihui y Chumatlán; los armó y éstos eran los que se defendían.

Aquí, como te digo, el capitán de los carrancistas era don José Hilario. Y el capitán pues tenía, tal vez, sus ayudantes. Uno de ellos como principal era José Camilo. Era de Xaltipan y había otro también de Xaltipan, no me acuerdo cómo se llamaba, también de Xaltipan, dos de Xaltipan. Eran los más responsables con su comisión, [p.420] pues se distinguen en ordenar, también en darles una comisión de confianza. Sí, los consideraban más capaces. Y de aquí, tal vez soldados rasos. Sí, así fue."

Récit 6

" Cómo terminó Agustín Cruz "

[p.480] "Don Agustín Cruz les pegaba a los viejitos, a los más ancianos les daba de varazos. Al que le pegó por primera vez, se llamaba Juan Diego. Vivía aquí abajo, era un viejito medio jorobado, nos había regalado madera para hacer una casa. Eran horcones de árbol bienvenido. Allá los habíamos ido a traer. Y le pegó sólo porque él quiso. Lo engañaron que lo estaban embrujando y él se lo creyó.

Le dijo:

[p.481] -Sí lo estoy embrujando.

A ese pobre señor lo amarraron a un horcón y lo azotaron con una vara. Entonces se fueron a quejar con don Gabriel.

No pasó mucho tiempo, cuando a uno que se llamaba Antonio Francisco Anay, quien vivía por aquí, también le dieron una docena de varazos. Después a don Santiago Mateo, el que iba a entrar de autoridad en Cuetzalan y no querían que fuera a entrar como autoridad en Cuetzalan por ser *maseual*. Como no iba uno a Cuetzalan así se hacía la justicia.

Pero no los castigó, sino que los puso a desyerbar aquí por donde viven los Julián. Que limpien, que arranquen la yerba. Así lo hacía, por eso llegaron las quejas con don Gabriel. Y cuando yo fui, empezó a decirme don Gabriel, dijo:

Le voy a quitar las carabinas porque nada más está haciendo chingaderas con las personas. Ustedes lo están ayudando y ni aun así se conforma. Sería bueno que ya fuera cuartel allá. Habría soldados en los dos ranchos. Pero como no le gusta, lo vamos a sacar.

Le dije:

-Cuando yo estaba reparando la escuela, él le había ordenado a un señor que se llamaba Tomás Nicolás, que me matara a escondidas. Creo que ya le había dado mil pesos, pero no lo hizo luego, porque como después presentaron esa queja, se echaron para atrás.

Don Agustín era el cabecilla de aquí, de todos los soldados y hasta los de Santiago, eran cuatro los de allá, y los de Tecpantzingo, Rayón eran cinco. Todas las

órdenes salían de aquí. Y cuando empezó a castigar a los hombres, todos sus compañeros se revelaron en contra de él.

Nada más hubieras visto cuando lo agarraron, se juntó mucha gente, como si fuera día de plaza. Todos los de aquí le dijeron en su cara lo que estaba haciendo y él se quedó callado. Yo también había venido, ya ni siquiera [p.482] lo saludé. Estaba lleno de gente, todos de por aquí, había mucha gente de Reyesojpan. Le decían:

-No te aflijas, te llevan por tu culpa, a causa de tus hechos, de tus obras, porque castigabas a los hombres.

Se quedó en Cuetzalan, lo fueron a meter en la cárcel, estuvo una semana allá. Llamaban a las rancherías para que vinieran a decirle en su cara y para que le pegaran. Yo no fui, pero llamaban a todos a los que les estuvo haciendo abusos para que le peguen sin tenerle compasión."