

Religions en Mésoamérique

Le corps et la personne en Mésoamérique

Conférences de l'année 2013-2014

Danièle Dehouve



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1308>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 11-20

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Danièle Dehouve, « Le corps et la personne en Mésoamérique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 03 septembre 2015, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1308>

Le corps et la personne en Mésoamérique

Totalement immergé et conditionné par les cultures et les sociétés qui l'abritent, le corps est un sujet d'étude classique de l'anthropologie, prolongé par la notion de « personne », c'est-à-dire de l'individu doté de toutes ses caractéristiques mentales et relationnelles façonnées socialement. La réflexion a porté sur les caractéristiques du corps et de la personne dans les rituels mésoaméricains d'hier et aujourd'hui.

I. Définitions et problématiques

Nous avons posé celles-ci le 2 décembre 2013 (Le corps et la personne, l'individu et le « dividu ». Introduction à quelques problématiques) et les 13 et 20 janvier 2014 (La notion de fractale en anthropologie). Il est impossible de considérer le corps humain sans faire appel à la notion de « personne »¹. L'exposé a donc débuté par l'examen de la conférence de Mauss² dont le mérite est de poser la notion de personne comme objet d'étude de la sociologie. L'anthropologie anglo-saxonne s'est préoccupée de cette question à partir des années 1960, date à laquelle paraît une ethnographie pionnière des Ojibwa³. Mais il faudra attendre 1979 pour que le texte de Mauss soit traduit en langue anglaise (selon Bird-David⁴). L'intérêt pour ces questions suscite alors un fort développement des travaux concernant les notions non occidentales de la personne et de ses rapports au monde.

La notion de « dividu », ou « personne dividuelle » formée de parties transférables, au contraire de « l'individu » indivisible propre aux sociétés occidentales, a ensuite été élaborée par des spécialistes de Mélanésie et d'Inde⁵. Un archéologue, Chris Fowler⁶, a développé ces idées et défini une théorie de la personne (*personhood*) qui peut être

1. Pour de plus amples détails, voir D. DEHOUE, « Introduction », *Ateliers d'anthropologie* (laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), n° spécial *Représenter et mesurer le corps humain en Mésoamérique* [en ligne], 40 (2014), mis en ligne le 3 juillet 2014 : <http://ateliers.revues.org/9627> [consulté le 15 mai 2015].

2. M. MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' », in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950 [1938¹], p. 155-202.

3. A. I. HALLOWELL, « Ojibwa ontology, behavior, and world view », dans S. DIAMOND (éd.), *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, Octagon Books, New York 1960.

4. N. BIRD-DAVID, « Animism revisited: Personhood, environment, and Relational Epistemology », *Current Anthropology* 40 (1999), p. S67-S91.

5. M. STRATHERN, *The Gender of the Gift; Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley 1988; M. MARRIOTT, « Hindu Transactions: Diversity without Dualism », dans B. KAPFERER (éd.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphie 1976.

6. C. FOWLER, *The Archeology of Personhood : An Anthropological Approach*, Routledge, Londres 2004.

composée de multiples éléments d'origine diverse. Il observe également, et c'est d'une grande importance pour notre sujet, que la catégorie de personne ne s'applique pas seulement aux humains, mais à des esprits, des animaux et des objets. La notion de personne apparaît comme une bonne façon d'éviter l'opposition entre l'humain et le non-humain, qui ne répond qu'à des conceptions occidentales.

Le corps, la personne et le « dividu » sont des notions qui ont été utilisées par certains archéologues mésoaméricanistes. En particulier, Gillespie⁷ a développé la « relation dialectique entre le corps et la personne », définie comme « une incarnation (*embodiment*) des personnes et une personnification des corps », dans le but d'analyser le corps du roi maya comme icône de l'histoire, de l'identité et du rang de la maison royale

Puis, nous avons abordé la « personne fractale ». La réflexion s'est finalement élargie et a conduit à envisager les usages de la notion de fractale en anthropologie, ce qui a abouti à la publication d'un article⁸. La fractale a été introduite dans les années 1970 par Benoît Mandelbrot pour désigner des ensembles possédant des propriétés géométriques particulières : la similitude interne et l'invariance par changement d'échelle. Le modèle a fait son apparition en anthropologie avec la parution, en 1991, d'un article du Nord-américain Roy Wagner sur la personne fractale en Mélanésie⁹. Au départ, Wagner recherchait une métaphore pour exprimer la spécificité de la représentation de la personne en Mélanésie. Cependant, par la suite, certains travaux ont donné un autre sens à la fractale et il est aujourd'hui possible de dégager deux grandes utilisations de cette notion en anthropologie. La première considère la fractale dans les productions géométriques humaines (en particulier, Eglash¹⁰), tandis que la seconde qualifie de fractale une idée, une notion ou une représentation, répliquée à plusieurs échelles au sein d'une même aire culturelle. Cette dernière forme est idéale, elle ne s'exprime pas de façon matérielle ni géométrique, c'est une image mentale qui est comme une fractale : c'est à cette approche que se rattache la proposition de Wagner concernant la personne. Mais une ambiguïté fondamentale traverse cette deuxième utilisation de la fractale : on ne sait jamais si un auteur l'utilise comme une métaphore ou sous-entend qu'il s'agit d'un mécanisme naturel. De ce fait, il est apparu que cette notion est dangereuse, sans pour autant être nécessaire à l'analyse de la personne.

Ces séances ont permis de poser plusieurs données : a) Personne et conscience de soi sont le résultat de constructions sociales historiquement datées et géographiquement circonscrites. b) La notion de « dividu » pose le problème du rapport

7. S. D. GILLESPIE, « Aspectos corporativos de la persona (*personhood*) y la encarnación (*embodiment*) entre los mayas del período clásico », *Estudios de Cultura Maya* 31 (2008), p. 65-89, ici p. 80-81.

8. D. DEHOUE, « La notion de fractale en anthropologie », *ethnographiques.org* (janvier 2015) : <http://www.ethnographiques.org/2014/Dehoue> [consulté le 22 avril 2015].

9. R. WAGNER, « The fractal person », dans M. GODELIER, M. STRATHERN (éd.), *Big Men and Great Men*, Cambridge University Press-Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge-Paris 1991, p. 159-173.

10. R. EGLASH, *African Fractals. Modern Computing and Indigenous Design*, Rutgers University Press, New Brunswick 1999.

entre la construction de la personne humaine et les « entités » naturelles et sociales qui lui sont extérieures. c) Les notions de personne, corps et « dividu » sont liées.

L'histoire de l'anthropologie montre que le corps et la personne ont été séparés analytiquement pour mieux être réunis dans les recherches appliquées. Autrement dit, d'une part, la personne et ses relations sociales prennent forme dans un corps et, de l'autre, le corps est modelé par la façon d'être une personne. Dans l'ancien Mexique, le corps humain était attribué à des « personnes », pouvant être humaines ou divines. Il s'agit de comprendre comment celles-ci se construisaient au travers d'éventuels processus de fragmentation, de concentration et d'échanges avec d'autres êtres.

II. Les constituants de la personne en Mésoamérique

1. Ixiptla : le « personnificateur »

A. Dans le Mexique central précolombien, la notion d'*ixiptla* était fondamentale¹¹, tant pour le fonctionnement de la société que dans la religion. La notion a été présentée en deux séances (9 décembre 2013 et 6 janvier 2014). Le terme *ixiptla* est généralement traduit par « image », « personnificateur », « substitut », car il désigne une personne qui en représente ou en incarne une autre. Nous avons proposé une nouvelle analyse du terme en nahuatl :

i-ix(tli)-xiptlah(tli) :

i, « son, sa, ses », *ix(tli)*, « yeux » ou « visage », *xiptlah(tli)*, « enveloppe ».

Ixiptla est donc formé de deux mots, *xiptlah(tli)* et *ix(tli)*. La lecture débute par la fin, c'est-à-dire par le mot *xiptlah(tli)* – ici traduit par « enveloppe ». Il provient de la particule *xip* qui a donné le verbe *xipehua* (« écorcher ») et s'applique aussi bien à un animal que l'on dépouille de sa peau, un épi de maïs que l'on dégage de ses spathes et un être humain que l'on écorche. Il transmet donc un concept qui correspond à l'idée de « peau, enveloppe ou écorce » et désigne clairement la pratique rituelle qui permet de se transformer en personnificateur en revêtant une « enveloppe » de cuir, de tissu, de papier ou autre. Le second mot – *ixtli*, « yeux » – est la tête de liste d'une série métonymique qui comprend : « yeux, oreilles, lèvres, mâchoire, langue », comme on peut le déduire de la compilation de plusieurs phrases extraites de discours rituels¹². Ces termes désignent les organes situés dans le visage (également nommé *ixtli*), qui servent de véhicules à l'expression orale, tant de la volonté divine que de l'exercice du pouvoir. On peut donc traduire *ixiptla* par « enveloppe – organes de la vue, de l'ouïe et de la parole », réunissant ainsi les

11. Elle n'a malheureusement fait l'objet que d'une seule étude, déjà ancienne : A. HVIDTFELDT, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, Munksgaard, Copenhague 1958.

12. Par ex. : « Tu leur as perforé les yeux, ouvert les oreilles », in *tiquimixcoyoni*, in *tiquinnacaztlapo* (FC VI : 41) ; « Tu es ses lèvres, sa mâchoire, sa langue, ses yeux, ses oreilles », *ca tiiten ca tiicamachal ca tiinenepil ca tiix ca tiinacaz* (FC VI : 52) ; « Tu deviens lèvres de quelqu'un, mâchoire de quelqu'un », *timotetentia*, *timotecamachaltia* (FC VI : 41) ; nous ajoutons à cette liste les termes « souffle, parole », car ils sont associés à « lèvres » (par exemple, « son souffle, ses lèvres, sa parole », in *amihiyoh*, in *amotentzin*, in *amotlaholtzin*, FC VI : 144). L'abréviation FC renvoie à *Florentine Codex. General History of the Things of the New Spain*, éd. et trad. A. J. D. ANDERSON, Ch. E. DIBBLE, School of American Research and the University of Utah, Santa Fe (Nouveau-Mexique) 1950-1982, 12 vol.

deux composantes du même acte rituel qui consiste à revêtir les ornements d'un être afin de voir, d'entendre et de parler comme lui.

La notion d'*ixiptla* s'affirme comme centrale dans le fonctionnement de la royauté aztèque¹³, ce que l'on peut résumer ainsi :

Le terme d'ixiptla recouvrait un complexe symbolique et rituel. La personnification se réalisait en deux parties, chacune d'entre elles bâtie autour d'un rituel à contenu métaphorique : les rituels d'endossement (d'atours et d'ornements propres à certains dieux) et les rituels de perforation (des organes situés sur la face – oreilles et nez) qui étaient réalisés lors de l'intronisation. L'expression signifiait donc que le roi n'exerçait pas le pouvoir pour son propre compte, mais laissait une divinité s'exprimer à travers son corps, et elle renvoyait à des pratiques rituelles précises.

La royauté était un ensemble de fonctions remplies grâce au principe de substitution. La fonction royale comprenait deux tâches cosmiques, la guerre et la justice. C'est pour les remplir au mieux que le roi avait recours aux rituels de substitution en personnifiant les dieux adéquats. Les rituels de substitution étaient répétés le plus souvent possible car ils assuraient le succès des fonctions royales.

Le déploiement des fonctions royales se fondait sur la substitution. La royauté sacrée aztèque se caractérise par la multifonctionnalité, tant en ce qui concerne le roi que chacun de ses grands personnages : tous étaient à la fois guerriers, juges, prêtres etc. C'est le principe de substitution (*ixiptla*) qui remplaçait la division du travail permanente et par fonction. Ainsi, le roi formait une seule entité avec ses quatre « coadjuteurs » et il possédait ses propres personnificateurs, entre trente et quarante personnages à Tenochtitlan, qui représentaient le souverain dans l'accomplissement de tâches précises.

La substitution allait de pair avec des arts corporels éphémères. La notion de substitution a conduit les Aztèques à développer un langage symbolique d'un type particulier qui concernait spécifiquement les parures « amovibles ». Dans ces insignes, tout possédait un sens métaphorique : la partie du corps qui recevait l'ornement, le matériau dans lequel celui-ci était confectionné, sa forme, sa couleur, les motifs qui y étaient inscrits. Les atours représentaient un aspect permanent du système, car chaque dieu était identifié par des symboles spécifiques, mais ils étaient endossés de façon transitoire.

La notion d'*ixiptla* s'affirmait également comme centrale dans le fonctionnement de la religion aztèque. Une typologie de ses contextes d'utilisation renvoie tout d'abord aux mythes dans lesquels le dieu revêt la forme d'un objet (comme la hache nocturne de Tezcatlipoca ou la tige double de maïs de Xolotl) ou d'un homme (un huastèque ou un vieux dans le cas de Tezcatlipoca). Dans les rites, la notion d'*ixiptla* possède un grand nombre de sens différents. Un élément naturel devient dieu lorsqu'il reçoit un nom et des symboles permettant de le représenter dans un rituel : par exemple, le vent a son *ixiptla*, c'est le dieu Quetzalcoatl (FC IV : 29). Un dieu peut également être *ixiptla* d'un autre dieu : Painal l'est de Huitzilopochtli

13. Ces notions sont développées dans D. DEHOUE, *La realeza sagrada en México (s. XVI-XXI)*, Centro de Estudios Históricos El Colegio de Michoacán (Colmich)-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Mexico, à paraître en 2015.

(FC I : 3). La divinité est couramment personnifiée par un humain, soit victime sacrificielle, soit prêtre ou acteur rituel. Elle peut également l'être par un objet, telle qu'une statue ou une représentation gravée ou dessinée.

B. Loïc Vauzelle (EPHE) a présenté le 10 février 2014 un exposé intitulé *Corps humain et corps divin : les dieux aztèques et leurs personnificateurs*. Le conférencier a fondé sa réflexion sur le livre édité par Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant¹⁴, qui traite de la figuration des dieux, de l'anthropomorphisme et de ses limites. Chez les Grecs, le corps humain est imparfait, le corps divin rayonnant. La distinction entre corps humain et corps divin est-elle opératoire chez les Aztèques ? La réponse sera négative car la grande différence entre les Grecs et les Aztèques réside dans le continuum entre le corps humain et le corps divin qu'établissent les seconds grâce à la notion d'*ixiptla*. Les Aztèques ne tracent pas de frontière entre l'homme, l'*ixiptla* et le dieu, qui disposent d'un corps et d'atours semblables.

En effet, le même mot – *tonacayo* (« notre corps ») – désigne le corps humain, celui des personnificateurs et celui des dieux. Si les dieux peuvent emprunter des formes variées (par exemple, Quetzalcoatl est un serpent), leur forme principale est anthropomorphe revêtue d'ornements. Dieux, *ixiptla* et hommes partagent donc la même structure corporelle. Certaines parties du corps sont décorées, d'autres pas du tout, en fonction d'une structure sous-jacente. La tête apparaît ainsi comme le prolongement de l'entité animique nommée *tonalli*. Le dos signifie symboliquement la charge, la responsabilité. Bras, mains et jambes sont peu subdivisés, la main est un organe porteur, l'articulation du poignet est protégée. Des types spécifiques d'ornements correspondent à chaque partie de cette structure corporelle¹⁵. Il faut enfin noter qu'en fonction de ce schéma, le dieu peut passer d'une structure corporelle à une autre – prêtre, acteur rituel, sacrifié ou statue.

C. David Robichaux (Universidad Iberoamericana, Mexico ; Gemeso, EPHE) a donné le 16 décembre 2013 une conférence sur *Le Divino Rostro et son porteur. Ixiptla dans la danse des Santiagos à Texcoco au XX^e siècle ?* L'étude de la danse « des Maures et des chrétiens » (*moros y cristianos*) dans le centre du Mexique actuel, en particulier à Texcoco, fait apparaître le rôle d'un objet sacré, la Face de Saint Jacques (Santiago) – ou de Jésus-Christ dans certaines versions –, également connue sous le nom de « Divin Visage » (*Divino Rostro*), porté par les principaux danseurs. Bien qu'il s'agisse d'un objet introduit par la religion catholique, on peut se demander si son usage ne renvoie pas aux anciennes notions de substitution et de personnification contenues dans *ixiptla*. Le conférencier a montré que les danseurs refusent de qualifier le Divin Visage de « masque » car celui-ci représente pour eux une « image » (c'est-à-dire la représentation du saint et le saint lui-même), miraculeuse, qui plus est. Les personnes qui revêtent le Divin Visage « prêtent leur corps » au saint, selon leurs propres mots, et donc le personnifient. Pour cela,

14. Ch. MALAMOUD, J.-P. VERNANT (éd.), *Le corps des dieux*, Gallimard, Paris 1986.

15. L. VAUZELLE, « Partition du corps et ornements des dieux aztèques », *Ateliers d'anthropologie* (laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), n° spécial *Représenter et mesurer le corps humain en Mésoamérique* [en ligne], 40 (2014), mis en ligne le 3 juillet 2014 : <http://ateliers.revues.org/9612> [consulté le 15 mai 2015].

elles doivent suivre des normes strictes de conduite – vie familiale exemplaire, confession et communion, jeûne et parfois abstinence sexuelle. Le Divin Visage est manipulé avec des précautions spéciales en évitant de le toucher à main nue, il est nourri, fleuri et conduit à l'Église pour entendre la messe. Il est « bien miraculeux et bien punisseur » (*bien milagroso y bien castigador*) et le conférencier a réuni de nombreuses histoires locales à ce sujet. Cette étude a été menée de façon systématique à partir de 2011 dans plus d'une dizaine de villages de la région de Texcoco, à l'aide d'enregistrements filmiques. Elle fournit une description ethnographique exceptionnelle d'un rituel d'endossement moderne dans un cadre religieux.

2. *Actions et co-actions qui construisent la personne*

Perig Pitrou (CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale) a donné le 12 mai 2014 une conférence intitulée *Des êtres vivants et des artefacts : la fabrication de la personne*. Le conférencier a réfléchi sur la notion de « vie », en particulier pour les Indiens mixtes de l'État d'Oaxaca au Mexique, et cherché à spécifier les différentes actions productrices de vie qui sont des configurations agentives impliquant une co-activité entre humains et non-humains. Dans la mesure où, pour les Indiens, les êtres vivants sont des « personnes », cette réflexion conduit à analyser quelles sont les actions qui les construisent, en fonction de la catégorie à laquelle elles appartiennent. Ainsi, un examen des rituels agraires et de naissance conduit Perig Pitrou à affirmer qu'on ne fait pas croître le maïs comme on fait croître un enfant ; les cérémonies ont pour but de faire pousser le maïs et de le protéger, tandis que les rituels de naissance cherchent à agir sur le corps de l'enfant (en le chauffant et le modelant) et à stimuler son activité (au moyen de jouets et d'artefacts miniatures). On pourrait dire qu'il y a des formes de vie différentes et des types de personnes différentes – dans le cas présent, le maïs et l'enfant – et cette proposition débouche sur une méthodologie entièrement nouvelle pour l'analyse des rituels de production de la vie et de construction de la personne.

3. *Les entités animiques*

Un autre pan de recherche concernant la personne et le corps renvoie aux entités animiques. En ce qui concerne la Mésoamérique, le livre fondateur est celui de López Austin¹⁶, dont nous avons parlé lors des séances introductives. Nous avons rappelé qu'il faut garder en mémoire la distinction effectuée par ce chercheur entre « centre animique » et « entité animique ». En effet, López Austin fonde la première catégorie sur une recension exhaustive des noms donnés aux différentes parties du corps humain :

Un centre animique peut se définir comme la partie de l'organisme humain dans laquelle on suppose qu'existe une concentration de forces animiques, de substances vitales, et où se génèrent les impulsions fondamentales qui dirigent les procès qui donnent vie et mouvement à l'organisme et permettent la réalisation des fonctions psychiques. Ces centres sont conçus de façon différente selon les différentes traditions culturelles : elles peuvent ou non correspondre à un organe particulier ; elles

16. A. LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Universidad Nacional Autónoma de México), Mexico 1980.

peuvent être singulières ou plurielles dans chaque organisme ; dans ce dernier cas, elles peuvent se différencier par fonctions et même être hiérarchisées¹⁷.

Le vocabulaire en nahuatl fait apparaître douze groupes terminologiques – le cœur, le foie, le *tonalli*, la fontanelle, le sommet de la tête, les cheveux, le souffle, les yeux ou le visage, les oreilles, le nombril et deux sortes d'excréments¹⁸ – qui représentent les centres animiques nahuas. López Austin déduit de cette liste un groupe plus restreint formé par les « entités animiques » qui résident dans ces centres. Cette deuxième partie de son analyse constitue une extrapolation qui s'appuie sur les coutumes et les croyances décrites dans des sources mésoaméricaines. Les entités animiques sont, dit-il, le *tonalli* (« celui qui irradie », force vitale de l'individu, fortement lié aux cheveux), le *teyolia* (dont le siège est le cœur) et *ihiyotl* (un gaz lumineux situé dans le foie). Ces propositions, complétées par l'examen du *nahualli*, également nommé « animal compagnon » ou « double animal », posent les bases d'une théorie mésoaméricaine de la personne caractérisée par la pluralité des centres et des entités animiques, lesquels sont ouverts sur le monde environnant. Au contraire de l'âme des théologiens occidentaux, ces entités sont inséparables des parties du corps qui les abritent. De plus, au nombre de trois, elles constituent le microcosme humain qui renvoie à l'univers macrocosmique formé de trois niveaux verticaux.

En accord avec la méthodologie de López Austin, des chercheurs ont poursuivi le recensement des noms accordés aux parties du corps et aux entités animiques dans plusieurs langues indiennes et dans d'autres régions. Dans cette optique, David Lorente (INAH, Mexico ; Gemeso, EPHE) a donné le 5 mai 2014 une conférence intitulée *Âme, esprit, enveloppe : conceptions animiques et notion de corps chez les Nahuas de Texcoco*. Par rapport aux subdivisions des entités animiques et à l'existence du double animal selon López Austin, le conférencier a montré l'originalité du système en usage à Texcoco. Les entités animiques y sont spécifiques, elles comprennent un Esprit nommé *alma*, *anima* ou *espíritu* qui réside dans le cœur, et de nombreux *espíritus* qui vivent dans les articulations (*coyunturas*), en tant que prolongement de l'Esprit. Ce dernier représente la conscience de soi, il est « propriétaire du corps » et inséparable des différents pouls (*pulsos*) et du cœur avec lesquels il constitue une chaîne. Le corps, nommé *tonacayo*, est conçu comme une enveloppe. Enfin, il est à noter qu'il n'existe pas à Texcoco d'externalisation de l'esprit sous forme de double animal ou *nahualli*. L'originalité de ce cas, qui constitue sans nul doute un système local, montre qu'il convient d'éviter de généraliser abusivement un modèle et d'effectuer ce type de recherches dans les différentes régions du Mexique.

Magali Demanget (CERCE-LERSEM - Université Montpellier 3) a donné le 19 mai 2014 une conférence intitulée *Les sens de l'envie. Jalousie, appétence et maladie chez les Mazatèques des hautes terres*. La conférencière a exposé des données provenant du municipe de Huautla, dans l'État d'Oaxaca. Les conceptions de la personne y font preuve d'originalité, tant vis-à-vis du modèle proposé

17. *Ibid.*, p. 197, trad. D. DEHOUE.

18. *Ibid.*, p. 200.

par López Austin que de celui des Nahuas de Texcoco selon David Lorente. Les Mazatèques distinguent des entités matérielles (*yauli* : « chair-corps-viande-os », *nga'nio* : « sang, force, pouvoir, principe vital » qui connote l'idée de circulation, le *nga'nio* habitant le *yauli*) et des immatérielles (*sén* : « âme, esprit, image » située dans le cœur, *nizin sénli* : « esprit, destin » situé dans la tête). L'analyse de Magali Demanget fait apparaître que le *nga'nio* (« force ») ne renvoie pas seulement à des notions corporelles ou cosmologiques, mais à un principe relationnel : avoir beaucoup d'amis, de compères et de pouvoir politique équivaut à avoir beaucoup de « force ». Cette approche rappelle celle de Catharine Good Eshelman¹⁹ fondée sur une ethnographie conduite pendant plus de vingt-cinq ans chez les Nahuas de l'Alto Balsas. Good explique de façon circonstanciée que la notion de personne s'y appuie sur deux notions, le travail (*tequitl*) et la force (*chichahualiztli*) : les personnes se génèrent et se reconnaissent par le travail qu'elles réalisent et le flux de travail qu'elles donnent et reçoivent. Cette circulation transmet une énergie vitale nommée force. L'analyse démontre ainsi très concrètement comment la vitalité du corps et de l'individu est directement dépendante des relations sociales et des incessants échanges de travail et de biens à l'intérieur des communautés.

Magali Demanget a également proposé une analyse de l'étiologie cosmologique et sociale des maladies au travers de deux études de cas. La maladie se déclarerait suivant un schéma structurel : Une convoitise (*antojo*) dirigée sur un objet ou un aliment, éventuellement mêlée à d'autres sentiments tels que la colère (*enojo*), rompt la bonne circulation à la fois corporelle et sociale. La personne qui a manifesté la convoitise devient elle-même objet de convoitise, de « jalousie » – *envidia* – et de « sorcellerie » – *brujería* –, ce qui se manifeste par la maladie.

En guise d'élément de conclusion générale à cette partie qui traite des constituants de la personne en Mésoamérique, on peut avancer que plusieurs conférences ont montré de façon concrète comment les *domaines cosmologique, corporel et social* sont reliés au sein des conceptions de la personne et des pratiques qui lui sont associées. La « substitution » (*ixiptla*) était centrale dans le fonctionnement de la royauté sacrée aztèque : les rituels d'endossement et de perforation agissaient sur le *corps* du roi et de ses substituts, ils permettaient d'affirmer le lien de ceux-ci avec le *cosmos*, par exemple en permettant que les cinq personnages royaux personnifient le cosmogramme, ils constituaient le mécanisme concret qui assurait le fonctionnement de l'État et de la *société*, etc. De même la notion de « force » mazatèque relève à la fois du *corporel* (c'est une « circulation » qui prend place dans le corps), *du cosmologique et du social* (par l'intermédiaire de son insertion dans le fonctionnement rituel et politique de la communauté).

19. C. GOOD ESHELMAN, « Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero : expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano », *Estudios de Cultura Náhuatl* 36 (2005), p. 87-113 ; « Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza : sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida », dans M. del Carmen VALVERDE, J. NEURATH, P. PITROU (éd.), *La noción de vida en Mesoamérica. Etnoclasificación, teorías de la persona y comunidad*, CEMCA-Centro de Estudios Mayas, Mexico 2011, p. 180-203.

III. Le corps et la gestuelle

Le dernier thème envisagé a concerné le corps, son traitement et la gestuelle mise en œuvre lors des pénitences, des danses et des combats rituels.

Antoine Franconi (EPHE) a donné le 3 février 2014 une conférence intitulée *Le corps et la souffrance : une revue des pratiques pénitentielles chez les Mexica d'après Sahagún*. Ce sujet a déjà donné lieu à des travaux dans ce séminaire²⁰. Antoine Franconi l'aborde à l'aide d'une méthodologie nouvelle consistant en une recension exhaustive, dans le *Codex de Florence*, des termes utilisés pour désigner la pénitence et ses contextes d'usage. Il fait ainsi apparaître l'existence de deux groupes de mots : *zahua* désigne la privation d'hygiène corporelle, la continence sexuelle, le repas frugal, l'endurance au froid, la célébration d'offrandes contraignantes et ruineuses ; *mahcehua* inclut les pratiques désignées par *zahua*, mais leur rajoute des bains nocturnes, des veilles, le service rendu dans les temples et surtout les autosacrifices sanglants. En somme, le premier terme renverrait à des pénitences plus douces, le second à des pénitences plus sévères. Le conférencier a ensuite suivi la même méthode pour décrire les violences, les châtiments, les sanctions et les punitions, à l'aide des termes qui les désignent en nahuatl. Ainsi, comme punition de la transgression, il a relevé : « donner des coups de pied, bastonner, fouler aux pieds, traîner sur le sol, piétiner, immerger... ».

Antoine Franconi (EPHE) a donné le 27 janvier 2014 une conférence intitulée *Danses, musique et chant dans les fêtes des vingtaines, selon Sahagún*. Reprenant les descriptions des fêtes annuelles, dites « fêtes de vingtaines » car elles comportaient vingt jours, il propose une typologie novatrice des danses représentées à Mexico-Tenochtitlan. Il distingue les danses seigneuriales, réservées aux personnages royaux, qui sont lentes ; les danses en ligne, en se tenant par la main ou non, dont certaines sont ondulantes, silencieuses et lentes tandis que d'autres sont bruyantes et animées ; les danses qui entourent le futur sacrifié ou utilisent des morceaux de son corps ; les danses spécifiques à une vingtaine. Cette typologie fait apparaître la complexité du code gestuel et kinésique dans les rituels aztèques. Antoine Franconi prouve que certaines chorégraphies (au moins) étaient dotées d'un sens métaphorique ; ainsi les danses désignées comme *mococoloa* (« serpenter ») réalisées en Tlaxochimaco et Panquetzalitzli cherchaient réellement à figurer à l'aide d'un « matériel humain » l'allure du serpent, associé au dieu Huitzilopochtli.

Il est à remarquer que dans l'ancien Mexique les combats rituels avaient souvent lieu en même temps que des danses. Cette même association se retrouve aujourd'hui chez les Indiens de langue nahuatl du Mexique central. Le 28 avril 2014, Véronique Roussely (CERCE-LERSEM-Université Montpellier 3) a donné une conférence intitulée *Les formes narratives du corps dans les combats rituels de Zitlala, Guerrero, Mexique*. Les Nahuas pratiquent trois sortes de combats rituels : les luttes à l'aide de coups au visage entre *xochimilcas* en Carnaval, les batailles entre les villages de Las Lomas et La Esperanza les 2 et 3 mai à l'aide de

20. D. DEHOUE, *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*, PUR, Rennes 2011, p. 198 sqq. et C.-F. BAUDEZ, *La douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, Riveneuve éditions, Paris 2012.

coups au visage, et les combats d'hommes habillés en tigre à l'aide de coups de corde réalisés le 5 mai sur la *plaza cívica* de Zitlala. La conférencière a cherché à analyser le « langage du corps » qui s'exprime lors de ces combats, argumentant qu'il communique des messages qui sont absents des explications fournies oralement par les acteurs rituels. Elle a fait ainsi apparaître que la finalité des combattants n'est pas de gagner, qu'on ne modère pas ses coups, qu'on n'offre pas le sang, qu'on ne recherche pas l'hémorragie, qu'on ne fait pas pénitence, qu'il n'y a pas d'esquive, pas de coups de pied, pas d'arbitre, pas d'entraînement, pas de technique et pas de victoire individuelle – autant de caractéristiques dégagées à partir de l'observation des combats par Véronique Roussely qui possède une expertise particulière sur la question, étant elle-même pratiquante d'arts martiaux. Des éclaircissements apportés par les combattants permettent de rajouter à ces constatations les éléments d'une définition positive : le combat est un échange au cours duquel il faut accepter de donner et de recevoir des coups, il est l'occasion d'exprimer un sentiment de courage et d'intérioriser un modèle de comportement guerrier, il n'est pas conçu comme un affrontement profane, car « il n'y a pas de violence parce qu'il n'y a pas de haine ». La conférencière a mis l'accent sur l'intérêt de faire apparaître l'expérience corporelle jusqu'à présent demeurée invisible. Son apport consiste dans la manière de saisir les gestes. Alors que, dans les recherches concernant l'ancien Mexique, on ne peut se fonder que sur le vocabulaire, l'observation des combats modernes offre une tout autre dimension et permet de préciser une méthodologie nouvelle.