PITROU Perig, *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*

Jacques Galinier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/15258>

DOI : 10.4000/jsa.15258

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2017

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Jacques Galinier, « PITROU Perig, *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)* », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 103-2 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2017, consulté le 26 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15258> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.15258>

Ce document a été généré automatiquement le 26 septembre 2022.

Tous droits réservés

PITROU Perig, *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*

Jacques Galinier

RÉFÉRENCE

PITROU Perig, *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Société d'ethnologie (Recherches américaines, 11), Nanterre, 2016, 362 p., bibliogr., ill. noir et blanc, photos en coul., cartes, tabl., glossaire.

- 1 Voici un ouvrage appelé à brouiller le paysage des études mexicanistes, tant par la nouveauté de l'offre théorique qu'il propose, que par les controverses qu'il est appelé à susciter. Le point de départ est un terrain en pays mixe (Oaxaca) qui a pour objet de repenser le mode d'action des entités de la nature dans l'organisation politique des communautés de la région et dans les processus vitaux (p.15), dont le champ d'intervention traverse les actes à caractère thérapeutique, les rituels agraires, voire même le domaine de la justice. Le tout formant système dans un vaste ensemble rituel à plusieurs étages, ponctué par la constitution de dépôts et d'opérations votives en différents lieux stratégiques – de l'habitation domestique à l'église puis à la mairie du village et enfin au sommet du Zempoaltepetl, lequel assure la protection du village et de ses habitants. Cela par une série d'actes qui assoient, selon l'auteur, un « régime de co-activité » se rapportant au *champ* – comme « lieu de synchronisation des actions de distribution réalisées à plusieurs échelles » – et au *chemin* – espace faisant métaphore à la progression des individus sous la conduite d'un chef dans le respect d'un système hiérarchique. En examinant les parcours et leurs différentes séquences, l'auteur observe que « la ritualité associée à l'activité politico-judiciaire constitue le cœur de l'exploration de cet ouvrage » (p. 31). C'est donc la logique des enchaînements rituels qui fera office de fil d'Ariane de cet essai. À partir de ce continuum spatio-temporel,

l'auteur va pouvoir définir des rapports d'homologie et des interactions entre des lieux qui constituent les deux pôles en tension du rituel, de l'habitation au sommet du Zempoaltepetl, dont, paradoxalement, « l'ascension est moins une sortie du territoire qu'une entrée dans un espace domestique » (p. 59). Par là même, l'auteur ruine les dichotomies paresseuses, du type sacré/profane, pour penser la continuité structurelle de ces différents espaces par rapport à celui du village.

- 2 Le résultat est un livre superbe, en tout premier lieu grâce à une ethnographie immergée, sensible à la force des figures du discours chez les acteurs impliqués et aux arcanes du contenu des délibérations durant ce vaste cycle rituel. Toutes les descriptions des séquences sont singulièrement bien menées, l'auteur collectant au passage des données passées ailleurs sous silence sur les gestes rituels, notamment « la dissociation de deux opérations complémentaires, couper et tenir » (p. 69) ou les actions sur la matière dans les différents dépôts rituels. À travers tout l'ouvrage, en exergue des différents chapitres, sont insérés des textes en langue mixe qui servent de socle à chaque démonstration et viennent consolider à bon escient le corpus théorique, en contextualisant leur convocation en séance. Cette démarche est exemplaire et devrait servir de référence pour les futurs chercheurs sur le terrain. C'est donc sur cette base extrêmement solide que viendront s'appuyer les thèses de l'auteur.
- 3 La première partie (« Un parcours rituel pour sceller un accord ») s'attache à gloser comment, à travers différents actes sacrificiels, les Mixe « cherchent à favoriser des processus qu'ils ne parviennent pas à produire eux-mêmes » (p. 19), en faisant appel à un collectif dénommé les « non-humains », une inflexion dont l'auteur rappelle qu'elle était déjà un fait attesté à l'époque coloniale (*ibid.*). Dans les épisodes critiques de l'existence, il s'agira donc de coordonner des actions entre agents appartenant à des « régimes ontologiques différents » (p. 45). Au passage, Perig Pitrou signale que « le rôle du spécialiste est de trouver une “idée” ou une “pensée” afin d'élaborer un programme pertinent pour instaurer une collaboration avec lesdits “non-humains” » (*ibid.*). Ainsi « l'enjeu n'est donc pas seulement de respecter la prescription mais de *déclarer le faire* comme s'il était crucial de rendre présente l'instance autorisant le parcours » (p. 123).
- 4 Dans la deuxième partie (« La coordination de l'activité ») est offerte au lecteur l'analyse d'un rite de semailles pour montrer que l'objectif est d'instaurer un régime de co-activité mimétique avec les entités de la nature et ce par le biais d'une miniaturisation (p. 135). Là encore, l'auteur fournit des explications tout à fait inédites sur le statut des objets de petite taille dans les rituels mésoaméricains, ainsi que sur les opérations de comptage des offrandes dont les Mixe se révèlent des praticiens tout à fait obsessionnels.
- 5 Sur la question hautement controversée du tonalisme et du nahualisme, Perig Pitrou propose un renversement de perspective, en rejetant les visées phénoménologiques ou ontologisantes, pour s'en tenir à leur signification au niveau de séquences d'action. On sera tout à fait d'accord pour estimer que « le *tonal* exprime le point de vue de la victime tandis que le *nagual*, qui requiert une transformation, représente la position de l'agent et de l'agresseur » (p. 157), ce qui permet de séparer très clairement le statut du sujet quelconque de celui du praticien rituel. Cette deuxième partie est aussi l'occasion d'une visée comparatiste transcontinentale de bon aloi, abordant la co-activité en Mésoamérique, dans les Andes et en Océanie, permettant sur des bases solides de sortir les études mexicanistes de leurs routines de pensée.

- 6 La troisième partie (« Résolution de conflits et distribution de la responsabilité ») commence par décrire « L'enrôlement des entités de la nature dans l'équipe municipale » (p. 211) à partir du renouvellement des gouvernants. Le lecteur découvre comment les délibérations s'apparentent à une co-construction, à l'occasion de laquelle des agents, humains comme non humains, participent à une entreprise commune : il ne s'agit plus de travailler conjointement le champ et le maïs comme dans l'agriculture, mais de produire des « idées », véritable matière vive de la politique (p. 260). Dans cet esprit, la fête de la Clé définit un parcours rituel à la manière d'un procès judiciaire. C'est l'occasion de définir le traitement rituel des fautes, là encore une avancée considérable dans un domaine négligé de la recherche américaniste, l'anthropologie juridique.
- 7 Les conclusions substantielles de l'ouvrage, à portée programmatique, rappellent que « chez les Mixe, le même agent participe à la résolution des conflits et à la production de la vie » (p. 324). Enfin, récapitulant la visée interactionniste et pragmatique de sa démarche, Perig Pitrou redéfinit le statut des non-humains dans une perspective qu'il définit comme une « cosmobiopolitique », néologisme du deuxième type, en syntonie avec cette « anthropologie de la vie » qu'il appelle de ses vœux.
- 8 On le devine, Perig Pitrou fait entendre une musique tout à fait singulière dans le concert de la nouvelle génération d'anthropologues qui vient secouer les dogmes consacrés des études mésoaméricaines. Sa position est d'autant plus forte que son ethnographie est impeccable. Il n'en reste pas moins que cet ouvrage appelle des remarques de fond que l'on peut résumer comme suit. Concernant les figures centrales des mondes autres, l'auteur se démarque de la terminologie standard par une sorte d'*épochè*, récusant toute référence à des « dieux ». Il est rappelé que le terrain a pour cadre la Mixe Alta, Sierra Norte, aux confins de la Sierra Madre orientale, et même si « la grande majorité des Mixe se déclarent catholiques » (p. 29), Perig Pitrou omet de signaler que les communautés mixe sont fracturées par la présence d'autres représentants des religions du Livre, qui se partagent de manière concurrentielle le marché de la croyance. Il manque assurément un tableau synoptique du panthéon des divinités mixe, afin d'y situer l'écosystème de « Celui qui fait vivre », et surtout une réflexion sur les modes d'articulation entre instances, aussi bien de la religion « chrétienne » que des entités d'origine préhispanique, dont on ne parvient pas à dénouer, faute d'information, les interactions qu'elles entretiennent avec « Celui qui fait vivre » (et pourtant pourvu d'un alias, San Antonio, signalé en un seul endroit). Les notes sur le catholicisme local sont bréviissimes, le terme *díos* n'a droit qu'à trois occurrences. Or il semble tout à fait surprenant que l'appareil de croyances et de rites autour de « Celui qui fait vivre » ne soit pas contaminé par ceux de la religion chrétienne et par les autres entités signalées dans la littérature, la figure du *diablo*, omniprésente dans le Mexique indien et à laquelle se rattachent des constellations d'entités inquiétantes, étant exclue du panel. Cette mise en retrait de la religion populaire ne laisse pas de surprendre, d'autant que « Celui qui fait vivre » est dépourvu de toute fiche signalétique : rien n'est dit sur son apparence et l'on a du mal à comprendre à quel titre l'auteur lui refuse un statut d'humain de plein droit (l'absence de toute exégèse indigène est ici patente). Nonobstant il reconnaît que « malgré l'exclusion des humains, le dépôt manifeste une intention d'humaniser les destinataires » (p. 98), voire même, s'agissant des offrandes, que « le repas sert à nourrir un destinataire, les entités sollicitées par le biais du sacrifice sont elles-mêmes

soumises à ces variations physiologiques » (p. 78). « [A]lors que le repas cherche à établir une commensalité avec les entités de la nature, la valeur conférée au “retour de la parole” enclenche une dynamique de la réciprocité » (p. 107), un privilège de l’humanité, semble-t-il, et par lequel s’établissent les processus d’identification, ce que l’auteur par ailleurs concède : « l’identification des humains avec les non-humains permet donc à deux situations d’échange de se superposer. La relation interhumaine n’est qu’un support provisoire à la mise en scène du seul engagement qui compte vraiment : celui envers les destinataires du sacrifice » (p. 109). On comprend mal alors comment cette représentation hors sol de « Celui qui fait vivre » peut fonctionner, d’autant que la co-activité s’exerce dès la naissance. Sur une étude de cas, est expliqué comment s’articulent les influences conjointes de ces partenaires : « humains et non-humains sont chargés de faire croître et de renforcer le corps de la fillette » (p. 148), ce qui paraît en accord avec la logique symbolique d’ensemble du processus vital.

- 9 Dans le monde mésoaméricain, soulignons-le ici, les connections des acteurs avec des entités « autres » se font toujours à travers des règles de négociation qui ne sont guère différentes de celles existant chez les humains. En vérité, il est hors de doute que ces entités avec lesquelles ils traitent sont pourvues à la fois de percepts, d’affects et d’une cognition grâce à laquelle se mettent en place ces régimes de co-activité, pour rester dans le registre de l’auteur. Elles en sont le pendant par leur économie, leur sociologie, leur organisation de pouvoirs, leur diplomatie. Ces entités sont bien de fait des humains, mais disons XL, voire XXL, selon le niveau auquel on les place, et qui viendraient rejoindre les *comuneros* dans la construction politique d’une sorte d’*Humanität* herderienne, à travers laquelle on devine des êtres de désir, de pouvoir, expliquant comment « Celui qui fait vivre » peut faire office alternativement de justicier et de donneur de vie, ce que confirme l’auteur en serre-file de son essai.
- 10 En définitive, c’est un grand livre que nous offre Perig Pitrou, d’une écriture soignée, et qui témoigne d’une singulière hardiesse de pensée. À partir d’une simple monographie de communauté, il parvient à renouveler les présupposés d’une anthropologie du politique en s’extrayant du glacis fortifié de *Mesoamérica*, dans laquelle les dispositifs rituels jouent un rôle moteur pour comprendre les mécanismes de la classification sociale et de sa subversion.

AUTEURS

JACQUES GALINIER

LESC, CNRS-université Paris-Nanterre