Taureau, cerf, maïs, peyotl

Le quadrant de la culture wixarika (huichol)

Frédéric Saumade

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22035>

DOI : 10.4000/lhomme.22035

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 191-227

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Frédéric Saumade, « Taureau, cerf, maïs, peyotl », *L'Homme* [En ligne], 189 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22035> ; DOI : 10.4000/lhomme.22035

Taureau, cerf, maïs, peyotl

Le quadrant de la culture wixarika (huichol)

Frédéric Saumade

CES DERNIÈRES ANNÉES, l'abondante ethnographie des désormais célèbres Huichol de l'Ouest mexicain tend heureusement à remettre en cause le topique suivant lequel ces Indiens « artistes et chamans », adorateurs du peyotl, auraient préservé l'authenticité de leur culture en gardant une saine distance avec le monde métis-occidental¹. Les auteurs contemporains s'écartent de la fascination « hallucinocentrique » dont la mode éditoriale fut lancée dans les années 1960-1970 par Carlos Castañeda et suivie par les amateurs d'ésotérisme et de psychotropes pour appréhender dans ses dimensions historique, politique et économique la cosmogonie huichol et les vertiges de l'esprit qu'elle suscite (voir notamment Weigand 1992 ; Torres Contreras 2000 ; Liffman 2002 ; Neurath 2002 ; Lemaistre 2003 ; Durin 2003 ; Téllez 2006). Tous s'accordent à mettre en évidence une dynamique de reproduction du *costumbre* – un vocable espagnol souvent employé au masculin – qui passe par l'argent issu du monde extérieur. *Tumini* (« argent », terme dérivé de l'ancienne monnaie espagnole, le *tomin*) est hautement considéré parce qu'il est le seul moyen de mettre en œuvre, dans un contexte moderne, un appareil rituel complexe et coûteux.

Cependant, loin de se laisser gagner par les vagues d'acculturation, la culture huichol (ou wixarika en langue vernaculaire) résiste parce qu'elle est capable d'adapter et de transformer à son image les éléments que lui

1. Par exemple, l'ethnohistorien nord-américain Allen R. Franz (1996 : 63) critique ce lieu commun et défend l'hypothèse contraire : « the strenght and cohesion of the Huichol sociocultural system exist despite – or, in a sense, because of – their interrelations with other groups, indigenous as well as immigrant, for their ethnohistory as a discrete group is inextricably bound up with the broader history of western Mexico ». Nous faisons nôtre cette problématique.

— Je remercie Denis Lemaistre d'avoir lu avec une grande patience la première version de cet article, dont il a permis l'amélioration par ses remarques et critiques judicieuses.

ont imposés la colonisation, le métissage et la modernité. Par exemple, outre l'interprétation très particulière du christianisme que les ethnographes ont souvent décrite, le bœuf, soit un animal domestique d'origine exogène, signe majeur du pouvoir économique et politique du colon espagnol d'hier et du *ranchero* métis d'aujourd'hui, est devenu un élément de base de l'univers wixarika. Il constitue en effet un capital économique indispensable à la survie des communautés autant qu'un objet sacré sans lequel s'écroulerait tout leur système rituel. Sur le plan économique, l'élevage du bovin définit le profil de la civilisation huichol contemporaine autant que la chasse ou la culture du maïs², et sur le plan rituel, le nombre de bêtes sacrifiées à l'occasion des grandes fêtes qui jalonnent l'année croît de manière exponentielle. Ces dernières années à San Andrés Cohamiata *Tateikie* (État de Jalisco), qui est la communauté la plus riche du territoire huichol, la célébration de Pâques donne lieu le Samedi Saint à l'immolation de 40 à 60 bovins, ce qui représente une dépense de 10 000 à 15 000 dollars. Dans les années 1930, l'anthropologue nord-américain Robert M. Zingg évoquait le sacrifice d'un taureau pour le carnaval mais n'en faisait aucune mention lorsqu'il décrivait la Semaine Sainte, même s'il précisait à un autre endroit que les bovins étaient sacrifiés pour augurer de la saison des pluies et figuraient dans le cycle chrétien (Zingg 1982 : 210, 218 *sq.*, 460). Manifestement, même si l'imprécision de son information sur ce point ne plaide pas en faveur de ses qualités d'ethnographe, tout indique que le sacrifice était loin d'avoir l'importance formidable qu'il a de nos jours, voire qu'il était purement et simplement absent de la Semaine Sainte dont il est devenu le point culminant.

La dépense festive suppose que les Wixaritari participent à l'économie de marché, en vendant leur artisanat dans les villes ainsi que des têtes de bétail aux éleveurs métis « voisins » (*teiwarixi*, *teiwari* au singulier, un vocable désignant tout étranger non indien) ou en émigrant pour participer aux récoltes saisonnières sur la côte de Nayarit ou aux États-Unis. Par ailleurs, certains chamans (*mar'akate*, *mar'akame* au singulier) ont un tel prestige qu'ils sont appelés à soigner de riches patients jusque dans le pays voisin³.

Une grande partie de cet argent est affectée aux frais rituels (fêtes sacrificielles, chasses et pèlerinages) qui sont censés garantir la perpétuation des équilibres cosmologiques : sans *tumini*, point de bétail à sacrifier, sans bétail,

2. Denis Lemaistre (2003 : 192, n. 8) et Johannes Neurath (2008 : 255), soit deux des meilleurs spécialistes des Huichol contemporains, reconnaissent l'importance économique croissante du bétail chez ces Indiens, Neurath admettant même qu'ils se définissent par une culture d'élevage.

3. À cette liste de ressources, il faudrait ajouter une donnée cachée, sur laquelle l'investigation est pratiquement impossible : la culture et le trafic de narcotiques, très présents dans la sierra, qui bénéficient, d'une manière ou d'une autre, aux communautés, en dépit des condamnations morales proférées par les Huichol eux-mêmes.

point de pluie ni, par conséquent, de maïs ; prendraient fin alors, non seulement la société, mais l'univers tout entier, disent les Wixaritari. Une telle virtualité eschatologique suscite un mouvement d'accélération de l'obligation rituelle, de type inflationniste, qui indique l'étroitesse des liens entre *costumbre* et modernité. À moins que ce modèle de « croissance de la perte », qui pourrait évoquer une tendance pathologique propre à la société de consommation, loin d'être une marque d'acculturation et de dégénérescence identitaire, ne ramenât la tradition huichol à un vieux fond mésoaméricain, voire plus généralement amérindien, de civilisation. On pense ici en particulier à la tendance inflationniste qui caractérisa la pratique du sacrifice humain aztèque à l'époque de la guerre de conquête (Duverger 1979). Dans une certaine mesure, les faits rappellent aussi le phénomène d'intensification du potlatch chez les Kwakiutl à la fin du XIX^e siècle, lorsque la réaction des protagonistes au contact de l'économie de marché eut pour corollaire les fameuses destructions de richesses qui motivèrent une prohibition de la part du gouvernement canadien⁴. Pour ce qui est des Huichol, même si leurs célébrations ne sont évidemment ni des potlatch ni des sacrifices humains, on peut quand même reconnaître qu'il existe une certaine similarité structurelle qui passe par le bœuf. La richesse que représente l'animal hispanique se focalise sur un point névralgique de l'économie et du système rituel et, de ce fait, ouvre à l'ethnologie une belle porte d'accès à la culture locale.

Définir les propriétés du bétail huichol

Malgré son évidente importance économique et symbolique, le bœuf a généralement été laissé au second plan par les spécialistes de la culture huichol, bien en arrière de la trilogie wixarika par excellence cerf-maïs-peyotl, considérée comme le principe du sacré⁵. Il est vrai que les artistes huichol ont pu contribuer à cette marginalisation de l'animal hispanique en limitant ses représentations à quelques offrandes en forme de vache, quelques sculptures en bois enrobées de perles de verre coloré ou encore quelques tableaux chamaniques composés de fils de laine collés avec de la cire d'abeille sur un cadre en bois. Peu de choses si l'on considère avec quelle fréquence apparaissent sur le même type de supports les éléments de la fameuse « trilogie »⁶.

4. Pour une analyse réactualisée de ce thème classique, voir Godelier (1997).

5. Sur ce point, la continuité de la littérature anthropologique est presque totale, depuis Carl Lumholtz (1986 [1904]) jusqu'à Schaefer & Furst (1996). La trilogie topique articule encore les meilleures monographies contemporaines sur les Huichol (voir par exemple Lemaistre 2003).

6. Il reste à déterminer pourquoi le bovin, ayant une telle importance dans la vie économique et cérémonielle des Wixaritari, est aussi peu représenté dans l'art. Une enquête à ce sujet auprès des artisans et *mar'akate* fait partie de nos projets.

Ainsi les auteurs classiques ont-ils accordé au bovin le statut d'une pièce rapportée, sans jamais vraiment s'intéresser aux usages et manèges du bétail propres aux Huichol, ni par conséquent à leur impact sur la vision indigène du cosmos. Au tournant du XX^e siècle, le précurseur Carl Lumholtz (1986 [1904]) voyait dans le sacrifice du taureau l'équivalent symbolique de la chasse au cerf oblatif, et pour cela considérait le taureau comme un pur substitut du cerf. Nous aurons à revenir sur ce point théorique qui a été et demeure admis par de nombreux spécialistes jusqu'à en devenir un nouveau topique. Si le pionnier norvégien, en dépit de l'immensité de son œuvre de terrain, n'a pas fait grand cas des pratiques d'élevage de ses hôtes, on doit reconnaître que sur ce plan l'apport de Zingg (1982), dans les années 1930, a été plus conséquent. Malgré la faiblesse théorique de ses analyses, influencées par Lévy-Bruhl, et outre la petite imprécision ethnographique que nous avons remarquée plus haut, Zingg aura laissé une étude historique de la pénétration du pastoralisme dans la sierra et une belle description de la danse du taureau, parodie de tauromachie qui est jouée à l'occasion des fêtes sacrificielles. Trois décennies plus tard, son compatriote Phil Weigand (1992) proposait une première ethnographie de l'élevage huichol qui faisait apparaître les relations de parenté et les systèmes d'héritage de bétail que cette activité impliquait. Mais ses travaux, en dépit de leur grande qualité, ne posent pas le problème du statut du bovin dans la pensée wixarika. Enfin, sans avoir abordé la production du bétail et les pratiques afférentes, l'Autrichien Johannes Neurath (2002, 2008) offre une intéressante analyse du sacrifice où l'on voit apparaître une interprétation de la nature du bovin dans l'idéologie huichol ; nous y reviendrons en temps voulu.

Si la littérature anthropologique n'a pas beaucoup prêté attention aux conceptions huichol du bétail, elle a d'autant moins rendu compte des usages festifs non sacrificiels du taureau. Or, depuis quelques années, dans la partie occidentale de la sierra, dans les communautés de San Andrés et de Guadalupe Ocotán (État de Nayarit), les fêtes patronales donnent lieu à des « rodéos » (qui se limitent en fait à des *coleaderos*, exercices équestres de la tradition *charra* consistant à poursuivre et renverser des taurillons en les tirant par la queue⁷) où des cavaliers huichol se mesurent à des *rancheros* métis des alentours. Il faut remarquer que dans la partie orientale du territoire wixarika, dans les communautés de Santa Catarina et San Sebastián, ces rodéos n'existent pas et ne semblent même pas concevables. Plusieurs éleveurs *maráakate* de San Sebastián m'ont expliqué que le taureau étant un animal sacré, il n'était pas correct de jouer avec lui.

7. Sur la tradition charra mexicaine, voir Saumade (2001 et 2008).

Et c'est ainsi qu'une divergence autour de l'utilisation ludique du bovin reproduit dans la géographie huichol une frontière interne entre les communautés situées à l'ouest et celles situées à l'est de la rivière Chapalagana, que l'ethnographie de la zone différencie par des traits culturels spécifiques, notamment d'ordres linguistiques⁸.

Que de telles manifestations n'attirent pas l'attention des ethnographes – les fêtes patronales huichol, considérées comme extérieures au *costumbre*, n'ont, à notre connaissance, fait l'objet d'aucune enquête⁹ – indique bien l'existence d'une césure académique entre ce qui serait « purement indigène » (tout ce qui tourne autour du chamanisme et du système symbolique) et « purement métis » et donc peu digne d'intérêt. Mais une telle distinction essentialiste, si elle peut avoir une valeur idéologique chez les Huichol, ne rend pas compte de la dynamique d'une culture qui se définit, précisément, par un mouvement incessant d'aller et retour entre le dedans et le dehors. Toute la littérature spécialisée démontre que l'*habitus* des Wixaritari est celui d'un peuple semi-nomade : entre leurs ranchs, leurs villages et le monde extérieur, ils sont accoutumés à changer de résidence ou à émigrer selon la saison. Ils célèbrent en outre des pèlerinages annuels qui les conduisent bien au-delà des limites de la sierra. Des principaux sanctuaires, ceux qui sont associés aux points cardinaux et au centre, seul ce dernier, Teekata, appartient au territoire administratif wixarika, les quatre autres (Hauxa Manaka au nord, Xapawiyemeta au sud, Wirikuta dans le désert de San Luis Potosí à l'est, Haramaratsie sur la côte ouest) se trouvant sur des territoires métis. Le plus fameux de ces déplacements rituels, le pèlerinage à Wirikuta d'où l'on ramène le peyotl, le cactus hallucinogène dont l'ingestion confère la vision nécessaire à l'accomplissement des grands rituels, conduit les Huichol à cinq cents kilomètres de leurs terres. La lourdeur du protocole, la dépense physique et économique que nécessite le pèlerinage, rendent plus évident l'éloignement du peyotl, sa provenance externe, ce que vient renforcer aux yeux de certains Huichol, qui en replantent des spécimens dans leurs jardins, l'impossibilité, d'ordre botanique, de faire repousser le cactus sacré en dehors de son milieu désertique d'origine. Aussi le peyotl peut-il être associé au Christ et au pouvoir des voisins métis et blancs, les *teiwarixi*. Dans un chant de *mará'akame* recueilli par Denis Lemaistre, *Kauyumari*, la divinité qui est le double du chaman chanteur et qui s'exprime par son intermédiaire, offre aux hommes son « corps peyotl » en s'immolant à la manière du Christ ;

8. Il nous reste à réaliser une recherche spécifique sur les fêtes patronales de ces communautés afin de tester la validité de l'hypothèse d'une « dimension bovine » de la frontière culturelle interne au territoire wixarika.

9. Un manquement que nous avons voulu contribuer à combler en novembre 2008.

le commentaire indigène du mythe affirme que Kauyumari naît conjointement avec l'enfant Jésus, qu'il est capable de parler toutes les langues étrangères et même qu'il vient « de notre civilisation » occidentale, non des Huichol eux-mêmes (Lemaistre & Kindl 1999 : 191).

Le divin cactus et la valeur sacrée en général résultent donc de la communication entre les espaces intérieurs et extérieurs. Cette nécessité est le propre de la logique symbolique wixarika et englobe tous les éléments qui participent du rituel. Elle justifie aussi l'importance d'un animal d'origine étrangère tel que le bovin, dont l'utilisation, ainsi que nous allons le montrer, s'articule avec les pratiques d'origine indigène qui retiennent le plus communément l'attention des ethnographes, soit la chasse au cerf, la culture du maïs, la cueillette du peyotl et les usages traditionnels auxquels ces activités donnent lieu. C'est pourquoi on ne saurait considérer l'animal hispanique comme un simple élément d'acculturation qui aurait « contaminé » l'ordre mythico-rituel des Huichol. En fait, le bovin prend place dans un groupe de transformations, un quadrant, qui le relie aux trois autres espèces sacrées, le cerf, le maïs et le peyotl. Il est lui-même sacré, non pas pour une raison immanente, mais parce qu'il établit le contact, d'une part avec la fameuse « trilogie wixarika », et d'autre part entre l'univers indigène et les forces externes qui stimulent la reproduction sociale.

La posture structurale qui se détache ici repose sur une observation fine de la culture matérielle de l'élevage du bovin chez les Wixaritari et sur les éléments de sociologie correspondants. Loin de succomber au péché d'idéalisme, ou de symbolisme, nous considérons la *praxis* comme un résultat de l'intellection humaine. Elle est pour cela chargée de significations, autant que le langage et le mythe avec lesquels elle contribue à donner à la morphologie sociale et à l'existence qui s'y déploie une cohérence propre.

Les cycles de l'élevage

Dans le paysage de la sierra huichol se succèdent en un contraste saisissant les sommets, les hauts plateaux et les canyons, entre terres froides et terres chaudes, tandis que le climat, comme dans toute la Mésomérique, se subdivise en saison sèche (d'octobre à juin) et saison des pluies (de juin à septembre). Cette dualité spatiotemporelle se répercute sur le manieement et l'exploitation du bétail, avec une alternance chronique de la libre pâture à la saison sèche, lorsque, passée la récolte du maïs, les troupeaux sont laissés sur les terres basses, et du pacage en enclos de barbelés sur les terres hautes pendant la saison des pluies.

Selon les Huichol, la saison sèche est la période de la lumière du jour, associée à une intense activité rituelle dominée par les hommes. C'est aussi le temps de la souffrance, pour le bétail comme pour les humains qui n'ont cessé de sacrifier au *costumbre* et de chercher à cette fin des recours économiques où qu'ils se trouvent. Beaucoup émigrent temporairement vers les champs de tabac du Nayarit, vers les villes et vers les États-Unis. Quant aux éleveurs, ils pourvoient, autant qu'ils le peuvent, aux nécessités d'un bétail affamé. Les moins fortunés laissent leurs bêtes survivre avec ce qu'elles trouvent, entre les champs de maïs en jachère, les buissons, les feuilles de chêne jaunies et les maigres réserves d'eau qui croupissent dans les anfractuosités du lit d'une rivière. De ce pastoralisme « sauvage », qui était généralisé jusque dans les années 1960, vient la mauvaise réputation dont pâtiennent les éleveurs indigènes chez leurs voisins métis qui les accusent de maltraiter le bétail. De nos jours, cependant, les propriétaires des troupeaux les plus importants (entre 40 et 300 têtes pour les plus riches) distribuent quotidiennement un fourrage composé de feuilles et de cannes de maïs cueillies vertes, voire de maïs d'ensilage moulu, auquel ils ajoutent une ration de sel et de vitamines afin de freiner la déshydratation et donner aux bêtes davantage de vigueur. Et lorsqu'il ne leur reste plus rien des récoltes familiales, ils en arrivent à acheter du fourrage hors du territoire communautaire ; ainsi le bétail peut-il passer la période de sécheresse la plus aigüe (avril-mai) sans être trop décharné.

C'est aussi au cours de ce moment critique de l'année que l'on vaccine les troupeaux. Les éleveurs huichol disent que le traitement médical aide les bêtes à supporter la disette. Dans le ranch de Juan, situé à flanc de canyon sur le territoire de San Andrés, l'éleveur *mar'akame*, assisté par sa seconde femme, deux de ses fils et un jeune cousin, s'en vont le matin rassembler le bétail (une quarantaine de têtes) qui s'est éparpillé autour d'une source proche de la maisonnée. Ils conduisent le troupeau vers le corral qui jouxte l'habitat humain afin de pouvoir piéger chaque bête, l'une après l'autre, au lasso, par la tête et par les pieds. Le travail, qui rappelle la tradition *charra* la plus ancienne, ne manque pas d'intérêt ludique parce que les bêtes, habituées à vivre éloignées du contact humain, peuvent avoir un caractère retors qui les conduit à charger dangereusement (les éleveurs locaux les qualifient alors de *bravas*, « sauvages » au sens taumachique du terme¹⁰). Tant bien que mal, chaque animal est immobilisé contre un arbre et reçoit une injection. Puis on lui accorde une ration de maïs d'ensilage, une petite récompense qui indique la relative prospérité de ses hôtes. Selon Phil Weigand, c'est à partir des années 1960

10. Sur ce concept hispanique, voir Saumade (1994).

que certains éleveurs huichol, aidés par un programme gouvernemental d'assistance économique, le contesté plan HUICOT, commencèrent à vacciner le bétail et à lui administrer un complément alimentaire, ce qui contribua à accroître les inégalités entre ceux qui étaient en mesure de maintenir leur troupeau sans trop de pertes, voire d'en augmenter le nombre de têtes, et ceux qui ne l'étaient pas¹¹.

La reproduction du bétail n'est pas vraiment organisée ; les saillies se font empiriquement lorsque les vaches et les jeunes taureaux vivent presque à l'état de nature dans la montagne, même si on essaye autant que possible de favoriser les accouplements dans les enclos à la fin de la saison des pluies afin que les veaux naissent à la fin de la saison sèche, en avril-mai, après le grand sacrifice de la Semaine Sainte. C'est alors que l'on procède à la taille et au brûlis des parcelles que l'on s'apprête à mettre en culture. Et en juin, on commence à semer le maïs dès que le bétail survivant de l'hécatombe propitiatoire due à la célébration du cycle chrétien a été mis en enclos afin que ses incessantes déambulations d'herbivore ne condamnent pas les plants que les premières pluies font pousser. Les clôtures permettent aussi d'éviter que les mâles saillissent à ce moment-là et que des veaux naissent en pleine saison sèche de mères mal nourries et donc pauvres en lait.

Pour les Wixaritari, la saison des pluies est un temps d'obscurité, de vacance du pouvoir et de prééminence de la féminité. Le rythme de la ritualité sacrificielle diminue progressivement jusqu'à s'arrêter un mois, entre juillet et août. Les troupeaux mangent une herbe régénérée et les vaches produisent du lait. Pour les traire, on emploie la même méthode que pour la vaccination : les hommes attrapent chaque vache au lasso par la tête et par les pattes, puis ce sont les femmes qui tirent le lait des pis. Le plus souvent, elles n'utilisent qu'un pis pour laisser l'autre au veau. On pourra s'étonner d'un tel « déficit de domestication », pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Digard¹², même si certains éleveurs disent que les vaches s'habituent à force et que, passées les premières traites de la saison, il n'est plus nécessaire de les prendre au lasso.

Ce sont également les femmes qui fabriquent le fromage suivant une technique traditionnelle : elles plongent un morceau de panse de bœuf pour cailler le lait qui est ensuite mis à bouillir dans un chaudron ; puis, la pâte

11. Cf. Phil Weigand, communication personnelle. Le plan HUICOT (acronyme formé par le nom des trois ethnies voisines concernées, soit les Huichol, les Cora et les Tepehuanos), qui donna lieu à une importante dotation en têtes de bétail, fut mis à profit par certains éleveurs indigènes aux acointances solides pour s'enrichir personnellement aux dépens des autres. Sur ce point, voir Torres Contreras (2000 : 200-210).

12. C'est ainsi qu'il a réagi à ce passage en commentant amicalement, et avec la plus grande attention, le manuscrit de cet article, ce dont je le remercie.

obtenue est roulée sur le *metate*, la meule de pierre qui sert habituellement à travailler la pâte de maïs pour faire les tortillas, le pain quotidien des Mexicains. Ainsi adopte-t-on une technique mésoaméricaine, qui signifie la féminité¹³, à une production d'origine hispanique. Le fromage est ensuite moulé dans des boîtes en bois circulaires, rapidement affiné, puis conservé frais dans des feuilles de chêne (d'une taille impressionnante ici) ou, plus communément de nos jours, dans un sac en matière plastique, pour être vendu sur les marchés métis des environs où il jouit de l'excellente réputation d'un produit naturel. Les Huichol en consomment eux-mêmes volontiers ; dans leur diète où la viande n'apparaît pratiquement qu'à l'occasion des fêtes, il constitue avec le haricot la principale source de protéines. Et lorsque leurs propres réserves s'épuisent (assez vite, les vaches indigènes, peu affouragées, ayant une productivité très limitée), ils achètent dans les épicerie de la communauté du fromage sec de production métisse.

Comment les Wixaritari dénomment-ils leurs bêtes ?

Évidemment, le maïs est une autre ressource alimentaire, plus fondamentale encore, qui dépend de la saison des pluies. Or, dans l'esprit des Wixaritari, les propriétés du maïs impliquent une relation d'identification entre cette plante mésoaméricaine par excellence, l'être humain et le bétail bovin. Dans la mythologie indigène, le semeur épouse cinq sœurs qui sont les cinq variétés de maïs définies par leur couleur respective (soit noir, bleu, rouge, blanc et multicolore) ; le chiffre cinq, qui évoque la combinaison des quatre points cardinaux et du centre, a une valeur universelle ici. Selon mes informateurs, le pelage du bétail comprend lui aussi cinq variétés de couleurs. Chaque bête est nommée à la naissance, suivant l'analogie que l'on peut établir entre la couleur de sa robe et un phénomène naturel (un orage, par exemple), un petit animal (insecte, poisson...), ou encore un végétal, peyotl et maïs, bien sûr, mais aussi fleurs tropicales des terres chaudes. En somme, on observe là un processus comparable à celui que l'on applique aux humains nouveaux-nés, qui reçoivent un nom de fleur ou un nom qui fait référence à un état de croissance ou de maturation du maïs¹⁴. Il faut remarquer en outre que les bêtes ne reçoivent jamais le nom d'un grand animal

13. L'association du *metate* et de la féminité est évidemment préhispanique, mais elle a résisté au processus de métissage. Ainsi, chez les Nahua de l'État de Tlaxcala, dans le rite matrimonial le parrain de baptême de la mariée se présente à la noce avec un *metate* attaché dans le dos. Il offre l'objet à sa filleule, comme pour augurer la fertilité de l'union (Saumade 2001).

14. Dans une très fine analyse des façons huichol de nommer les nouveaux-nés, Lemaistre (2003 : 172-173) fait valoir la distinction entre les noms de garçons, qui évoquent le maïs mûr et le processus de domestication de la plante, et les noms de filles, relatifs à la fécondation et à la croissance de la plante verte.

ou d'un oiseau de proie, comme cela se fait entre adultes masculins, ni moins encore un nom relatif au cerf, à l'instar des ancêtres divinisés. Comme l'a très bien formulé Denis Lemaistre (2003 : 162), bétail et enfants sont le « capital » des Huichol, leur *xuturi*, c'est-à-dire la fleur de papier crépon que l'on attache sur le frontal des bovins avant leur immolation rituelle (cf. *infra*). Est-ce à dire que l'enfance est un bien sacrificiel par excellence ? Ce qui est certain, nous le verrons au moment de décrire le rite, c'est qu'un enfant joue dans ce domaine un rôle de premier plan.

C'est pourquoi l'éleveur et les siens traitent leurs bêtes comme s'il s'agissait d'êtres familiers infantiles. Pour administrer le vaccin à un petit veau, la femme de don Juan, qui se réserve elle-même le plaisir de le piéger au lasso, parle à l'animal avec la tendresse d'une mère soignant son bébé. Dans un autre ranch, celui de Guadalupe, qui est également *mar'aakame* et vit à San Sebastián, lorsque je remets à la famille une série de clichés du troupeau que j'avais réalisés l'année précédente, les enfants regardent les images avec beaucoup d'enthousiasme. Ils citent à chaque fois le nom de la vache qu'ils voient et rient entre eux, comme ils le font lorsqu'ils se reconnaissent eux-mêmes ou un parent de leur génération. Chez les Huichol, la photographie est restée un objet fascinant, dont la magie enveloppe les bêtes autant que les hommes, peut-être parce qu'elle cristallise la relation entre individus, éléments du cosmos et espèces naturelles établie par la façon indigène de donner des noms.

Voici quelques exemples de noms de vaches élevées par Guadalupe, avec leur traduction :

- Tusame* (« maïs blanc »)
- Nakuisisa* (« boucles d'oreille », pour une bête aux oreilles tombantes)
- Akanutsi* (« insecte blanc et noir »)
- Metseri* (« lune », pour une vache au frontal blanc)
- Aatene* (« bouche de fleurs noires »)
- Nawa* (« bière de maïs »)
- Pituriri* (« maïs multicolore »)
- Ramuakari* (« fleur du canyon »)
- Nunealise* (« éclair »)
- Kaukama* (« gorge colorée »)
- Kaputalie* (« poisson blanc et noir »)

À première vue, si l'on excepte les noms directement relatifs au maïs, les thèmes sont très variés : sont évoqués toutes sortes d'espèces ou de phénomènes naturels et même un produit culturel (les boucles d'oreilles en perles de verre coloré réalisées par les artisanes indigènes). Dans ce dernier cas, le nom souligne une particularité morphologique de l'animal, mais il se réfère aussi à un objet artisanal dont l'aspect granuleux et multicolore rappelle le maïs. La variabilité chromatique du bétail, comme celle du maïs, est un motif de fierté pour les Huichol. C'est elle qui met en évidence une relation

d'homologie entre bovin et maïs, entre ces deux espèces et l'homme. Car si l'on nomme le bétail comme les nouveaux-nés, « tous, hommes et animaux, nous sortons du maïs », ainsi que le dit Guadalupe. Un autre éleveur me cite aussi des noms qui font référence à l'eau du ciel (*kepuila*) et à la nuit (*t+kari*), indissociables dans la pensée wixarika. Et comme on le sait, les Huichol sacrifient leur bétail pour que la pluie tombe et que le maïs croisse ; la chaîne opératoire du rite justifie les corrélations symboliques entre l'élément liquide, l'espèce animale et l'espèce végétale.

Catégories et hiérarchies de bétail et d'éleveurs

Les éleveurs huichol les plus aisés se préoccupent de l'état de leur bétail, non seulement pour être en mesure d'offrir des spécimens dignes d'être sacrifiés, mais aussi pour en vendre d'autres. Dans le milieu régional de l'élevage, on connaît bien la figure du métis qui se consacre à l'achat et à la vente du bétail huichol. Selon les cas, il s'agira d'individus qui travaillent pour leur propre compte, ou bien d'employés d'un important *ranchero* du village de Mezquitic – tête de pont administrative des communautés de San Andrés, San Sebastián et Santa Catarina –, ou des petites villes de Huejuquilla ou de Colotlán, voire des fondés de pouvoir d'un entrepreneur installé aux États-Unis qui possède, entre de multiples autres intérêts, un ranch où l'on engraisse les veaux avant de les revendre aux abattoirs¹⁵. Les acheteurs trouvent facilement du bétail huichol à bas prix qu'ils revendent au cours du marché après qu'ils l'ont entretenu durant une saison. De l'avis de ceux qui l'ont pratiqué, ce négoce présente un grand intérêt ; les éleveurs huichol, qui ont toujours besoin de liquidités pour répondre à leurs obligations rituelles, ne refusent jamais de vendre, à n'importe quel prix. On a donc là un système régulier d'exploitation du bétail (par les Huichol) et de l'éleveur huichol (par les métis).

Il n'est d'ailleurs pas rare que la relation commerciale devienne conflictuelle lorsque le bétail vendu a été volé. Étant donné la liberté des bêtes à la saison sèche, certains Indiens pauvres en profitent pour capturer des veaux et les vendre à des métis de passage, cela sans déclarer la vente aux autorités traditionnelles qui tiennent le registre de l'ensemble du bétail de la communauté, avec ses fers héraldiques et le nom des propriétaires respectifs. Cela dit, si le méfait est découvert, le vendeur et l'acheteur sont jugés, emprisonnés au cachot communautaire (*cepo*), et condamnés à payer une forte amende.

15. Au Mexique, le système de production du bétail bovin dissocie le naisseur, qui sélectionne les reproducteurs et fait naître les produits, de l'engraisseur, qui achète au premier des jeunes spécimens qu'il alimente intensivement durant quelques mois puis les revend aux abattoirs.

Les rapports entre éleveurs huichol et métis sont ambigus. Au-delà de l'habituelle défiance entre les deux parties, les intérêts du commerce inspirent un certain respect mutuel, qui peut déboucher sur l'établissement d'une relation de compérage, c'est-à-dire de type métafamilial. Un acheteur métis retraité avoue même avoir eu plusieurs propositions de mariage, non pas chez les Huichol, « trop sauvages », mais chez leurs voisins cora. Même s'il exprime à sa façon la vanité d'une telle virtualité, l'informateur laisse transparaître un attrait sexuel pour la femme indigène, un sentiment que j'ai noté à plusieurs reprises chez les rancheros de Mezquitic (de type créole-européen dominant). Parallèlement, ceux-ci apprécient le bétail des Huichol, non seulement parce qu'il leur procure de bonnes plus-values, mais aussi parce que son caractère semi-sauvage, son armure bien développée, sa résistance formidable aux difficiles conditions du pastoralisme dans la sierra, font de lui un sujet de choix pour la pratique de la *charreada*. Ce jeu équestre-aurien, « sport national » de la république mexicaine, suscite la passion de la majeure partie des rancheros métis de l'État de Jalisco. Mezquitic et sa région sont un véritable creuset de la tradition originelle, rurale et paysanne, de la *charreada*. Et lorsque le spectacle en est donné aux alentours, c'est habituellement à un ranchero spécialisé dans l'achat-revente que l'on s'en remet pour fournir le bétail servant aux exercices de maîtrise des cavaliers lors des concours ; autant dire qu'il s'agit presque toujours de bétail huichol ou cora.

Pour leur part, les éleveurs huichol évoquent admirativement le bétail de leurs homologues métis, qu'ils qualifient de « charro ». Il s'agit d'un bétail de qualité, obtenu par croisement de races « étrangères », Suisse, Charolais, Angus, Simmental et Zébu. Élevé dans de meilleurs pâturages que ceux de la sierra et engraisé avec des fourrages plus nutritifs (y compris des farines animales), il fournit beaucoup plus de lait et de viande que le bétail huichol qualifié de « courant » ou « créole », parce qu'il descend de la race qui s'est adapté au sol et au climat mexicain depuis l'époque coloniale. « Le bétail charro est le meilleur », me dit Guadalupe, « mais il ne résiste pas ici. Il arrive que nous leur en achetions un pour en faire un étalon, pour avoir des veaux plus grands. Mais le charro ne résiste pas... Il ne s'habitue pas... Passée une saison, il meurt ».

Paradigme des forces extérieures (celle des voisins immédiats), la culture « charra » des rancheros métis est à la fois une richesse enviée et une puissance inassimilable. De même que le métis commun n'est pas capable de rester longtemps à vivre avec les Huichol sans regretter les facilités de son existence urbanisée, l'étalon *charro* ne supporte pas la dure vie de la sierra. Cela n'empêche pas les éleveurs huichol les plus aisés d'utiliser ce dernier

de temps à autre afin de renouveler leurs géniteurs mâles. Habituellement, ceux-ci sont plutôt les taurillons issus du même troupeau ou bien, chez les éleveurs, tel Guadalupe, soucieux d'éviter l'excès de consanguinité en raison du rachitisme qui peut en découler, des spécimens empruntés ou achetés à un confrère indigène. C'est donc le désir d'obtenir des veaux plus imposants, convenant mieux au rite sacrificiel, et non pas une volonté de capitalisation génétique qui n'apparaît pas dans l'univers huichol, qui suscite l'attrait pour le bétail *charro*. Et dans la partie la plus « acculturée » du territoire, dans les communautés de San Andrés et de Guadalupe Ocotán, on intègre la *charreada* dans les fêtes patronales comme on intègre le cavalier *charro* dans le folklore. Ainsi, le personnage mythique du *charro negro* (« charro noir »), associé à un puissant alcaloïde, le *kieri*, sont deux forces si redoutables que seuls les *mar'aakate* les plus prestigieux peuvent traiter avec elles¹⁶. Notons que ce charro noir est un type de la tradition orale de San Andrés ; selon l'éleveur *mar'aakame* Guadalupe, il n'est guère connu à San Sebastián où, comme on le sait, le « rodéo » *charro* n'est pas pratiqué¹⁷.

La fascination du *ganadero* huichol envers le métis s'accroît à mesure que progresse dans la sierra la notion de propriété privée et que régresse corrélativement le droit coutumier accordant à tout membre d'une communauté la possibilité de faire paître ses bêtes en tout point du territoire qui ne soit pas cultivé. En fait, avec la technologie récemment adoptée de la clôture de barbelés, certains lignages se sont appropriés les meilleures parcelles, définies par la présence d'une rivière ou d'une source – joliment dite *ojo de agua*, « œil d'eau »¹⁸. Comme toute sorte de patrimoine chez les Huichol, les terres et le bétail se transmettent bilatéralement, filles et fils étant également dotés. Lorsque l'on célèbre un mariage – ou plutôt l'officialisation d'une union libre, les noces traditionnelles n'ayant quasiment plus cours –, chaque conjoint est doté de deux taurillons ou jeunes vaches afin d'inaugurer le troupeau du nouveau ménage. Les familles qui n'ont pas de bétail doivent quand même sacrifier deux bêtes pour augurer de la fertilité du couple. Et lorsque naît un enfant, ses parents lui offrent un veau.

Une fois de plus, on voit bien que le bovin participe de la reproduction de la société indigène. Il permet aussi la différenciation sociale d'une classe accommodée qui, outre l'appropriation forcée des pâturages, tend à mono-

16. Sur l'association du *kieri* et du *charro negro*, voir Neurath (2004 : 98). D'après Lemaistre (2003 : 159), le *kieri* s'oppose au peyotl comme l'expérience individuelle d'un pouvoir sauvage au « génie apprivoisé » par le rite collectif.

17. Sur les relations ambiguës que les Huichol entretiennent avec le *kieri*, le *charro negro* et les traditions métisses du rodéo et de la *charreada*, voir Medina Miranda (2006). Ce jeune chercheur prépare une très prometteuse thèse doctorale sur le sujet.

18. Sur le processus de privatisation des pâturages et le système de transmission du bétail et des ranchs, voir Weigand (1992).

poliser les charges politiques. Même si la coutume veut que les autorités traditionnelles, renouvelées chaque année, soient désignées par le conseil des Anciens (*kawiterutsixi*, *kawiteru* au singulier, « celui qui sait tout »), dont les membres justifient leurs choix par les rêves, c'est-à-dire les messages qu'ils sont censés avoir reçus des divinités et qu'ils reproduisent publiquement par le chant, il serait difficilement concevable que ces intercesseurs élisent un pauvre pour exercer la charge, très dispendieuse, de gouverneur¹⁹.

En outre, s'il existe bien chez les Huichol une petite oligarchie d'éleveurs, l'investissement individuel est possible mais il est sévèrement encadré par la tradition, qui limite ainsi les possibilités d'entreprise capitaliste. Pour fonder un élevage, il convient de se rendre cinq années de suite aux principaux sanctuaires et y laisser des bols votifs (faits avec des Calebasses séchées) ornés de dessins de vaches. À San Andrés, Rogelio, dont le père *mar'ákame* s'occupe du troupeau familial avec l'aide de ses fils, me dit que la mer est le lieu le plus « efficace » pour obtenir du bétail, parce que l'eau est « très curative », « elle te favorise ». Lorsque son grand-père décida naguère de commencer à élever du bétail, il s'en alla demander des vaches à Santa Teresa (Naketa), où se trouve une lagune, une oasis entre deux collines que mon informateur qualifie d'« ojo de agua »²⁰. Les quatre années suivantes, il y retourna pour déposer des bols votifs, tandis qu'à chaque Semaine Sainte il sacrifiait une bête, s'abstenant de manger du sel et de coucher avec une femme autre que la sienne. Rogelio ajoute :

« Aujourd'hui nous maintenons ce que nous a légué notre grand-père, mais si moi-même je voulais avoir plus de bêtes, j'aurais à faire ce qu'il a fait lui, aller aux sanctuaires, sacrifier. Celui qui prétend augmenter son troupeau sans sacrifier au costumbre, les choses se passent mal pour lui... Le bétail meurt. Mon grand-père vit un taureau de couleur grise, comme des cendres ou de l'eau trouble. Il arrivait du sanctuaire... on le voyait de loin. Il vint et fertilisa les vaches. C'est ainsi que lorsqu'il nous sort un petit veau de cette couleur, c'est bon signe ».

Le sacrifice de la Semaine Sainte

On distingue deux grandes occurrences sacrificielles : le rite festif propitiatoire et le rite circonstanciel prophylactique. La première catégorie se subdivise en trois genres complémentaires : les fêtes communautaires, les fêtes lignagères et les fêtes communautaires « catholiques » (Neurath 2002 : 84). Quant au pèlerinage à Wirikuta (accompli par les différents groupes de *peyoteros* entre février et avril), il commence et se termine par un sacrifice.

19. À ce sujet, Lemaistre (2003 : 204) parle de « manipulation politique du rêve ».

20. C'est dans cette lagune que le mythe conté dans le chant de la Semaine Sainte fait naître l'enfant Jésus, *el niño* (Denis Lemaistre, communication personnelle).

De même que la répartition des charges politiques, la désignation des personnes obligées de sacrifier des bêtes au cours de l'année est le fait des *mar'akate* et *kawiterutsixi*, dont la seule inspiration est censée être le rêve, le « canal médiatique » des divinités huichol. C'est un *mar'akame* qui indique à la personne désignée par le rêve, l'animal qu'elle doit offrir (car il peut s'agir aussi, bien que les cas soient moins fréquents, d'une chèvre, d'un mouton, d'un poulet, voire d'un poisson-chat, mais jamais d'un porc²¹) et son type (sexe, âge, couleur du pelage). Le sacrifiant se doit de trouver l'animal idoine, un spécimen assez charnu pour que le sacrifice produise son effet symbolique. S'il ne le trouve pas dans son propre troupeau, ou s'il ne possède pas de bétail, il peut l'acheter à l'extérieur et même chez un *ranchero* métis. S'il manque d'argent, on peut lui accorder un délai jusqu'à la prochaine fête ou jusqu'à l'année suivante, sauf s'il s'agit d'un sacrifice curatif et que l'action est urgente. S'il a émigré et ne peut être présent le jour de la fête, le sacrifiant doit envoyer une compensation financière ou différer l'obligation. Mais celui qui négligerait son obligation finirait par être exclu de la communauté. Enfin, toute personne désignée pour sacrifier un bovin doit aussi se joindre à un groupe de *peyoteros* et participer au pèlerinage à Wirikuta.

Cette relation entre bétail et peyotl apparaît en pleine lumière lors de la Semaine Sainte. Ici la fête chrétienne, dont le moment le plus dramatique est le sacrifice des taureaux, est dite *Weiyak+*, un vocable wixarika qui signifie aussi « chasse »²², soulignant la continuité entre la chasse au cerf des hommes qui accomplissent le pèlerinage à Wirikuta et la célébration pascalle. La fête met donc aussi en évidence l'articulation entre chasse et élevage, *costumbre* et culture occidentale. La conjonction des forces internes et externes, à un moment-clé du calendrier, préalable à la saison des pluies, est représentée d'une manière exemplaire par les figures saintes « chrétiennes ». Les Huichol célèbrent deux christes (considérés comme des saints parmi d'autres), l'un féminin, *Tanana* (« Notre Mère »), qui est aussi en partie une version locale de la Vierge de Guadalupe, protectrice des troupeaux, et l'autre masculin, *Tatata* (« Notre Père »). Dans la communauté de San Andrés Cohamiata Tateikie, où se situe notre enquête sur la Semaine Sainte, la première de ces divinités appartient au village de San Andrés, au nord-est du territoire communautaire, et la seconde à la *ranchería* de San Miguel, au sud-ouest (Lemaistre & Kindl 1999 : 183, 187). Cette division

21. Étant donné la présence de porcs errant autour des maisons wixaritari et leur valeur alimentaire, l'absence de cet animal dans le système sacrificiel est une énigme que nous essaierons d'éclaircir plus avant.

22. Communication orale du linguiste José Luis Iturrioz lors du colloque « Segundo Encuentro e especialistas de la zona norte de Jalisco », Colotlán, Jalisco, 8 mars 2007.

sexuelle et territoriale du Christ résulte de la structure dualiste, d'origine mésoaméricaine, qui influence, aujourd'hui encore, l'organisation sociale de la communauté²³. En outre, il y a ici quatre saints, San Andrés, San José, *Tatsunati* et *Tutekwiyu*, qui appartiennent au village principal et à ses trois principales rancherías, San José, San Miguel et Cohamiata (*Ibid.* : 187). Toutes ces figures sont habillées de tissus colorés, à la manière indigène. Avec les ancêtres du monde souterrain, contactés par l'intermédiaire de trous pratiqués devant les oratoires et au milieu de l'église, les saints sont les divinités récipiendaires du sang de bœuf offert le Samedi Saint.

Avant d'évoquer le sacrifice majeur de l'année wixarika, il convient d'esquisser le contexte où il prend place. Certes, il n'est pas question de donner ici une relation ethnographique exhaustive d'une fête complexe, qui a d'ailleurs fait l'objet de plusieurs descriptions analytiques bien documentées, dont celle de Denis Lemaistre et Olivia Kindl (1999) à laquelle nous renverrons à chaque fois qu'il nous faudra éluder des points de détail qui nous conduiraient trop loin. De cette importante contribution, il ressort une tendance que nous avons nous-même observée une dizaine d'années après les auteurs : une dynamique de changement qui se confirme, d'une génération à l'autre, depuis la première description de la Semaine Sainte de San Andrés, livrée par Zingg dans les années 1930. Ainsi Lemaistre et Kindl (*ibid.* : 190-191) démontrent-ils de manière convaincante que l'entrée cérémonielle des *peyotos* le Mercredi Saint, chargés de peyotl et précédés par le masque du cerf chassé sur le chemin du retour de pèlerinage à Wirikuta, est un rite qui remonte à peine à deux ou trois décennies. Jusque dans les années 1960, les *peyotos* ne jouaient aucun rôle dans la fête chrétienne. Or, depuis la monographie de Lemaistre et Kindl, ce rôle s'est dilaté dans le temps – et donc l'importance du peyotl dans la fête s'est accrue d'autant – puisque c'est à partir du dimanche des Rameaux que se présentent les groupes de pèlerins sur la place du village²⁴. Le visage finement peint à l'*uxa*, pigment jaune tiré

23. Dans un article qu'il a consacré à ce thème, Arturo Gutiérrez (2003) démontre, suivant le paradigme lévi-straussien (Lévi-Strauss 1958), que la structure apparemment dualiste de la communauté de San Andrés est en réalité un modèle concentrique-triadique. Mais si ce modèle dérivé (« altéré », dirait Claude Lévi-Strauss) naît du contact historique des noyaux dualistes originels avec d'autres sociétés, le fondateur de l'anthropologie structurale lui-même, analysant le cas de tribus amazoniennes, reconnaît qu'il est bien antérieur à la colonisation européenne. Autant dire que ce modèle concentrique-triadique, quoique dérivé, est le produit des cultures amérindiennes.

24. Il est possible que la dilatation temporelle que nous remarquons ici participe du processus plus général d'inflation festive souligné au début de ce travail. Il faut préciser cependant que 2007 était une année de changement quinquennal de charges (*cargos*) : tous les groupes de *peyotos* de la communauté étaient allés au pèlerinage et se trouvaient présents à la fête, ce qui pourrait expliquer, pour les faire tous entrer dans le programme rituel, qu'ils aient commencé à se présenter le dimanche. Car à San Andrés, les groupes de *peyotos*, originaires du village ou d'une annexe.../...

d'une racine du désert, les *peyoteros* s'annoncent en musique avec les instruments chamaniques, le violon et la guitare de fabrication artisanale, dont les accents grinçants alternent avec le son très aigu et étonnamment mélodieux de trompes en cornes de taureau. Le souffle sacré des pèlerins passe donc par la partie emblématique du corps du bovin, exposée sur l'autel de tous les centres cérémoniels, dans une performance musicale qui souligne la profondeur de la relation que la culture huichol établit entre l'animal hispanique et le peyotl.

Dans le même sens, on peut remarquer que la présence du peyotl à Pâques s'est imposée à mesure de la progression du rite sacrificiel que nous avons établie dès le début de cet article. Apparemment, cette plante entretient avec le bovin un rapport symétrique et inverse : puissance autochtone par excellence, elle est géographiquement issue du monde extérieur, alors que le bœuf, puissance hispanique par excellence, est élevé sur le territoire et, on l'a vu, assimilé aux enfants huichol. Contrairement au bœuf, associé à l'eau, le peyotl est associé au sec et au soleil du désert où on va le cueillir. Mais le mythe chamanique, nous l'avons vu précédemment, relativise sa nature indigène, puisqu'il assimile le cactus à Kauyumari, double du *mar'aakame*, dont l'exégèse situe l'origine dans le monde *teiwari* (voir *supra*). La complexité de la plante, au croisement des puissances internes et externes, explique peut-être qu'en plus de ses propriétés hallucinogènes, elle constitue le principe énergétique d'une fête célébrée au climax de la saison sèche pour appeler la pluie (et donc le maïs). Précisément, le dimanche des Rameaux 2007, après l'arrivée des premiers groupes de *peyoteros*, après la distribution cérémonielle du cactus hallucinogène, dont les effets commençaient à se ressentir dans l'assemblée, *teiwari* compris²⁵, il se mit à pleuvoir. Mais comme le soleil brillait toujours, un arc-en-ciel se forma. Face au magnifique spectacle de la nature les indigènes s'enthousiasmèrent, les uns disant que c'était là un bon signe pour les futures récoltes, les autres que le « miracle » se reproduisait immanquablement chaque année à l'arrivée des *peyoteros*, un acte

[Suite de la note 24] – Las Guayabas, San José, San Miguel, La Laguna, Cohamiata, Las Pitayas, Santa Bárbara, Tierras Blancas – sont constitués de personnes qui sont tenues d'assumer les obligations de la charge durant cinq années. Cela dit, au cours de cette période, les groupes respectent un système d'alternance dans le pèlerinage : chaque année les groupes d'une moitié de la communauté s'en vont à Wirikuta, chassent le cerf et cueillent le peyotl, pendant que les groupes de l'autre moitié restent sur place et offrent des sacrifices pour donner le change aux premiers. Et ce n'est que la cinquième et dernière année que tous les groupes sortent à la fois. Au bout du compte, chaque groupe sort trois fois en cinq ans. Pour plus de détails et une belle analyse de ce système rituel, voir Gutiérrez (2003).

25. Sur ce plan aussi on note une évolution rapide par rapport à l'ethnographie de Lemaistre et Kindl ; selon eux, l'offrande du peyotl aux étrangers, et l'intégration au rite qu'elle suppose, ne se faisait qu'à la fin de la Semaine Sainte.

théâtral dont nous savons qu'il ne s'inscrit pas vraiment dans la tradition ancienne. On voit bien de quelle façon les croyances relatives au *costumbre*, inspirées par un heureux éphéméride dont l'impact sur les consciences est multiplié par les effets psychotropes du peyotl, peuvent surgir instantanément à mesure que la fête expérimente le changement.

À partir du Jeudi Saint, après une nuit où un rite de flagellation a désacralisé les autorités traditionnelles, est instauré le pouvoir des « juifs », qui sont des officiants jeunes, au visage barbouillé de suie et armés d'une épée de bois. Suivant une discipline quasi militaire (ou monacale), ils imposent le silence généralisé pendant deux jours et encadrent la procession des quatre saints et des deux christs de la communauté qui sont portés couchés (« morts ») par les officiants *xaturi* afin de représenter les saintes funérailles. Avant de commencer le parcours, les *tenanches*, femmes chargées de prendre soin des saints, changent et lavent les habits des statuettes en bois. Cette opération, considérée comme très délicate, évoque la vache qui met bas puisque les Huichol comparent les tissus neufs au placenta du veau nouveau-né (Lemaistre & Kindl 1999 : 196).

À la fin de l'après-midi du vendredi, après une seconde procession, on voit arriver sur la place les premiers veaux et vaches, conduits au lasso par des aides vachers appartenant aux familles sacrificantes, auxquels s'ajoutent quelques chèvres et moutons. On installe des poteaux pour les amarrer et orner leur frontal de rubans et fleurs de papier crépon. Petit à petit, l'espace central du village est envahi par un bétail « en habit de gala ». Toutes les catégories de bovin sont présentes excepté le taureau adulte, un type que l'on ne trouve quasiment pas dans la sierra puisque les mâles sont généralement vendus à l'âge de deux ans, soit à un négociant métis, soit pour un sacrifice. Cela dit, le bétail qui est exposé ici est le fleuron de l'élevage communautaire : des taurillons forts, qui se vendraient au meilleur prix aux acheteurs métis, et même des vaches laitières qui, comme nous le savons, constituent l'une des rares sources de protéines de la sierra et, de fait, une richesse estimable. Si un veau se paie environ 2500 pesos (250 dollars), une vache laitière ou un taurillon en valent 3500. Selon les années on immole entre 40 et 60 bêtes, plus une dizaine de têtes de petit bétail (chèvres et moutons)²⁶, ce qui justifie le chiffre compris entre 100 000 y 150 000 pesos (10 000 et 15 000 dollars) que nous avons donné au début de cet article.

26. Encore une fois, le travail de Lemaistre et Kindl permet de mesurer la rapidité du rythme inflationniste de la fête ; d'après eux, soit une dizaine d'années avant nous, c'était entre deux et trois dizaines de bêtes qui étaient offertes (Lemaistre & Kindl 1999 : 206).

La typologie des sacrifiants de Semaine Sainte a été établie par Lemaistre et Kindl (1999 : 204) : groupes des *xaturi* et *mayordomos* chargés des christs et des saints, autorités traditionnelles, groupes de *peyoteros*, « juifs ». S'ajoutent à la liste des groupes de parents qui s'obligent à honorer un saint, un ancêtre, ou bien qui sont tenus par une prescription chamanique, et enfin, cela ne nous surprendra pas, quelque étranger souhaitant contribuer au rite, ou y étant contraint parce qu'il vient de participer à son cinquième pèlerinage à Wirikuta et de boucler ainsi un cycle rituel. Dans chaque groupe de sacrifiants il y a un enfant, garçon ou fille, qui tient le rôle de *hakeri*, une sorte d'« ange ». Au cours de la nuit du vendredi au samedi, les adultes le conduisent cinq fois bénir la bête qu'ils doivent tuer le matin (*ibid.* : 204). Ils sont accompagnés par un violoniste et un guitariste qui jouent l'air de *mawarixa*, l'« offrande », le terme wixarika pour ce que nous appelons un peu trop généralement « sacrifice »²⁷. Les *mar'akate* chantent la mythologie correspondante, qui souligne la relation entre le sacrifice primordial du jeune veau et la naissance de l'enfant (*ibid.* : 205). Avec le retour de la musique dans la fête, les *peyoteros* et tous les participants dansent toute la nuit autour de foyers installés sur la place.

Le samedi matin, les *mar'akate* libèrent l'église dont l'entrée était gardée jusqu'alors par les « juifs ». Ceux-ci s'éclipsent et laissent entrer la musique (y compris des trios *mariacheros* de tradition métisse) et les chants chamaniques dont le texte, recueilli par l'ethnographie de Lemaistre et Kindl (*ibid.* : 206), célèbre le matin et assimile le soleil naissant à l'apparition de Kaumari, le cerf bleu, entre deux pierres de couleur sang. La mise à mort peut alors commencer.

Suivant un rythme soutenu, on conduit, l'une après l'autre, les bêtes amarrées devant l'église (les sacrifices donnés à d'autres occasions, carnaval, fête du taureau en septembre, fête du maïs tendre, rites de guérison, etc., sont célébrés dans les centres cérémoniels *tukipa* ou devant un oratoire [voir Neurath 2002 : 104 *sq.*]). Chaque exemplaire, conduit

27. Si le schéma de la *mawarixa* est à peu près conforme au modèle canonique défini par Hubert et Mauss, avec la présence d'un sacrifiant, d'un sacrificateur, d'une victime et de divinités auxquelles s'adresse l'offrande, les spécificités de l'univers idéologique huichol sont telles qu'on peut légitimement douter qu'un même concept « valise » puisse s'appliquer, avec la facilité commune à une certaine anthropologie, à des données ethnographiques aussi différentes que celles relatives, par exemple à l'Inde, à la Grèce ancienne, à l'Afrique subsaharienne et à la Mésomérique. Sans sombrer dans l'hyper-relativisme postmoderniste, disons que le débat épistémologique est ouvert, surtout avec le regain déconcertant des thèses universalistes de René Girard ces dernières années (voir Scubla 1998). À l'appui de notre défiance conceptuelle, il semble d'ailleurs que Neurath, dans une publication récente (2008), soit prêt à abandonner la notion classique de sacrifice concernant les Huichol. Toutefois, dans les limites de cet article, et pour la clarté de l'exposé, nous continuerons à verser dans la « facilité » en employant le terme « sacrifice ».

avec un lasso, est piégé par les pattes arrière avec un autre lasso, exactement comme on le fait lorsqu'il s'agit de vacciner ou de traire une vache. Puis on le renverse sur le flanc pour le maintenir immobile sur le sol. Certains taurillons se montrent particulièrement agressifs et ne se laissent pas faire, ce qui peut transformer un instant le rite en une petite corrida de rue qui ravit l'assistance prise de peyotl (et plus encore lorsque l'ethnologue s'en mêle et ressort maculé de bouse !).

L'immolation est précédée par une ronde, composée par le *maráakame* chanteur et son second, tenant à la main leur baguette ornée de plumes (*muviéri*) et des bougies agrémentées de rubans, par des hommes et des femmes du groupe sacrifiant, qui portent des bougies, des offrandes d'épis de maïs et de peyotl, de fruits, de flèches votives et de cornes de cerf. Le cortège tourne cinq fois autour de la bête immobilisée, accompagné par la musique du violon et de la guitare, tandis que le chant du premier *maráakame*, outre les références à la mythologie du sacrifice, profère une litanie de plaintes et de prières à la victime de pardonner les hommes pour ce qu'ils s'apprentent à lui faire. L'animal est aspergé d'eau lustrale et l'enfant *hakeri* présente le couteau et le bol votif qui recueillera le premier jet de sang. Le sacrificateur (*matasero o tetukuewiwa*), qui appartient au groupe sacrifiant, s'en saisit et enfonce la lame dans la jugulaire du bœuf afin d'obtenir le flux de sang maximal. Alors, de manière très coordonnée, les femmes et les hommes du groupe se présentent pour remplir de sang des bols votifs et des seaux tout en trempant leurs bougies dans la blessure béante.

Une partie du sang est conservée à l'état liquide dans des flacons bouchés. Après la fête, on le répartira entre les *tukipa* de *rancherías*, les trous d'offrandes pratiqués au bord des champs de maïs ainsi que sur les multiples lieux sacrés où les Huichol se rendent régulièrement ; on l'utilise aussi pour asperger les épis verts à l'occasion des sacrifices du mois de septembre, notamment la « fête du taureau » (*fiesta del toro*). Une autre partie du sang est versée dans le trou d'offrandes qui se trouve au milieu de l'église. Autrefois (jusqu'à l'époque de la description de Lemaistre et Kindl et aujourd'hui encore à San Sebastián), c'est à l'intérieur de l'église que l'on exécutait les bêtes pour diriger les premiers jets de sang vers le trou. Mais à San Andrés, ces dernières années, on a pris l'habitude de tuer au dehors parce que, avec l'ancienne méthode, étant donnée l'augmentation du nombre de bêtes sacrifiées, à la fin de la journée du Samedi Saint le trou débordait d'un sang qui pourrissait les jours suivants, laissant dans le lieu de culte une odeur nauséabonde.

Enfin, avec les bougies ointes de sang frais, on peint les bâtons de commandement, les statuettes de saints, le visage des christs, les diverses offrandes, les oratoires situés sur la place, la table des autorités, sous le palais

du gouvernement, la prison et même – magnifique détail donné par Lemaistre et Kindl (*ibid.* : 207-208) – la machine à écrire du secrétaire du gouvernement, qui transmet les revendications de la communauté pour les terres usurpées par les métis. La relation ritualisée entre terre et sang de taureau prouve par elle-même que l'animal d'origine hispanique est devenu une matérialisation de l'autochtone : il est ce que la terre offre aux hommes pour qu'ils puissent assurer leur subsistance et la reproduction de leur univers. Pour les Huichol le taureau est féminité et enfance (c'est-à-dire une fertilité débordante et une humanité non cultivée). Signifiant la richesse matérielle, on l'associe à la divinité Takutsi, « Notre arrière grand-mère » ou « Notre graine germée », à la pluie et à la profondeur de la mer (Neurath 2002 : 192, 366). Peut-être que cette nature maritime du taureau mythique explique qu'à un moment donné de leur histoire, les Huichol eussent changé leurs trompes de coquillages (qu'ils rapportaient naguère de leurs pèlerinages à l'océan) pour les cornes de taureau que nous avons évoquées en décrivant le rite des *peyoteros* en ouverture de la Semaine Sainte.

Au-delà du statut du bovin dans l'idéologie identitaire des Huichol, au-delà des particularités de la fête de Pâques, les diverses manières de bénédiction que nous venons d'évoquer mettent en évidence la réaction du sang lorsqu'il s'écoule à l'air libre : il se transforme rapidement de l'état liquide à l'état solide (ou sec). Autre façon pratique de souligner cette propriété transformationnelle : le boudin préparé par les femmes avec le sang qui reste dans le corps de la bête après que les sacrifiants ont recueilli la partie consacrée. De notre point de vue structural, là réside une grande leçon du sacrifice et de la cuisine qu'il occasionne.

Sang et cuisine : le sec et l'humide

Avant de finir dans les assiettes, le corps de chaque bête est écorché et découpé dans un lieu isolé où la dépouille a été traînée immédiatement après la cérémonie. Sont chargés de la besogne deux membres du groupe sacrifiant, dits *jicareros* (porteurs de bols votifs) des éclairs (*n+ 'ariwame* en *wixarika*). Leur charge dure cinq années et comprend l'obligation d'accomplir le pèlerinage à Wirikuta et de découper également le corps des cerfs tués à la chasse.

Dans leur tâche, ils prennent soin de réserver trois parties du corps des bovins à des officiants ou à des usages importants. Les côtes sont offertes aux musiciens qui ont animé la cérémonie. Les cornes, si elles ne sont pas conservées pour être exposées sur un autel ou accrochées sur les murs d'un centre cérémoniel, seront utilisées soit comme instrument de musique par les *peyoteros*, soit dans le jeu postsacrificiel animé par le *torete* (« petit

taureau », un homme qui tient des cornes à la main et imite l'attitude du taureau) et le *vaquero* (« vacher », un autre homme déguisé en femme). Ces deux personnages ont un rôle central dans la fête des *pachitas* (carnaval) qui précède la Semaine Sainte. Reliés l'un à l'autre par un ruban et un lasso, ils animent une ronde collective et se livrent à une parodie de corrida qui rappelle les danses de *toritos* observées dans presque toute la république mexicaine à l'occasion des fêtes patronales ou du carnaval (Saumade 2001). Ici, la chorégraphie fait apparaître, une fois de plus, l'intimité entre l'animal hispanique et la cosmogonie huichol : lorsque le *torete* élève les cornes vers le ciel, en direction des points cardinaux, et pousse des mugissements aigus.

Lors des *pachitas*, les pattes avant de l'animal sacrifié sont réservées au *torete* et à la *vaquera*, tandis qu'à l'issue de tout sacrifice de bovin, les pattes arrière sont octroyées aux deux *mará'akate* qui ont dirigé la cérémonie. Ce point de la norme rituelle entretient une certaine distinction sociale au sein de la communauté. En effet, les *mará'akate* les plus prestigieux sont aussi les plus sollicités pour se produire au cours de la Semaine Sainte ; ils ont l'habitude de conduire les opérations et de chanter pour bénir plusieurs sacrifices successifs. Et c'est ainsi, par exemple, que Chon, l'un des chamans les plus respectés de San Andrés, en est arrivé à recevoir jusqu'à seize pattes arrière un même Samedi Saint ! Évidemment, il ne les mange pas toutes mais les répartit entre les membres de sa famille. Dans chaque maison où l'on a bénéficié de ce cadeau, on découpe la viande en tranches très fines que l'on met à sécher sur des claies de fibres d'agave (*ixtle*) pour la conserver et ensuite, à l'occasion, la faire griller et la consommer en dehors de toute occurrence festive. On le voit, les parents des grands *mará'akate* ont un « privilège protéinique » sur les autres, qui doivent pratiquement se contenter de manger de la viande de bœuf après les sacrifices, lorsque le restant du corps des victimes est mis à bouillir dans de grands chaudrons (sans sel ni autre condiment) par les femmes. Ainsi, toute la journée du Dimanche de Pâques sont offerts à tous (étrangers compris) des bols de bouillon de taureau. En termes de cuisine, il apparaît donc une distinction entre la viande fraîche bouillie préparée par les femmes et la viande séchée et grillée, qui a été offerte par un « surhomme », le *mará'akame*²⁸.

Le bouillon du taureau est servi avec les habituelles préparations à base de maïs qui, les jours antérieurs, sont également données à profusion aux humains et aux divinités : *tortillas* fraîches pour les premiers, sèches pour

28. Même si, très exceptionnellement, il existe des femmes chamans, il est indéniable que cet office considérable est nettement connoté par des valeurs masculines.

les seconds, *tamales* (petits pains roulés dans une feuille de maïs et cuits à la vapeur), *atole seco* (une bouillie aussi ferme qu'un flan), *atole claro* (bouillie liquide) et *tejuino* (*nawa* en wixarika, bière de maïs), autant de produits du savoir-faire féminin. On présente aussi un bouillon fait avec la viande séchée des cerfs tués lors de la dernière chasse ; une partie a été offerte aux divinités la veille, le Samedi Saint, une autre partie revient au *maráakame* de chaque groupe qui peut en offrir le dimanche. Il faut noter que ce bouillon, comme celui de taureau, n'est pas salé. Étant donné l'importance historique du sel chez les Huichol, dont les lointains ascendants en rapportaient de leurs pèlerinages sur la côte, considérant leur penchant pour une nourriture très salée, le sel et le piment étant les seuls agréments de la tortilla de maïs dans la diète quotidienne des plus pauvres, on comprendra mieux le sens d'un tel renoncement. Toutefois, il semblerait que la prohibition qui frappe le sel soit plus forte pour le bouillon de cerf que pour celui de taureau, puisque l'on me dit que quiconque ajouterait du sel dans le premier deviendrait aveugle tandis que dans le second, l'invité qui n'est chargé d'aucune obligation cérémonielle peut ajouter à sa guise sel et piment sans tomber dans le « péché »²⁹. La menace de cécité pour celui qui oserait manger la viande de cerf avec du sel s'explique-t-elle par la croyance dans le pouvoir de cet animal à conférer, de même que le peyotl, la vision chamanique, toute altération de sa chair conduisant au résultat opposé ? Mais les choses ne sont jamais aussi simples avec les Huichol, puisqu'ils disent que le cerf lui-même est très amateur de sel...

Parvenu à ce point, une question s'impose : pourquoi faut-il offrir du bouillon de cerf lors du banquet qui suit le sacrifice du taureau, alors que les nourritures, et en particulier la viande, regorgent de toutes parts ? Ici, nous touchons du doigt l'interdépendance rituelle du sacrifice et de la chasse chez les Huichol. Sur cette dernière, les quelques informations que nous avons recueillies par entretien et surtout grâce à l'ethnographie, décidément remarquable, de Denis Lemaistre (1996), sont indispensables à la poursuite de l'analyse.

Du sacrifice à la chasse

Outre les injonctions occasionnelles qu'adressent les *maráakate* à des particuliers pour obtenir une guérison, il y a chez les Huichol deux grandes saisons de chasse : à l'époque du pèlerinage à Wirikuta, soit au climax de la saison sèche (février-avril), et « à minuit » (*a medianoche*), c'est-à-dire à la mi-août, au climax de la saison des pluies. À chaque fois

29. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, si l'on considère leur conception subversive du christianisme, les Huichol se réfèrent assez souvent à la notion de « péché ».

qu'ils s'en vont chasser, les officiants (*mara'akame*, *jicareros* ou *peyoteros*) ou hommes envoyés par le rêve d'un *mara'akame* et animés par un but prophylactique, sortent du territoire wixarika. Lorsqu'ils débusquent une proie, parfois au bout de plusieurs journées de marche en vain, ils la harcèlent en formant un « corral » pour qu'elle ne puisse s'échapper. La technique et le terme utilisé, liés à l'activité d'élevage, sont une réminiscence de l'ancienne chasse au piège pratiquée jusqu'à la Révolution (années 1910-1920) et la généralisation progressive du fusil dans la sierra. Cerné et attiré vers le piège – un filet de cordes d'*ixtle* tendu dans un cadre circulaire en bois et placé sur le passage des cerfs – l'animal pouvait être capturé vif, puis conduit à un centre cérémoniel et immolé. De nos jours, bien que devenue désuète, la vénérable technique est évoquée avec passion par les chasseurs qui vont même jusqu'à la réhabiliter, à l'occasion, pour la beauté du « sport »³⁰. D'ailleurs, des modèles réduits du piège ornent les flèches votives qui servent régulièrement d'offrandes, indiquant ainsi la puissance symbolique de l'objet représenté : c'est le moyen par lequel le cerf doit s'« offrir » lui-même aux humains et affirmer ainsi sa nature d'être proche. Dans le piège de filet, l'animal se prend la tête la première, ce qui renforce dans l'esprit des indigènes la valence masculine du cerf³¹.

L'usage du fusil n'a donc pas affecté un rite qui s'apparente clairement au « sacrifice » (*mawarixa*, l'offrande en wixarika), le cerf étant censé s'offrir lui-même aux humains en entrant volontairement dans leur piège³². Selon les cas, le cerf tué peut ensuite être apporté au centre cérémoniel (*tuki*), ou bien, comme lors des chasses du retour de pèlerinage à Wirikuta, traité rituellement sur les lieux du campement, où des autels ornés d'offrandes disposés en cercle autour de foyers reproduisent la structure d'un *tuki*. Les officiants, ainsi qu'ils le font lorsqu'ils s'apprêtent à immoler un taureau, disposent la tête du cerf en direction de l'est et de Wirikuta, le lieu du peyotl et du soleil naissant. On prodigue à l'animal des caresses, des sourires, des fleurs, les femmes lui « donnent à manger » des tortillas, des biscuits et des fruits, on

30. Sur ce point, l'information que j'ai recueillie dans la communauté de San Andrés Cohamiata Tateikie recoupe celle livrée par Neurath (2008 : 256) pour la communauté de Santa Catarina Cuecomatitlán Tuapurie.

31. Cet idéal cynégétique est attesté dans l'Ouest mexicain. Voir par exemple les invocations des chasseurs nahua occidentaux du XVII^e siècle recueillies par Ruiz de Alarcón (1988), ou les mythes transcrits dans la même aire culturelle par Preuss (1982 : 77). Le cerf y apparaît comme un pénis qui s'engage dans la cavité vaginale que représenterait le collet. Ce dernier appareil peut aussi être rapproché du mytheme du vagin denté dont Claude Lévi-Strauss a fait grand cas dans les *Mythologiques*.

32. Sur le thème mythologique du cerf qui s'offre volontairement aux hommes, voir Gutiérrez & Neurath (2003 : 313), et dans une perspective ethnohistorique Olivier (2008 : 197). Ce dernier auteur donne aussi des éléments qui indiquent la généralité de la chasse capture du cerf en Mésopotamie, puisqu'elle était également pratiquée au Guatemala et dans le pays maya (*ibid.* : 202).

pose sur ses yeux deux peyotl afin que son âme puisse voyager jusqu'à Wirikuta. Il n'est pas mort mais « rafraîchi », à l'instar des ancêtres pétrifiés. Le *mar'akame* inhale son « souffle », bouche contre bouche, afin de tirer de l'haleine la pierre (+*r+kame*) qui cristallise l'esprit d'un ancêtre (Lemaistre 1996 : 322-323) et qui est donnée à une personne directement concernée par le rite (un patient ou son parent par exemple), laquelle ne bénéficiera de ce don que si elle accomplit par la suite les pèlerinages requis. La même technique rituelle est employée avec les bovins lorsque leur sacrifice a une visée prophylactique. L'+*r+kame* provenant, selon les cas, de l'intérieur du corps du cerf, du sang du taureau, voire de l'écume de la mer (à l'occasion des pèlerinages sur la côte), on voit bien, une fois de plus, que le rite dramatise la dualité entre les états liquide-humide (les humeurs corporelles, l'eau de mer) et solide-sec (la pierre).

Au moment où le cerf est écorché et écartelé sur les lieux mêmes du campement de chasse, on arrache son cœur, comme le faisaient les Aztèques, afin de recueillir du sang dans les bols votifs et badigeonner les objets cérémoniels et les offrandes. Ensuite, le cœur est découpé en petits morceaux qui sont répartis entre les initiés qui souhaitent bénéficier de son pouvoir, tandis que la tête et la peau sont réservées à des usages rituels. Le reste de la viande est rôti dans un four creusé dans la terre et alimenté par des pierres chauffées au feu. Cette forme masculine de cuisine à sec contraste avec la cuisine à l'eau du bouillon de taureau préparé par les femmes après le sacrifice.

Une fois la viande rôtie, on la découpe en petits morceaux qui, après le retour des chasseurs à la communauté, seront mis à sécher sur des claies de fibres d'agave (*ixtle*) pour finir, comme nous le savons déjà, dans le bouillon préparé à l'occasion des fêtes où ils sont présentés reliés entre eux par une cordelette formant un collier. Lemaistre (1996 : 312) remarque que les tranches de viande de cerf séchée se confondent avec les tranches de peyotl qui sont séchées après la Semaine Sainte pour être conservées toute l'année. Le peyotl séché peut aussi être pulvérisé. Cette tâche est accomplie par les femmes qui utilisent à cette fin le *metate*, la meule qui leur sert à travailler la pâte de maïs ainsi que la pâte de fromage à la saison des pluies. La poudre de peyotl peut être utilisée comme telle ou bien dissoute dans de l'eau pour être consommée sous forme liquide.

On le voit, la chair du peyotl et celle du cerf font l'objet d'un traitement équivalent, un processus de transformation en un aller et retour de l'humide (frais) au sec et du sec à l'humide (bouillon, solution). Or, sur ce plan, la mythologie et l'exégèse wixarika ne font que confirmer l'homologie du cerf et du peyotl : la poudre de peyotl proviendrait des bois du cerf, lorsque l'animal les racle contre les arbres pour manger la poussière qui se forme,

acquérant ainsi la faculté de vision chamanique (*ibid.* : 310-311). À partir de l'observation des mœurs des cervidés mâles, la pensée indigène fait le lien avec les techniques de conservation de la plante sacrée pour justifier le rapprochement entre l'espèce animale (pour le moins sa composante mâle, les femelles n'ayant pas de cornes) et l'espèce végétale. C'est pourquoi les groupes de *peyoteros*, lorsqu'ils chassent sur le chemin du pèlerinage, recherchent avant tout un mâle bien armé. Et lors de la fête du peyotl, à la fin de la saison sèche (mai), les chasseurs revêtent la peau, le masque et les cornes de leur victime pour célébrer la danse du cerf, une *mimesis* cynégétique qui fait écho à la danse du *torete* et de la *vaquera* (*supra*). En revanche, lors de la seconde saison de chasse, en pleine saison des pluies, les cerfs mâles se confondent avec les femelles parce qu'ils ont perdu leurs bois et une partie importante de leur pouvoir aux yeux des Huichol (*ibid.* : 310). Comme me le dit un informateur de San Sebastián, « à la saison sèche on chasse le cerf, à la saison des pluies la biche ».

Si le cerf mâle « change » périodiquement de sexe, ainsi que révèle le langage des chasseurs, à la saison des pluies, il peut aussi, à la saison sèche, se transformer d'une espèce à l'autre. C'est en observant un campement de pèlerins de la communauté de Santa Catarina, qui revenaient de Wirikuta chargés de peyotl et avaient établi sur les berges de la rivière, à la périphérie du village de Mezquitic, la base d'une expédition de chasse, que j'ai pu m'en rendre compte. Un jeune moins taciturne que ses compagnons me dit : « Nous avons déjà tué une vache... Maintenant il nous faut un taureau. Nous resterons ici tant que nous n'aurons pas le taureau... ».

Évidemment, sous les mots de « vache » et de « taureau », il fallait comprendre « biche » et « cerf ». Pourquoi ce glissement sémantique entre les deux espèces à ce moment précis de l'activité rituelle ? Quelques précisions ethnographiques permettent d'y voir plus clair. Lorsqu'ils se rendent à Wirikuta, les pèlerins multiplient les plaisanteries et s'affublent les uns les autres de surnoms fantaisistes (mais choisis en fonction d'un fait relatif à la personne). Mais arrivés au but, ils se donnent des noms sacrés qu'ils emploient exclusivement entre eux, comme signe de reconnaissance de groupe. Alors, avec le retour au sérieux et la consécration des participants, les choses prennent une autre signification. Dans ce contexte le cerf, objet de la chasse, peut se transformer en taureau, objet du sacrifice que les pèlerins devront également offrir lorsqu'ils reviendront à la communauté³³. Cette métamorphose de l'animal préhispanique, chassé sur les territoires extérieurs, en animal hispanique, patrimoine des familles huichol, est un appel à la grande transformation météorologique dont dépend la reproduction de

33. Je remercie le Professeur José Luis Iturriz de m'avoir ainsi éclairci l'énigme.

la vie et de l'univers : la transformation du sec en humide. Et de fait, lors de la seconde saison de chasse, en août-septembre, lorsque le cerf sans cornes est devenu « biche », la transformation est devenue effective et il convient d'en prolonger les effets autant que possible. Ainsi un chasseur de San Sebastián me dit que la chasse d'août est indispensable car il faut « donner à manger au maïs », à une époque de l'année où la fête sacrificielle a marqué une pause mais où la chasse la relaye, puisque l'inversion sexuelle du cerf décorné le situe du côté du féminin et de l'humide, c'est-à-dire du côté du bœuf, animal dont les hommes tirent le sang pour qu'il pleuve et dont les femmes tirent le lait quand il a plu.

Le taureau et le cerf sont-ils une seule et même personne ?

Il est vrai que lorsqu'ils parlent du taureau et du cerf, les Huichol les considèrent comme très proches, « presque les mêmes », ce qui pourrait expliquer la paradoxale obligation festive d'offrir du bouillon de cerf lorsqu'il y a déjà du bouillon de taureau. Évidemment, l'assimilation entre les deux espèces a retenu l'attention des ethnologues qui ont fini par admettre comme une hypothèse avérée la fameuse idée suivant laquelle le sacrifice du taureau serait un rite de substitution de l'ancien sacrifice du cerf. Le changement de l'espèce victime aurait été la conséquence de deux phénomènes historiques parallèles : la raréfaction du cerf et l'adoption du pastoralisme dans la sierra. Arrêtons-nous un instant sur l'argumentaire de cette théorie classique.

À la fin du XIX^e siècle, Lumholtz assista aux derniers sacrifices de cerfs. Dans ses écrits, il souligne l'analogie entre le protocole sacrificiel appliqué aux cervidés et celui appliqué aux bovins, dont les armures respectives étaient pareillement ornées de fleurs (Lumholtz 1986 [1904] : 32, 41, 116). À ses yeux, il pouvait sembler logique que le cerf huichol, animal solaire dont les cornes arborées à la saison sèche le situent du côté masculin de l'univers, suscite dans la culture indigène le même symbolisme de virilité que les traditions européennes projettent communément sur le taureau. Dans ces conditions, les Huichol ne pouvaient qu'établir l'équivalence d'une espèce à l'autre.

À partir du paradigme lumholtzien, la conception ethnocentrique du taureau a ouvert la porte à un diffusionnisme vulgaire suivant lequel, d'un symbole de virilité à l'autre, le bovin aurait simplement remplacé le cerf, ce qui justifierait que les Huichol distinguassent peu les deux animaux. Cette idée est fermement maintenue par Zingg (1982 : 189) et par la plupart des spécialistes qui lui succédèrent sur le terrain. Très commode du point de vue essentialiste que nous avons critiqué dès le début de ce

travail, elle permet de « fondre » le bœuf dans le cerf, d'éviter de prendre en compte la conception indigène de l'animal hispanique, et ainsi de rehausser le « sacré authentique » de la trilogie cerf-maïs-peyotl sans aucune interférence d'origine occidentale, le rôle du bovin se limitant à celui d'un « remplaçant ». Mais si tel était le cas, pourquoi les Huichol continueraient-ils à chasser le cerf aujourd'hui, toujours plus loin de leur territoire, avec toujours plus de fatigues et de coûts, en maintenant une ritualité oblatrice dans la pratique cynégétique, alors que le rythme des offrandes de taureau ne cesse, d'une année sur l'autre, de s'accélérer ? Et outre cette observation de simple bon sens, nous avons vu que dans la pensée huichol le bœuf est du côté féminin, humide et nocturne du cosmos ; il n'est plus vraiment ce qu'il est dans l'Ancien Monde dont il provient historiquement. Nous avons vu aussi qu'à la saison des pluies, le cerf lui-même, parce qu'il a perdu ses bois, n'est plus le symbole de virilité qu'il peut être à la saison sèche³⁴.

Si la théorie du « sacrifice de substitution », qui se heurte à la variabilité des significations caractéristiques d'une culture mésoaméricaine, est aussi peu solide, il nous faut la laisser de côté pour reconsidérer le problème de la proximité du taureau et du cerf dans l'esprit des Wixaritari. Par elle-même, cette relation entre les deux espèces ne saurait nous étonner, puisque nos précédents travaux relatifs aux jeux taurins-équestres d'origine mexicaine sont centrés sur un système sémantique de transformations entre cerf, taureau et cheval (Saumade 2001, 2004 et 2008). Par exemple, les anciens Nahuas ont pu appeler le cheval importé par les Espagnols « cerf » (*maçatl*), et ce au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle (Simeón 1977) ; la langue otomi a même enrichi le sens du terme préhispanique *p'ani* (« cerf ») en lui associant non seulement le cheval mais aussi le taureau (Soustelle 1993 [1937] : 257). À partir de tels phénomènes linguistiques d'assimilation des espèces, se sont formés des mots métis englobant dans un même concept cheval³⁵, cerf et taureau ; ainsi *cuaco* – un mexicanisme issu du nahuatl *quaquae*, « animal cornu », c'est-à-dire « cerf » avant la Conquête, « taureau » après – en est-il arrivé au XX^e siècle à définir aussi bien un appelant de chasse fait avec des cornes de cerf que le cheval des *charros* (Saumade 2008 : 300-303).

34. La mythologie recueillie sur le terrain par Neurath (2008 : 262) confirme l'ambivalence sexuelle du cerf dans la pensée huichol.

35. On retrouve le rapport d'équivalence sémantique entre cheval et cerf chez les Guajiro de Colombie (Picon 1983 : 154). Et au-delà du continent américain, on peut établir un parallèle saisissant avec les relations taureau-cerf et cheval-cerf observés dans le chamanisme sibérien ; voir Hamayon (1990).

Chez les Huichol, en l'occurrence, le complexe taureau-cerf ne s'observe pas tant au niveau du langage. Pour ce qui relève des grands mammifères importés, l'idiome wixarika se conforme aux catégories hispaniques qu'il déforme à peine, et réserve le mot yuto-aztèque *maxa* au seul cerf : « taureau » (*toro*) se dit *turo*, « vache » (*vaca*) *wakare*, « cheval » (*caballo*) *kawayo*, « jument » *yegua*, « âne » (*burro*) *puro*. Les seules catégories de bétail d'origine européenne auxquelles s'applique un terme d'origine wixarika sont le veau, *nunutzi* (« enfant ») et la mule, *kaka'i* (« sandale »). Dans le premier cas, se précise la relation entre bovins et humains nouveaux-nés, déjà soulignée dans l'ethnographie qui précède. Dans le second cas, on met en évidence la fonction de déplacement (très importante chez les grands pèlerins et migrants que sont les Huichol) qui unit l'homme et la bête. Or, sur ce point, sur les chemins difficiles de la sierra, la mule est supérieure au cheval, de sorte que l'utilisation de ce dernier animal, typique des voisins *charros*, se réduit pratiquement à l'activité ludique. « Le *kawayo* – dit un éleveur de San Sebastián – c'est bon pour s'amuser, pour se promener, mais ça ne se mange pas ». Plusieurs informateurs insistent sur ce caractère « non comestible », qui expliquerait l'impossibilité de sacrifier l'animal le plus emblématique des « caballeros » hispaniques. Peu efficace dans la montagne – au contraire de la mule –, non comestible – au contraire du taureau et du cerf – le cheval ne donne pas lieu à des spéculations métaphoriques (telles que mule = « sandale », veau = « enfant ») ni analogiques (*turo* et *maxa* sont « presque les mêmes »). Quant à la mule, si l'on valorise sa fonctionnalité dans le transport, son assimilation à la sandale (*kaka'i*) l'associe peut-être à l'incessant pèlerinage des ancêtres *kaka+yari*, ces êtres vivants qui précéderent l'apparition du soleil et des catégories animales (Lemaistre 2003 : 149). Cette dernière hypothèse est une pure intuition qui doit être soumise aux informateurs lors d'un prochain séjour dans la sierra. Si elle avait quelque pertinence, elle pourrait justifier, au-delà du dégoût que suscite l'idée de la consommation alimentaire de sa viande, l'exclusion de la mule du système sacrificiel, cet animal étant le produit hybride d'un passé antérieur nocturne où les espèces ne se distinguaient pas entre elles.

Quelle que soit la validité de la petite spéculation qui précède, on voit bien se distinguer des espèces « non sacrificiables » et des espèces « sacrificiables » parmi lesquelles, au-delà du bœuf, il y a de véritables substituts du cerf. Ainsi, lorsque les chasseurs rentrent bredouilles, ils peuvent dédier aux divinités soit un poisson-chat, soit un dindon, soit son équivalent le coq. Le poisson-chat parce que sa chair est gorgée d'un sang qui équivaut à celui du cerf ; le Dimanche de Pâques à San Andrés, le premier bouillon qu'on m'a offert était composé de poisson-chat. Le dindon parce que dans le mythe, ce volatile trouve le nom du soleil (*tau*) dont il annonce le règne

(Lemaistre & Kindl 1999 : 182). Dans certaines versions du mythe³⁶, c'est le coq hispanique, avec son chant, qui tient le rôle du héraut du soleil, ce qui ne change pas grand chose, le dindon, d'origine nahua, étant lui aussi un animal venu de l'extérieur³⁷. Mais il y a plus : le mythe huichol raconte de quelle façon, après le chant de l'oiseau, la splendeur du soleil provoqua la séparation des humains et des animaux. De sorte que le dindon (ou le coq), à l'origine de la distinction entre les espèces, s'oppose à la mule, qui procède d'une confusion entre espèces. Il est pour cela éminemment sacrificiable, au contraire de la mule. En général, comme me l'explique un *mar'akame*, les animaux considérés comme sacrificiables (ou objets de chasse rituelle) entretiennent une relation directe avec les éléments « sacrés » (suivant la terminologie habituelle des indigènes) du cosmos : vivant loin des maisons, ils peuvent marcher sur les lieux sacrés. Entrent dans cette catégorie le cerf, l'écureuil (chassé pour des raisons rituelles, les Huichol portant comme un talisman leur queue sur le chemin du pèlerinage), le poisson-chat (qui nage dans un cours d'eau sacré), la chèvre, le mouton et les bovins lorsqu'ils vivent en liberté au cours de la saison sèche. Les équidés devraient également y figurer s'ils n'étaient, pour des raisons déjà évoquées, non sacrificiables. Quant au coq (ou au dindon, plus rare dans les communautés huichol), il vit autour des maisons et ne foule donc jamais les lieux sacrés ; mais il annonce le soleil levant, dans le mythe comme dans la vie quotidienne. Le cochon ne foule pas non plus les lieux sacrés et, de surcroît, il n'annonce rien ; c'est pourquoi, bien que les Huichol le trouvent très bon à manger, il est exclu de l'offrir au sacrifice.

Entre les animaux non sacrificiables, les animaux sacrificiables secondaires ou de substitution et la paire cerf-taureau, on voit bien la différence de degré : les deux derniers sont la somme de tous les autres. Ils entrent en contact avec les lieux sacrés, sont bons à manger, et annoncent, l'un la pluie (le taureau), l'autre le soleil (tel est le rôle du mythique « cerf bleu ») : si les sacrifices se célèbrent au petit matin c'est pour exalter le triomphe du soleil sur les forces obscures dont le taureau est l'incarnation (Neurath 2002 : 188). Selon le mythe d'origine, que me conte le grand chanteur et *kawiteru* Martín, de San Sebastián, le taureau n'est pas venu d'Espagne mais de l'océan Pacifique. Il est né de la transformation de *masakoa*, hybride du cerf et du serpent aquatique (Zingg 1982 : 190). Cependant, la vache et les veaux ont une autre origine : ils proviennent du pâturage, du fourrage et du blé, aliment hispanique dont la couleur jaune lorsqu'il

36. José Luis Iturriz, communication personnelle.

37. Lemaistre (2003 : 239). Sur l'importance du dindon au centre du Mexique et les relations que l'on peut établir, à partir de l'observation des rites festifs, entre cet animal, le taureau et le cheval, voir Saumade (2001, 2008).

est mûr s'oppose au vert de la feuille de maïs au moment de la récolte des premiers épis. Le bœuf est donc un monstre : il inverse l'ordre des humains, le mâle étant associé à l'élément liquide, la femelle et ses produits au sec. Il représente par conséquent un chaos, mais un chaos nécessaire qui, à l'instar des femmes, garantit la reproduction de la société et du cosmos. Vivant la moitié de l'année à l'état quasi sauvage, ce bœuf que les *teiwari* affrontent dans leurs jeux de *charreadas* et de corridas, sous le regard éloigné des Huichol qui les imitent de manière plus ou moins dérisoire, ce bœuf que l'on doit capturer au lasso (piège mobile) et qui se débat furieusement avant de donner son lait ou son sang (alors que le cerf s'« offre » au piège fixe du filet de chasse idéalisé par la mémoire collective), ce bœuf incarne un pouvoir brutal, difficilement contrôlable. Ce qui amène Neurath à observer avec justesse (2002 : 192) :

« Il est remarquable que la logique des sacrifices huichol associe, d'une part, un animal non domestiqué tel que le cerf à un domaine que nous pourrions appeler "culturel" et, d'autre part, un animal domestique tel que le bœuf aux aspects sauvages de la nature ».

Le quadrant wixarika

Entre cerf et taureau, il n'y a pas une relation d'équivalence et de substitution, mais une relation de dualité. Pour les Huichol le taureau est une force naturelle qu'il faut contenir dans le cadre culturel, préparé avec une minutie maniaque sur les lieux de la vie sociale et cérémonielle, du « sacrifice ». Le cerf est une force de la culture que l'on s'en va chercher dans le monde extérieur où règne l'aléatoire cynégétique et l'arbitraire des métis. L'art culinaire répond à cette dualité : excepté les pattes réservées aux *mar'akate*, séchées puis grillées, la viande de taureau est bouillie par les femmes dans un chaudron (contenant culturel) disposé sur la place du centre cérémoniel (de village ou de ranch), tandis que celle du cerf est rôtie par les hommes dans un four de terre (contenant naturel), sur le campement de chasse (au retour de Wirikuta), avant d'être séchée puis finalement bouillie au sein de l'espace communautaire.

Le procédé de double cuisson différée de la viande de cerf indique que ce dernier animal incarne même une sur-culture : celle des ancêtres masculins. C'est pourquoi ceux-ci portent des noms de cerf, et notamment leur guide *Tatutsi Maxa Kwaxi*, « Notre Bisaïeul Queue de Cerf », dieu du feu qui « sépara les choses et recueillit les coutumes » (Aceves 2005 : 41). Les ancêtres cerfs organisèrent le monde terrestre avant de prendre place dans le monde souterrain où ils entretiennent encore, grâce aux multiples offrandes des humains, le feu primordial (dont le soleil est la version céleste). Ainsi, dans la géographie sacrée des Huichol, Teakata,

le sanctuaire central – le seul point cardinal qui se trouve sur le territoire wixarika –, est le « four de la terre, la caverne où arde perpétuellement le feu ». Est-ce ce feu primordial que l'on reproduit dans les fours de terre des campements de chasseurs afin d'y faire rôtir la viande consacrée du cerf, ce qui est aussi une façon pour les Huichol de marquer de leur empreinte la plus profonde les terres étrangères où s'opère cette cuisine ?

En vis-à-vis du cerf igné et solaire, porteur de la culture au-delà de ses limites territoriales, le taureau, animal hispanique élevé dans le monde huichol, a partie liée avec la pluie qui est elle aussi une force extérieure dont la société doit tirer profit à l'intérieur. Dans la météorologie wixarika, en effet, la pluie résulte de l'action conjointe des territoires sacrés en opposition : la mer et le désert. Ainsi parle Rogelio, fils et neveu de grands *mar'aakate* et futur *kawiteru* :

« À la saison sèche, la mer [d'où provient le taureau dans le mythe] produit un vent qui pousse les nuages vers le désert. Tu as remarqué qu'en ce moment [avril] le vent venait du couchant ? Depuis la mer, il apporte les nuages à Wirikuta. Ainsi la mer se met d'accord avec le peyotl. Et en juin, après le pèlerinage et la Semaine Sainte, le désert renvoie les nuages et nous donne la pluie ».

Cette rationalisation d'un fait météorologique régulier (le vent du ponant, quotidien dans la sierra à l'époque de la Semaine Sainte, quand culmine la saison sèche) donne plus de charme encore à l'ineffable émotion que nous avons observée à San Andrés le dimanche des Rameaux, lorsque les pèlerins venaient offrir le peyotl et qu'il se mit à pleuvoir (*supra*). Surtout, elle s'accorde avec le mythe de la déesse N+'ariwame, pourvoyeuse des éclairs et des pluies violentes d'été qui viennent de l'est (c'est-à-dire de Wirikuta). D'après Denis Lemaistre³⁸, son mythe suggère une ambiguïté de genre : elle serait fille avant de retrouver son père à Wirikuta et de redevenir garçon. On retrouve encore une fois la correspondance entre les changements de saison et les changements de sexe, déjà relevée dans la pratique cynégétique et dans la représentation du cycle saisonnier.

La dualité du bovin et du cerf renvoie donc à la dualité météorologique propre à cette région du monde et au-delà, dans l'ordre de la matière et du sensible, à la dualité du sec et de l'humide, matérialisée dans les pratiques économique et rituelle par les transformations respectives du lait et du sang. Et c'est autour des mêmes axes que la relation entre les deux espèces animales se redouble – toute l'ethnographie exposée ici le démontre – avec les deux espèces végétales que sont le peyotl et le maïs, également sacrées et associées par un rapport de dualité, puisque la première est issue de l'extérieur et la seconde de l'intérieur.

38. Communication personnelle.

Sur cette base duale, les quatre espèces interagissent par la grâce de la culture. Nous avons évoqué l'identification par les Huichol de la poudre de bois de cerf et de la poudre de peyotl, cette dernière substance s'obtenant sur le *metate*, la meule que les femmes utilisent pour confectionner la pâte de maïs et, à la saison des pluies, le fromage de vache. Par l'intermédiaire du *metate*, la pulvérisation qui permet de dissoudre et de transformer le peyotl en liquide, s'oppose au caillage du fromage, qui transforme le lait en solide. Quant au maïs, qui suscite l'usage quotidien du *metate*, sa transformation donne lieu, à l'occasion des fêtes, à une véritable déclinaison sur l'axe du sec et de l'humide (ou du solide et du liquide), depuis les tortillas sèches et les tamales offerts aux divinités jusqu'au produit le plus liquide (le *nawa*, la bière locale) en passant par les deux catégories de bouillies, plus ou moins solides, plus ou moins liquides, atole seco et atole claro, offertes par les femmes avec une générosité abusive, jusqu'à la satiété des estomacs, lors de la Semaine Sainte.

Le principe dynamique qui met en mouvement synchronisé les quatre espèces sacrées est la *transformation*, constamment mise en exergue par les pratiques symboliques et économiques : coagulation du sang et caillage du lait (les deux substances vitales contenues dans les corps de l'homme, du cerf et du bovin), séchage, broyage et liquéfaction du maïs et du peyotl, etc. Ce jeu avec les humeurs et produits issus des deux espèces animales et des deux espèces végétales a la nécessité du cosmos lui-même, puisqu'il exprime à la fois l'alternance des saisons sèche et humide et l'état alternatif de la matière qui rend la vie possible.

On voit bien en définitive que l'introduction du bétail chez les Huichol ne peut en aucun cas être considérée comme un facteur de perturbation de l'équilibre qui préexistait à l'avènement des Espagnols et de la modernité, mais bien au contraire comme un facteur de continuité cosmologique. On pourrait traduire cette continuité en langage matérialiste dans le quadrant suivant :

activité sociale	chasse	:	cueillette	:	:	élevage	:	agriculture
êtres vivants	cerf	:	peyotl	:	:	bœuf	:	maïs

Mais si cette analyse était correcte, si le bétail s'était intégré dans une organisation déjà définie avant la Conquête à travers les relations entre l'homme et la nature, cela signifierait qu'il eût remplacé un élément qui formait antérieurement un quadrant avec le cerf, le maïs et le peyotl. Nous pourrions supposer qu'il s'agit d'un élément d'origine exogène transformé en élément interne par le rite, auquel le bœuf, sous la pression des

nouvelles conditions de vie imposées par la colonisation du Mexique, pouvait logiquement se substituer. Peut-être que ce chaînon manquant de l'histoire ancienne n'est autre que l'humain lui-même, celui que l'on capturerait à l'extérieur dans la guerre, que l'on ramenait à l'intérieur et que l'on adoptait pour le destiner, comme le cerf, au sacrifice³⁹. Il faudrait alors rajouter au quadrant un cinquième terme associant la guerre comme activité sociale et l'homme comme être vivant.

Certains indices ethnographiques recueillis dans le présent article renforcent l'hypothèse : la coutume de baptiser les bovins comme on nomme les enfants, en évoquant la croissance ou les couleurs du maïs, celle de placer une enfant (*hakeri*) au devant des opérations sacrificielles, celle, enfin, qui associe à l'enfance la fleur de papier crépon (*xuturi*) attachée sur le frontal des victimes et qui ressemble à s'y méprendre à ces cocardes aux couleurs des élevages de taureaux de corrida que l'on fixe sur le garrot des spécimens présentés dans l'arène. Tout se passe comme s'il s'agissait par toutes ces précautions d'intégrer à la famille un animal provenant du monde extérieur – soit l'Espagne, soit, comme le dit le sage *kawiteru*, l'océan Pacifique. Il reste à soumettre cette intuition aux ethno-archéologues.

Université de Provence
Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative, Aix-en-Provence
saumade@mms.h.univ-aix.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Huichol – élevage/*breeding* – sacrifice – taureau/*cattle* – cerf/*deer* – maïs/*corn* – peyotl/*peyote*.

39. C'est la suggestion formulée par Emmanuel Désveaux après que j'eus exposé, en février 2007 au musée du quai Branly, une partie de l'ethnographie qui précède lors de son séminaire. Je le remercie pour cette intéressante réflexion. Dans une publication ultérieure, Neurath (2008 : 272) arrive à une conclusion similaire.

Aceves, Raúl

2005 *Glosario de cultura huichola*.
Guadalajara, Gobierno de Jalisco Poder
Ejecutivo, Secretaria de cultura.

Benítez, Fernando

1968 *Los Indios de México, 2. Los Huicholes*.
México, Ediciones Era.

Durin, Séverine

2003 *Sur les routes de la fortune. Commerce
à longue distance, endettement et solidarité
chez les Wixaritari (Huichol), Mexique*. Paris,
Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle,
thèse de doctorat.

Duverger, Christian

1979 *La Fleur létale. Économie du sacrifice
aztèque*. Paris, Le Seuil.

Franz, Allen R.

1996 « Huichol Ethnohistory. The View
from Zacatecas », in Stacy B. Schaefer &
Peter T. Furst, eds, *People of the Peyote...* :
63-87.

Godelier, Maurice

1997 *L'Énigme du don*. Paris, Fayard.

Gutiérrez, Arturo

2003 « El sistema de los tukipa de
Tateikie », in Jesús Jáuregui & Johannes
Neurath, eds, *Flechadores de Estrellas*.
México, Instituto nacional de antropología
e historia : 113-129.

Gutiérrez, Arturo & Johannes Neurath

2003 « Mitología y literatura del Gran
Nayar (Coras y huicholes) », in Jesús
Jáuregui & Johannes Neurath, eds,
Flechadores de Estrellas. México, Instituto
nacional de antropología e historia :
289-337.

Hamayon, Roberte

1990 *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme
sibérien*. Nanterre, Université Paris 10-
Société d'ethnologie.

Lemaistre, Denis

1996 « The Deer that is Peyote and the
Deer that is Maize : the Hunt in the
Huichol "Trinity" », in Stacy B. Schaeffer &
Peter T. Furst, eds, *People of the Peyote...* :
308-329.

2003 *Le Chamane et son chant. Relations
ethnographiques d'une expérience parmi
les Huicholes du Mexique*. Paris,
L'Harmattan.

Lemaistre, Denis & Olivia Kindl

1999 « La semaine sainte huichole de
Tateikie : rituel solaire et légitimation du
pouvoir par les sacrifices », *Journal de la
Société des Américanistes* 85 : 175-214.

Lévi-Strauss, Claude

1958 « Les organisations dualistes existent-
elles ? », in *Anthropologie structurale*. Paris,
Plon (« Agora ») : 154-188.

Liffman, Paul M.

2002 *Huichol Territoriality. Land, Claims
and Cultural Representation in Western
Mexico*. Chicago, University of Chicago,
PhD.

Lumholtz, Carl

1986 [1904] *El Arte decorativo de los hui-
choles*. México, Instituto nacional indígena.

Medina Miranda, Héctor

2006 « El ancestro transgresor : la figura del
charro en la mitología de los huicholes de
Durango », in Ángel B. Espina Barrio, ed.,
*Conocimiento local, comunicación
e interculturalidad. Antropología en Castilla y
León e Iberoamérica, IX*. Casa Forte-Recife-
Pernambuco, Fundación Joaquim Nabuco-
Editorial Massangana : 271-276.

Neurath, Johannes

2002 *Las Fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, Instituto nacional de antropología e historia – Universidad de Guadalajara.

2004 « El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar : ñitología, ritual agrícola y sacrificio », *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1) : 93-118.

2008 « Cacería rituales y sacrificios huicholes : entre depredación y alianza, intercambio e identificación », *Journal de la Société des Américanistes* 94 (1) : 251-283.

Olivier, Guilhem

2008 « Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique », *Journal de la Société des Américanistes* 94 (1) : 191-230.

Picon, François-René

1983 *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les Indiens guajiros*. Paris, Éd. de la MSH.

Preuss, Konrad T.

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México, Instituto nacional indigenista.

Ruiz de Alarcón, Hernando

1988 [1629] « Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios », México, Secretaría de Educación pública : 99-107.

Saumade, Frédéric

1994 *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*. Paris, Éd. de la MSH.

2001 « Du taureau au dindon, ou la domestication du métissage dans le Nouveau Monde mexicain », *Études rurales* 157-158 : 107-140.

2004 « Animal de rente, animal de loisir. L'énigme de la monte du taureau au Mexique », *Anthropozoologica* 39 (1) : 61-72.

2005 « La cuerda y el venado : el origen de la interpretación mexicana de la tauromaquia », in Ana Cristina Ramírez Barreto, ed., *Estudios sobre tauromaquias y juegos a caballo. Morelia, Universidad de Morelia* [<http://ramos.filos.umich.mx/tauromaquia/index.htm>]<http://ramos.filos.umich.mx/tauromaquia/index.htm>].

2008 *Maçatl. Les transformations des jeux d'arènes au Mexique*. Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.

Schaefer, Stacy B. & Peter T. Furst

1996 *People of the Peyote. Huichol, Indian History, Religion and Survival*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

Scubla, Lucien

1998 *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*. Paris, Odile Jacob.

Simeón, Rémi

1977 *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana*. México, Siglo Veintiuno.

Soustelle, Jacques

1993 [1937] *La Familia otomí-pame del México central*. México, Fondo de Cultura Económica.

Téllez Lozano, Victor Manuel

2006 *Territorio, gobierno local y ritual en Xatsitarie/Guadalupe Ocotán, Nay*. Zamora, Colegio de Michoacán, Tesis de doctorado en antropología social.

Torres Contreras, José de Jesús

2000 *El Hostigamiento al « el costumbre » huichol*. Zamora, Colegio de Michoacán/Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

Weigand, Phil C.

1992 *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México, CEMCA-INI/Zamora, Colegio de Michoacán.

Zingg, Robert M.

1982 *Los Huicholes, una tribu de artistas*. México, Instituto nacional indigenista.

Frédéric Saumade, *Taureau, cerf, maïs, peyotl : le quadrant de la culture wixarika (huichol)*.— Reprenant le dossier, bien connu des américanistes, du système rituel et de la symbolique des Indiens Huichol du Mexique, l'auteur souligne une incohérence flagrante propre à la plupart des approches classiques, de type essentialiste : la marginalisation du bœuf, d'origine hispanique, par rapport aux trois autres espèces dites sacrées, d'origine autochtone, le cerf, le maïs et le peyotl, soit la « trilogie huichol » préconçue par la tradition ethnologique de cette aire culturelle. Or, en se fondant sur l'ethnographie de l'élevage bovin et de ses débouchés économiques et rituels – le « sacrifice », notamment, mais aussi le marché –, on voit que le bœuf est pleinement intégré dans un quadrant qui se définit par l'association de ses propriétés (telles que les conçoivent les indigènes) et de celles des trois espèces habituellement considérées comme emblématiques des Huichol. Au-delà des débats de spécialistes, l'étude présente un cas d'espèce des phénomènes de diffusion et de ré-appropriation des éléments de culture occidentale parmi les Indiens d'Amérique.

Frédéric Saumade, *Cattle, Deer, Corn and Peyote : The Foursome in Wixaritari Culture (Huichol)*.— In the accounts, familiar to scholars of Native American cultures, of the ritual system and symbolism of the Huichol, most classical approaches (of an essentialistic type) are flagrantly incoherent : cattle (of Spanish origin) are less important than three other « sacred » species (of native origin) recognized in studies of this cultural zone in Mexico : deer, corn and peyote. As ethnological studies of the raising of cattle and of this species' economic and ritual uses (for « sacrifice » and, too, for the market) show, cattle fit fully into a foursome associating its properties (as understood by natives) with the properties of the three other species considered to be emblematic in most studies of Huichol culture. Beyond discussions among specialists, this article presents a special case of the diffusion and re-appropriation of elements from Western culture by Native Americans.