

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

223-224 | 2017

De la responsabilité

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

Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, 362 p., bibl., gloss., ill., fig., tabl., carte (« Recherches américaines » 11).

Danièle Dehouve



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30712>

DOI : [10.4000/lhomme.30712](https://doi.org/10.4000/lhomme.30712)

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2017

Pagination : 282-285

ISBN : 978-2-7132-2690-8

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Danièle Dehouve, « Perig Pitrou, *Le Chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)* », *L'Homme* [En ligne], 223-224 | 2017, mis en ligne le 01 novembre 2017, consulté le 06 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/30712> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.30712>

Ce document a été généré automatiquement le 6 janvier 2021.

© École des hautes études en sciences sociales

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

Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, 362 p., bibl., gloss., ill., fig., tabl.,
carte (« Recherches américaines » 11).

Danièle Dehouve

RÉFÉRENCE

Perig Pitrou, *Le Chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*. Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, 362 p., bibl., gloss., ill., fig., tabl., carte (« Recherches américaines » 11).

- 1 Au sein d'un Mexique indien dont la richesse ethnographique n'est plus à démontrer, le groupe linguistique mixe est célèbre pour la complexité de sa vie rituelle. Appartenant à la famille mixe-zoque, il compte environ 130 000 habitants répartis dans 17 municipes dans l'État de Oaxaca (sud du Mexique). Dans le cadre de la préparation de sa thèse de doctorat effectuée sous la direction de Philippe Descola, Perig Pitrou a séjourné presque deux ans, entre mai 2005 et mai 2009, dans le chef-lieu municipal de Santa María Tlahuitoltepetl, où vivent 3000 habitants, au pied du mont Zempoaltepetl qui culmine à 3395 m. L'auteur publie aujourd'hui ce travail dans un ouvrage élégant et soigné de la collection de la Société d'ethnologie, agrémenté d'une carte de situation et d'un cahier de photographies couleurs.
- 2 Le matériel collecté est considérable, de qualité exceptionnelle et totalement inédit : il comprend, outre la description minutieuse de plusieurs cérémonies familiales et communautaires, la traduction et la transcription d'une cinquantaine de discours rituels recueillis par enregistrement audio et vidéo. L'analyse fait la part belle à l'ethnolinguistique. Chaque chapitre est précédé par la version mixe et française d'une

prière, soit un total de dix discours, auxquels s'ajoutent, au fil de l'ouvrage, de brefs extraits cités à l'appui des démonstrations.

- 3 L'idée fondamentale est que, pour les Mixe, la vie et les processus vitaux résultent de la collaboration entre humains et non-humains, qui s'établit lors des rituels menés dans différents contextes – agricole, politique, thérapeutique et judiciaire. Il s'agit, dès lors, de mettre en évidence la pluralité de l'agentivité des non-humains et les modalités de leur enrôlement dans les entreprises humaines. Pour cela, Perig Pitrou part de la notion autochtone de *tunk*, sans doute assez proche de celle de *tequitl* en nahuatl, qui signifie « travail », « activité » et « service ». Tout est *tunk*, tant les activités agricoles et politiques que rituelles, et chacune d'entre elles nécessite la participation du *tunk* d'un certain nombre d'agents non humains. Au fil de l'ouvrage, seront détaillés les types d'agents qui interviennent lors de chaque cérémonie, ainsi que les formes d'agentivité qu'ils mettent en pratique. Autrement dit, il s'agira d'élucider comment s'effectue la coordination de l'activité des humains et des non-humains selon le contexte. Deux modalités de coordination se distinguent comme les plus saillantes. La première est représentée par le régime de co-activité qui caractérise les activités agricoles, car celles-ci reposent sur la synchronisation des activités des humains (qui sèment) et des non-humains (qui répartissent la pluie et le vent), et impliquent le respect par les uns et les autres du principe de proportionnalité (il faut mettre juste les bonnes doses). La seconde caractérise les activités politico-judiciaires marquées par le principe hiérarchique qui s'exerce tant entre les représentants du village que dans la participation de « Celui qui fait vivre », le non-humain qui assiste les autorités et les dirige. Ces deux modalités de coordination de l'activité humaine et non humaine sont exprimées sous forme métaphorique dans le titre de l'ouvrage : « le champ » désigne la co-activité synchronique qui a cours lors des activités agricoles et « le chemin », le système hiérarchique et diachronique qui caractérise l'exercice de la politique et de la justice.
- 4 Le rituel étant conçu comme une façon d'instaurer la coordination entre humains et non-humains, l'auteur propose dans la première partie de l'ouvrage une analyse détaillée des étapes de la structure cérémonielle qui, peu ou prou, sont répétées quelle que soit la finalité rituelle. Ce schéma, auquel Perig Pitrou donne le nom de « parcours rituel », débute invariablement par la consultation d'un spécialiste, se poursuit par la réalisation d'un dépôt cérémoniel au cimetière, une visite à l'église, la présentation de plusieurs dépôts dans la maison du sacrifiant, puis au sommet de la montagne ; le tout s'achève par une série de repas pris sur le chemin du retour et dans le village. On voit qu'un acte cérémoniel de première importance est le dépôt cérémoniel qui comprend la confection d'une grande quantité de rouleaux en pâte de maïs en nombre compté, étalés sur le sol avant de recevoir le sang des animaux sacrifiés. Sous des formes variées, le dépôt représente un acte rituel fondamental en Mésoamérique depuis la plus grande Antiquité. L'originalité de l'analyse de Perig Pitrou est de le replacer au sein d'un parcours visant à instaurer une co-activité entre humains et non-humains ; les célébrants s'approchent des êtres résidant au sommet de la montagne pour solliciter leur aide. Là, le dépôt et le sacrifice animal constituent un pivot et mettent en œuvre une pluralité d'effets : expulsion, transfert d'énergie, exposition et captation. La dernière partie du parcours consiste en repas et commensalité, dont le but est de rapprocher les humains et les non-humains, et de sceller les accords débouchant sur la synchronisation des futures activités.

- 5 La deuxième partie distingue trois types de coordination des activités humaines et non humaines – au premier rang desquels la co-activité mimétique dans le domaine des activités agricoles. Il s'agit de faire travailler ensemble les hommes qui sèment et les puissances qui versent l'eau, c'est-à-dire d'instaurer une synchronisation du *tunk*. Ce point de départ guide l'analyse de Perig Pitrou qui conçoit le dépôt cérémoniel comme une « construction en miroir dans laquelle les gestes exécutés par les participants prennent sens en regard de ceux que les entités de la nature sont appelées à faire » (p. 311). Le soin apporté à compter et à soigneusement distribuer les objets rituels représente un « appel mimétique » visant à enclencher l'action que l'on s'attend à voir menée par les non-humains.
- 6 La deuxième sorte de coordination prend place dans les rites du cycle de vie : lors des cérémonies de naissance, la co-activité des humains et des non-humains consiste à construire l'enfant ; cela nécessite tout d'abord de demander la collaboration de la montagne, puis de faire durcir le corps de l'enfant dans un bain de vapeur ; les repas rituels font croître le nouveau-né, le socialisent, et la danse lui transmet le mouvement. Une approche du même type est menée à propos des rites de mariage et des cérémonies funéraires.
- 7 C'est dans le domaine politico-judiciaire, nommé en Mésoamérique le « système des charges », dans lequel chaque année se succèdent bénévolement les hommes du village, que s'exerce la troisième sorte de coordination entre humains et non-humains. La transmission annuelle du pouvoir, ainsi que la fixation du programme d'action de l'équipe entrante exigent que soit obtenue l'assistance des non-humains, en particulier « Celui qui fait vivre ».
- 8 La co-activité qui s'instaure dans le domaine politico-religieux fait l'objet de la troisième partie de l'ouvrage. En se fondant sur l'analyse des différents rituels d'installation au pouvoir, l'auteur montre dans cette section que l'administration de la justice est un exercice aporétique, un métier impossible qui déclenche automatiquement les conflits, tant entre les membres de l'équipe au pouvoir que vis-à-vis des habitants du village. C'est pourquoi est requise l'agentivité multiple de « Celui qui fait vivre », qui est enrôlé dans l'équipe au pouvoir, au même titre que plusieurs autres non-humains.
- 9 La monographie de Perig Pitrou fera date dans l'ethnographie des Mixes et, par-delà, dans celle des Indiens du Mexique et de l'anthropologie du rituel en général. Tout d'abord, il faut remarquer qu'un certain nombre de procédés courants dans les discours rituels mésoaméricains peuvent s'expliquer dans le cadre de la co-activité. Ainsi, pour prendre un exemple nahua, le terme *cehuia* signifie « rafraîchir » ; il est utilisé dans des prières recueillies dans l'État de Guerrero sous une forme pronominale (« se rafraîchir », c'est-à-dire « se reposer », dans le sens de « recevoir une offrande ») et transitive (« rafraîchir quelque chose », c'est-à-dire « faire tomber la pluie »)¹. La prière assure donc que la puissance pluviale reçoit les offrandes afin de « se rafraîchir » et que, plus tard, elle « rafraîchira la terre ». Un tel exemple montre que la polysémie des mots exprime la recherche d'un alignement de l'activité rituelle humaine sur l'activité attendue des puissances, comme le propose Perig Pitrou. Cependant, appliquer son modèle à un plus grand nombre de cas pourrait mettre en lumière d'autres régimes de coordination. Chez les Aztèques, les activités humaines sont conçues comme des actions archétypales, ce qui implique que les humains assument les rôles endossés par les dieux dès la création du monde, pour naître, mourir ou faire la guerre. Cela a une

conséquence sur l'identité des acteurs rituels qui s'incorporent dans la personnalité des divinités. De façon générale, la notion aztèque d'*ixiptla* (« personnificateur ») se fonde sur l'identification temporaire des humains et des dieux. Elle subsiste de nos jours lorsque, lors de certains rituels propitiatoires mayas, des enfants incarnant les puissances enfantines de la pluie versent de l'eau sur la terre.

- 10 Un autre thème à débattre est le rapport entre la co-activité et la négativité. Les différents régimes de co-activité théorisés par Perig Pitrou instaurent une complémentarité entre l'action humaine et non humaine. Cependant, il existe en ethnographie mésoaméricaniste des cas de rejet, non seulement d'une co-activité, mais même d'une co-présence avec certains non-humains. C'est en particulier le cas des morts qui sont rituellement reconduits à l'extérieur du village lorsque leur présence devient trop dangereuse².
- 11 Cet exemple introduit un ultime questionnement concernant la nature des non-humains. Et tout d'abord faut-il les appeler ainsi ? Il est certain qu'un ethnologue mésoaméricaniste peut être surpris par un terme contredisant aussi frontalement toutes les exégèses locales, car celles-ci insistent sur les caractéristiques humaines de ces « non-humains ». Mais il est vrai que, chez les Aztèques, le terme polysémique *tlacatl* (« personne ») servait, selon le contexte, à distinguer les humains des non-humains ou à englober les uns et les autres dans un même ensemble. Et l'ethnologue a de toute façon besoin d'un terme pour désigner des êtres aussi différents que les morts, les entités naturelles et les saints catholiques. J'ai personnellement utilisé le terme « puissances » qui met l'accent sur l'agentivité de ces êtres et correspond, plutôt qu'aux « non-humains », aux « agents non humains » parfois évoqués par Perig Pitrou. Mais ce qui est le plus gênant est que, s'abritant derrière un terme général et trop commode, l'auteur ne propose aucune réflexion sur la construction *emic*, sociale et mentale, de ces agents. Certes, il prévient que « Celui qui fait vivre » est associé à des êtres tels que la « Bouche de la montagne », « l'Étendue, la Surface de la Terre » et « d'autres que l'on rencontrera au fil des pages » (p. 11) comme la clé de la prison et le bain de vapeur, mais il ne fournit aucune explication pour aider le lecteur à s'y retrouver parmi ces entités hétérogènes.
- 12 Qui est « Celui qui fait vivre » ? Très présent dans les rites agricoles, le cycle de vie et l'exercice du pouvoir, il représente, pour Perig Pitrou, une sorte de maître universel de la vie. Mais cette figure a de quoi intriguer un mésoaméricaniste peu habitué à voir unifiés sous une même appellation des êtres habituellement distingués. Ainsi les Mixe étudiés par Frank Lipp énuméraient-ils Ene (le Tonnerre), Na.swi.ñ (la Surface de la Terre), Yu:k (le gardien des animaux), Higi.ny (la Reine des Sources) et Mikhu' (le Maître de la richesse et la maladie)³. Quel est le rapport avec les entités invoquées à Santa María Tlahuitoltepec ? On peut d'autant plus se le demander que Perig Pitrou affirme que « Grand Tonnerre » (Aná) est un « autre des noms » de « Celui qui fait vivre » (p. 132). Alors, celui-ci résulte-t-il de l'unification de plusieurs entités distinctes ? On songe au nom aztèque Ipalnemohuani, « Celui par lequel nous vivons », dans lequel des générations de chercheurs ont cru voir la preuve d'une croyance en un dieu unique. Mais ce terme s'appliquait en fait à plusieurs dieux différents lorsqu'ils remplissaient des fonctions – également diverses – associées à la promotion de la vie⁴. Dans le cas étudié par Perig Pitrou, il semble que « Celui qui fait vivre » représenterait plutôt le Tonnerre, figure classique des dieux pluviaux en Mésoamérique, qui aurait élargi ses compétences à tous les processus vitaux.

- 13 Pour aider à embrasser la multiplicité des êtres reconnus par les Mixe, on pourrait faire fond de l'approche pragmatique de Gilles Tarabout⁵, qui applique à l'analyse des divinités la notion de « champs » ou domaines de relation au divin ; dans l'hindouisme, on peut considérer comme des champs le diagramme de site (certains dieux sont placés dans un espace orienté), le *mantra* (formules qui représentent la forme sonore des puissances qu'elles représentent), le champ narratif (mythes, légendes, anecdotes locales) et le champ cultuel (rituel). Ces champs permettent de distinguer les contextes d'actualisation du divin. Appliquée aux Mixe, cette notion permettrait de distinguer entre les puissances qui n'existent que dans le rite (comme la clé), et celles dont la présence s'affirme aussi dans la divination et le champ narratif.
- 14 Cette belle monographie, on le voit, se fonde sur des données exceptionnelles, soumises à une analyse fine et remarquablement détaillée qui est présentée dans un exposé très bien structuré. Elle parvient ainsi à renouveler les questionnements et à jeter les bases de plusieurs débats, qui, on l'espère, seront poursuivis.

NOTES

1. Cf. Danièle Dehouve, « Analogía y contigüidad en la plegaria indígena mesoamericana », *Itinerarios*, 2011, 14 : 53-184 http://itinerarios.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2014/11/09_Dehouve_Itin-14.pdf.
2. Cf. Lourdes Báez Cubero, « Ofrenda a Ar Zhitu, el “venerable ancestro” : un ejemplo de prestación total entre los otomíes orientales de Hidalgo », in Johanna Broda, ed., *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Veracruz, Instituto veracruzano de la cultura (IVEC), 2013 (« Voces de la Tierra ») : 419-463.
3. Cf. Frank J. Lipp, *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press, 1991 : 26-34.
4. Cf. Danièle Dehouve, « Los nombres de los dioses mexicas : hacia una interpretación pragmática », *Trace*, 2017, 71 : 9-39 <http://trace.org.mx/index.php/trace/issue/view/10/showToc>.
5. Gilles Tarabout, « Quand les dieux s'emmêlent : point de vue sur les classifications divines au Kérala », in Véronique Bouillier & Gérard Toffin, eds, *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1993 (« Purusārtha » 15) : 43-74.