Vie et mort en Mésopotamie

Perig Pitrou

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31739>

DOI : ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000]
[2006] MySQL server has gone away

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 juin 2018

Pagination : 153-168

ISBN : 978-2-7132-2734-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Perig Pitrou, « Vie et mort en Mésopotamie », *L'Homme* [En ligne], 226 | 2018, mis en ligne le 20 juin 2018, consulté le 08 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/31739> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.31739>

Vie et mort en Mésoamérique

Perig Pitrou

GUILHEM OLIVIER est un ethnohistorien français qui, après une formation à l'Université de Toulouse-Le Mirail et à l'École pratique des hautes études, a été recruté comme professeur à la Universidad nacional autónoma de México, où il est devenu un spécialiste du monde mésoaméricain de renommée internationale. À la suite de sa monographie *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »* (1997) – traduite au Mexique et aux États-Unis –, il a publié un grand nombre d'articles et de livres collectifs qui constituent autant de textes clés pour la compréhension des sociétés amérindiennes, anciennes et contemporaines, de la Mésoamérique. Tous les thèmes sur lesquels il travaille depuis plusieurs décennies – la représentation des dieux et de leurs avatars (animaux, humains, artefacts), les techniques rituelles, notamment divinatoires et sacrificielles, l'exercice du pouvoir – se trouvent au cœur de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, « Serpiente de Nube »* [= *Chasse, sacrifice et pouvoir en Mésoamérique. Sur les traces de Mixcoatl, le « Serpent de Nuage »*], un ouvrage magistral qui atteste d'une connaissance de cette aire culturelle que seuls quelques rares spécialistes peuvent se targuer d'avoir atteinte. Sur tous les sujets qu'il aborde, à l'instar de ses maîtres, Michel Graulich et Alfredo López Austin, Guilhem Olivier donne l'impression d'avoir tout lu de la littérature primaire et secondaire – archéologique, ethnohistorique, ethnologique –, qu'il fait subtilement dialoguer avec l'iconographie – provenant des codex ou de découvertes

À propos de Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, « Serpiente de Nube »*, México, Fondo de cultura económica-Universidad nacional autónoma de México-Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2015 (« Sección de obras de antropología »).

À PROPOS

archéologiques. Comme, de surcroît, sa réflexion autour de la chasse, de la guerre et du pouvoir convoque des références provenant d'autres aires géographiques (Amazonie, Sibérie), ce livre de plus de 700 pages apporte une contribution importante à l'anthropologie. On espère d'ailleurs le voir bientôt traduit en français et en anglais, afin qu'il soit lu et discuté par un grand nombre de chercheurs.

Comme dans les *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964) – référence explicite pour l'auteur –, c'est par une scène apparemment anecdotique que débute l'investigation, qui s'appuie sur une documentation aussi abondante que rigoureusement mobilisée : 73 pages de bibliographie, plus de 200 illustrations réalisées par Ebis Domínguez et Rodolfo Ávila ! Dans son introduction, Guilhem Olivier relate, en effet, une scène de chasse collective, organisée par le roi mexica Motecuzoma autour du mont Zacatepetl, à quelques kilomètres de la ville de Mexico-Tenochtilan, capitale de l'empire aztèque au moment de l'arrivée des conquistadores espagnols. Lors de cette chasse, des milliers de personnes montaient sur la montagne afin d'encercler et de capturer vivants des animaux acculés au sommet. Cet épisode s'inscrit dans un ensemble rituel plus vaste – la fête de *Quecholli* –, lors duquel étaient pratiqués des sacrifices d'humains et d'animaux, tandis que les participants portaient les parures du dieu Mixcoatl. L'auteur s'appuie sur ces séquences bien connues des spécialistes pour poser les deux questions auxquelles son livre est censé répondre. Comment expliquer la place de la chasse lors de ce rite au sein d'une société centrée sur l'agriculture ? Et, dans cette configuration rituelle, pourquoi le roi adopte-t-il la parure de Mixcoatl, dieu de la chasse et, surtout, dieu des principaux ennemis de son peuple ?

Bien que très contextualisées, ces interrogations, qui servent donc de point de départ à une enquête minutieuse, font émerger des problématiques qui intéressent l'anthropologie générale. Les « Remarques finales » fournissent des précisions cruciales : on recommande d'ailleurs de les lire après l'introduction, tant elles mettent en relief les enjeux théoriques associés à une démarche très empirique. L'équivalence entre le sacrifice, la chasse et la guerre dans les systèmes de représentations et dans les pratiques de légitimation du pouvoir mésoaméricains y est exposée comme l'un des principaux résultats de l'enquête. En établissant un parallèle entre l'identification du chasseur à sa proie et le fait que les gouvernants occupent souvent la position de victime lors de rites d'intronisation, Guilhem Olivier apporte de nouvelles pièces au dossier de la « royauté sacrée ». Ajoutés aux travaux de Jacques Galinier (1997), Michel Graulich (1998), Danièle Dehouve (2006) ou aux miens (Pitrou 2016), ces éléments devraient faire définitivement entrer la recherche mésoaméricaniste dans un dialogue comparatiste, engagé depuis plusieurs décennies autour de ce thème classique pour l'anthropologie politique.

À un autre niveau, la moisson de données relatives aux pratiques cynégétiques et les nouvelles interprétations que suscitent les comparaisons avec les matériaux ethnographiques amazoniens et sibériens ouvrent des pistes originales pour comprendre certaines évolutions historiques et la manière dont des visions du monde et des systèmes rituels marqués par la chasse continuent à exercer leur influence dans des sociétés centrées sur la culture du maïs. Au lieu de traiter la chasse et l'agriculture comme des modèles d'organisation incompatibles, ou s'échelonnant sur un axe historique, cette perspective élargie les insère dans un même ensemble analytique de pratiques d'autant plus hétérogènes qu'elles sont plus ou moins tangibles ou, au contraire, conservent une place idéalisée dans l'imaginaire. Pour des raisons explicitées plus loin, l'articulation de ces modèles se fait à partir des pratiques sacrificielles, qui font office de matrice intégratrice. Ici encore, après les analyses d'Alfredo López Austin (1994), Danièle Dehouve (2008), John Monaghan (1995), Johannes Neurath (2008), Alessandro Lupo (2013) ou Alan Sandstrom (1991) sur ces thématiques, les développements proposés par Guilhem Olivier aideront les travaux comparatistes à mieux prendre en compte les données fournies par l'ethnologie et l'ethnohistoire de la Mésoamérique.

Alors que le thème du syncrétisme – entre les civilisations hispaniques et amérindiennes – a fait couler beaucoup d'encre, l'effort pour resituer la place de la chasse au sein de cette aire culturelle constitue une tâche plus ardue. Cet « alliage » – pour reprendre une notion utilisée par Freud dans *Malaise dans la civilisation* – se loge, en effet, au cœur même d'une histoire multimillénaire et de mécanismes de pensées sophistiqués qui combinent, de façon à première vue déroutante, des systèmes de références très divers. Jacques Soustelle écrivait que la pensée symbolique des Aztèques fonctionnait par « essaim d'images » (1979), ce qui implique que l'analyste s'attachant à la décrypter fasse lui-même preuve d'une capacité à penser par association, pour saisir comment les objets, les formes – naturelles et artefactuelles –, les noms, les lieux, les enchaînements d'événements (etc.) sont composés pour organiser et rendre intelligible le monde. Ainsi que plusieurs générations de chercheurs l'ont établi, l'étude de l'iconographie (stèles, rondes-bosses, codex, etc.) et celle des sources écrites (chroniques espagnoles, mythes retranscrits, etc.) s'éclairent mutuellement, pour appréhender des faits historiques qui sont comme « encryptés » à l'intérieur des discours et des images. Lorsque cette circulation intellectuelle entre ces différents supports de la mémoire se double d'une comparaison avec des données ethnographiques contemporaines, le chercheur peut parvenir à élucider certains de ces faits énigmatiques qu'il rencontre dans les documents anciens. Effectivement, dans presque toutes les sections, Guilhem Olivier souligne des incongruités et des zones

d'ombres dans les sources historiques conservées par la tradition, de sorte que les ressources de la pensée associative sont continuellement mobilisées pour apporter des éclairages. L'objectif n'est alors pas de se limiter, paresseusement, à repérer des correspondances entre les textes et les images, ou entre le passé et le présent : il s'agit de suivre à la fois les jeux de différences et de ressemblances, qui forment des systèmes dans lesquels les significations des contenus visuels ou sémantiques varient. Par exemple, le cerf (*venado* en espagnol) – dont il est beaucoup question dans le livre – n'est jamais « le » symbole de X ou de Y ; il remplit des fonctions différentes selon les scènes dans lesquelles il apparaît, ses postures – la langue sortie indiquant la mort –, les objets ou les êtres auxquels il est apparié. Ainsi, sa présence dans un rite, un mythe ou une image renvoie, selon les cas, à des thèmes tels que le sacrifice, la chasse, la guerre, la fécondation ou les ancêtres. Ce n'est qu'après avoir saisi la façon dont les images et les idées « essaient » dans des registres distincts, que la difficulté devient de trouver les points de connexion entre une multiplicité d'occurrences.

Si un tel constat – évident pour la majorité des lecteurs – est valable pour toutes les cultures, il ne fait toutefois pas de doute que les productions culturelles de la Mésoamérique, à l'instar d'autres cultures « analogistes » (Descola 2005), semblent emblématiques de cette capacité de l'esprit humain à tresser des fils infinis autour des signifiants visuels et sémantiques. Tant et si bien que la rareté des sources, obstacle inhérent à toute investigation historique, se révèle être une sorte de propédeutique vivifiante pour exercer son esprit à la compréhension des systèmes de pensée de cette région du monde.

Comme à la chasse, une multiplicité de pistes s'ouvre en effet à mesure que l'on s'enfonce dans l'univers dense restitué par l'auteur qui, dans la conclusion, se compare à un « chercheur araignée » engagé dans la rédaction d'un « livre infini ». Sa première intention, explique-t-il, était de réaliser une biographie du dieu Mixcoatl, qui aurait fait pendant à celle qu'il avait consacrée à Tezcatlipoca. Mais, chemin faisant, tant d'éléments sont venus s'agglomérer autour de cette figure divine que les angles d'approche se sont multipliés et son champ d'analyse s'est élargi à la scène de chasse collective de la fête de *Quecholli*, en portant l'attention sur des artefacts (arcs, flèches, propulseurs), un animal (le cerf) et sur des rites d'accès au pouvoir. À l'arrivée, c'est une somme tout à fait inédite qui nous est offerte sur des thématiques très diverses, bien que connexes. La richesse des documents y est telle qu'elle stimulera, sans nul doute, des investigations futures, soit pour continuer à tirer certains de ces fils dégagés de l'écheveau par l'auteur, soit pour s'inspirer de sa méthode sur d'autres objets. Guilhem Olivier déclare même avoir pensé à organiser le plan du livre à la manière de *Marelle*, ce roman surréaliste de Julio Cortázar (1979 [1963]) qui offre la possibilité

de lire les chapitres selon l'ordre de son choix. Afin de donner l'exemple d'une lecture « transversale » – un peu comme je recommandais de consulter les « Remarques finales » juste après l'introduction du livre –, je renvoie le lecteur à la seconde partie de cet « À propos », où j'explique pourquoi *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica* constitue à mes yeux un apport majeur pour la compréhension des théories mésoaméricaines de la vie et, plus largement, pour le développement de l'anthropologie de la vie, qui s'attache à comparer les variations, dans l'espace et dans le temps, de ces théories. Mais, pour ceux qui préfèrent une lecture plus linéaire, suivons d'abord le chemin tracé par l'auteur avant d'explorer cette piste.

Les trois pièces d'un puzzle : guerre, chasse et sacrifice

Pour s'orienter dans une forêt de symboles aussi touffue, cinq longs chapitres d'une centaine de pages définissent les directions dans lesquelles s'engagera l'enquête, chacun rassemblant un ensemble de dossiers qui pourraient eux-mêmes donner lieu à des développements ultérieurs, voire constituer des ouvrages entiers.

Comme son nom l'indique, le premier chapitre, intitulé « Mixcoatl et les flèches originaires : des dieux flêcheurs à l'« origine de la vie brève » », concentre l'attention sur la figure du dieu de la chasse, en commençant par restituer des mythes de création. Dans un univers où les pratiques sacrificielles sont au cœur du fonctionnement cosmique, Guilhem Olivier expose l'origine de la « guerre sacrée », fait social préhispanique bien connu par lequel des peuples des vallées centrales du Mexique s'affrontaient, moins pour tuer un ennemi radicalement différent sur le champ de bataille, que pour capturer un membre d'un groupe voisin pour le sacrifier ultérieurement. Puis, les grandes étapes de la vie et de la mort de Mixcoatl sont retracées, à la lumière d'un examen serré des armes qu'il utilise. Une des qualités de ces développements tient à ce que, en bon anthropologue, Guilhem Olivier s'efforce de penser ensemble des ordres de faits très hétéroclites. Là où des spécialistes des mythes gloseraient à l'infini autour de l'enchaînement de séquences narratives – et de leurs variations –, lui leur trouve un point de connexion avec une réflexion tout à fait inédite sur la culture matérielle associée aux flèches. Les spécialistes de l'anthropologie des techniques apprécieront son analyse contrastive qui distingue le lancer de flèches avec un propulseur de celui avec un arc. Ainsi, outre les symboles qui sont condensés dans les matériaux, les formes ou les couleurs de ces armes lors de leur fabrication, on découvre que les techniques de lancer sont de véritables marqueurs identitaires : l'emploi de l'arc, par exemple, est davantage associé aux peuples nomades (même si certains peuples utilisent les deux techniques). En

suivant des chemins impossibles à résumer, le repérage des domaines en corrélation avec les flèches met, quant à lui, en évidence leur polyvalence symbolique. C'est en particulier leur rôle dans des rites de naissance et dans un processus de développement des savoir-faire qui est établi. Les anciens Nahua considéraient ainsi qu'en plaçant une flèche miniaturisée dans la main d'un nouveau-né, ce dernier deviendrait un bon chasseur. Les flèches se voient également associées à l'idée de fécondité et à « l'origine de la vie brève », expression empruntée aux célèbres épisodes des *Mythologiques* (1964), dans lesquelles Claude Lévi-Strauss explique comment la pensée mythique rend compte du passage de l'immortalité à la mortalité chez les humains.

Après ces développements autour de la figure du chasseur, les chapitres II et III sont consacrés au cerf, incarnation de la proie chassée. L'enjeu de cette mise en miroir des deux pôles d'une relation est avant tout de souligner la multiplication des processus d'identification et des changements de perspectives qu'ils font émerger. Le chapitre II suit les traces du « cerf en fuite », insaisissable tant il possède de statuts le connectant à plusieurs univers ontologiques. Après avoir recensé les représentations et les descriptions du cerf dans les sources historiques, l'auteur inventorie les dieux et autres maîtres des animaux reliés symboliquement à cet animal et, plus largement, à la chasse – en particulier, dans les religions nahua, maya, mixtèque et zapotèque. Ici encore, l'exploration des techniques de chasse complète l'approche cosmo-mythologique, en fournissant des détails sur les armes et les animaux (notamment les chiens) employés pour poursuivre le cerf. Les précautions rituelles (divination, oniromancie, prière propitiatoire, purification, oblation) attestent, quant à elles, de l'importance de la collaboration avec des agents non humains et de la nécessité d'établir des relations de réciprocité avec eux. D'une manière générale, c'est moins l'idée de prédation qui est mise en avant que celle d'une entente entre le chasseur et sa proie – ou avec le Maître de celle-ci, qui veille à ce que les ponctions en vies animales ne dépassent pas une certaine mesure.

Dans le chapitre III, « Le cerf : de l'érotisme au sacrifice », Guilhem Olivier explore avec brio ce régime d'alliance caractéristique de l'idéologie cynégétique, à savoir la manière dont les chasseurs requalifient la réalité de leur acte – tuer et retirer la vie – en une relation plus pacifique reposant sur un accord mutuel. Il rappelle comment la chasse est pensée à partir d'interactions humaines, telles que la rencontre érotique et l'alliance matrimoniale – piste sur laquelle, fort logiquement, il croise la figure du « cerf fécondateur ». Plus largement, des liens entre le cerf et les éléments (eau, feu, soleil), voire avec la musique, sont mis en évidence. Après le portrait de Mixcoatl, Guilhem Olivier rédige donc une sorte de traité qui, à la manière de l'histoire naturelle d'Oviedo (1853), dessine un territoire

bigarré à l'intérieur duquel la figure du cerf serait circonscrite, sinon capturée, au moyen de rets analytiques tendus pour retenir certains traits de sa personnalité, de sa morphologie, de son comportement, ou identifier ses alliés et ennemis, ses lieux de vie, etc. Toutes ces données réunies et toutes ces interprétations proposées constituent des contributions fondamentales pour la compréhension des conceptions mésoaméricaines de la nature et des relations humains-animaux.

On n'oubliera pas, toutefois, que cette érudition et cette aptitude à suivre des pistes disséminées ne visent, en dernière instance, qu'à retracer un chemin sinueux, plus enfoui, qui connecte les pratiques de la chasse à celles de la guerre et du sacrifice. Si les victimes de ces pratiques de mises à mort diffèrent – des animaux d'un côté, des humains de l'autre –, l'analyse fait apparaître des similitudes et des homologues de structure dans ces manières de faire mourir. Les fils qui relient ces trois pôles d'un triangle matriciel sont si nombreux qu'il serait malaisé de tous les mentionner. Pour ma part, je retiendrai deux similitudes qui me semblent particulièrement intéressantes. Tout d'abord le fait que, dans la « guerre sacrée » comme dans certains épisodes de chasse ritualisés, la poursuite de l'ennemi ou de la proie est moins destinée à les tuer qu'à les capturer vivants. Dans les deux cas, le sacrifice apparaît comme un point de convergence d'entreprises qui tentent, autant que possible, d'insérer la violence inhérente au retrait de la vie dans un cadre d'échange régi selon les règles de la réciprocité. Sous un autre angle, le fait que les chasseurs considèrent, en vertu de leur accord mutuel, que le cerf consente à se laisser tuer, et qu'en somme il se donne en sacrifice, l'apparente à d'autres figures qui, en plus d'occuper la position de victime ou de proie, représentent des instances de pouvoir. Qu'il s'agisse des dieux créateurs qui se sacrifient pour assurer la bonne marche du monde, ou des gouvernants, dont la charge est conçue comme une forme d'auto-sacrifice, il ne manque en effet pas d'exemples illustrant la régulière ponction d'énergie à laquelle tous doivent consentir, y compris le souverain, pour exercer leur pouvoir. Par conséquent, à partir de l'examen de la figure du cerf, on découvre comment la relation chasseur/chassé peut en quelque sorte être déclinée dans deux autres registres : guerrier/ennemi, gouvernant/peuple. C'est la raison pour laquelle, dans les deux derniers chapitres, l'auteur passe de la représentation de la chasse à la mise en scène du pouvoir.

En s'appuyant sur les chroniqueurs espagnols Durán et Sahagún, Olivier Guilhem décrit méticuleusement, dans le chapitre IV, la chasse collective qui se déroule durant la fête de la vingtaine de *Quecholli*. Le cadre spatiotemporel de cette fête est délimité, tout autant que les séquences mythiques représentées par les actions des différents participants – par exemple, la réactualisation de la fécondation de la déesse Chimalman-Coatlicue par

Mixcoatl, qui donnera naissance à Quetzalcoatl. De longs passages consacrés à l'identification du terme *quecholli*, signifiant littéralement « oiseau », établissent un lien métaphorique avec les guerriers et gouvernants, faisant de cette fête un moment essentiel dans la célébration de la royauté sacrée. Suivant cette perspective, la chasse rituelle qui y est associée peut dès lors s'interpréter comme une mise en scène du pouvoir royal de tuer. Toutefois, les rites d'intronisation attestent, de leur côté, d'une volonté de placer, de façon symétrique, le souverain dans la position d'une victime sacrificielle. L'objectif du chapitre V, « Chasse, sacrifice et rites d'intronisation », est d'ailleurs de rendre compte de la pluralité des positions occupées par le souverain dans un complexe système de relations. De même que le chasseur s'identifie avec sa proie, l'exercice du pouvoir semble impliquer que le souverain s'expose à – et expose – une forme de vulnérabilité. L'examen des épisodes mythiques, ainsi que des sources écrites et iconographiques lui sert alors à montrer que les intronisations du *tlatoani*, roi des Mexica, ou de 4-Jaguar, souverain apparaissant dans les codex mixtèques, appliquent le schéma de parcours sacrificiel auquel se soumettent les gouvernants au moment de recevoir leur charge. Derrière les souffrances infligées lors de ces rites d'intronisation – qui reprennent des séquences des rites d'initiation – à savoir les percements du corps (narine, oreille) ou la mort symbolique (changement de nom, réclusion), l'auteur décèle même quelque chose allant au-delà de la simple dimension sacrificielle. La mise en danger du corps royal se comprend d'autant mieux qu'elle est interprétée comme la mise en scène idéalisée d'une mort sur le champ de bataille. En résumant à outrance, tout se passe comme si la pensée mythique et rituelle, qui sert d'horizon à l'exercice du pouvoir, s'attachait à produire une fusion des contraires. Quand, au cœur de la prédation cynégétique, s'exprime un idéal de collaboration unissant le chasseur et sa victime, de même, les rites de pouvoir rendent co-présentes deux faces d'une même réalité : si le souverain possède le pouvoir de tuer, il doit aussi consentir, le cas échéant, à mourir pour son peuple (pp. 608 *sqq.*).

En somme, c'est donc une théorie du pouvoir très sophistiquée que Guilhem Olivier met au jour, en faisant surgir d'un univers de symboles la façon dont un souverain assoit son autorité en s'engageant à assumer, littéralement et dans sa chair, tous les dangers qui accompagnent l'exercice de sa fonction. Cet alliage indissociable entre le pouvoir de faire mourir et l'obligation de risquer sa vie me semble d'ailleurs dépendre, en dernière instance, de théories de la vie élaborées par les peuples de Mésoamérique. Telle est, en tout cas, une des pistes que je souhaite explorer, en sautant sur certaines des cases de la marelle – jeu qui, précisément, met en scène le passage de la vie à mort – dessinée par Guilhem Olivier.

Ces nouveaux éclairages théoriques apportés par Guilhem Olivier viennent nourrir le projet d'anthropologie de la vie dans lequel je me suis engagé depuis quelques années. Avant d'explicitier de quelle façon, je rappellerai quelques-unes des hypothèses qui guident ma réflexion (Pitrou 2012, 2014, 2015 ; Pitrou, Neurath & Valverde Valdés 2011). Mon point de départ est le constat suivant : si l'on excepte quelques cas limites, tous les humains perçoivent, dans leurs corps et dans leur environnement, des processus vitaux tels que la croissance, la reproduction, la métabolisation, la régénération, la sénescence et la mort, pour ne mentionner que quelques exemples. Or, si ces phénomènes sont d'ordinaire très manifestes, les causes qui les font apparaître demeurent soustraites aux regards humains, soit parce qu'elles sont comme celées au cœur des organismes, soit parce que les multiples relations écologiques qui les produisent ne sont pas immédiatement appréhendables. C'est pourquoi toutes les sociétés humaines conçoivent ce que j'appelle des « théories de la vie », c'est-à-dire des systèmes explicatifs, plus ou moins élaborés, plus ou moins formalisés, qui visent à rendre ces processus intelligibles, à mieux les prévoir et, éventuellement, à exercer une influence sur eux. Dans cette recherche, les humains s'appuient fréquemment sur des analogies et des métaphores afin de mieux comprendre ce qui leur est mal connu. Non qu'il existerait un socle de connaissances assurées qui rendrait possible l'exploration d'un monde mystérieux. Au contraire, le propre de la métaphore est de produire une continuelle circulation entre les régimes de signification, de sorte qu'on ne trouvera jamais de signifiants ultimes qui fonderaient une position définitive de vérité : tout élément de sens pouvant être lui-même engagé dans de nouveaux enchaînements, de nouvelles combinaisons, de nouveaux « essais d'images ». Si, par définition, la pensée analogique exerce sa mise en relation sur un grand nombre d'ordres de faits, les processus vitaux et les interrogations qu'ils suscitent constituent, indubitablement, un domaine privilégié pour elle. Penser le vivant – la multiplicité des processus vitaux se manifestant dans une multiplicité d'êtres – et la vie – entendue comme un ensemble de causes produisant ces processus – stimule une intense activité de composition, d'autant plus intéressante à sonder qu'elle ne fonctionne pas d'une manière uniforme.

En première analyse, il me semble en effet possible de partir d'au moins trois grandes voies dans lesquelles les analogies se font dans ce domaine. Pour penser un processus vital à l'œuvre dans un être vivant, des analogies peuvent ainsi s'établir entre d'autres êtres vivants ; c'est le cas lorsque, par exemple, le fonctionnement des végétaux est traité par analogie avec celui des animaux – et vice versa. Les êtres vivants – ou leurs parties – peuvent

ensuite être comparés à des artefacts (par exemple, le cœur à une pompe), tandis que, plus largement, les processus vitaux peuvent être décrits à partir de leurs similitudes avec des processus techniques (par exemple, la digestion comme une cuisson). Enfin, un rapprochement peut s'effectuer entre des processus vitaux et des organisations sociales ou politiques – socio-techniques –, comme lorsque le corps est conçu comme une cité ou une usine.

Pour saisir le fonctionnement de l'analogie, rappelons également que la notion de vie, entendue comme un principe transversal, rassemblant plusieurs ordres de faits susceptibles d'être traités par une science spécifique – la biologie –, constitue une forme d'objectivation d'une portion du réel qui émerge tardivement en Occident. Cela n'empêche pas que les systèmes d'inférences développés par les humains s'attachent à comparer et à mettre en relation des phénomènes qu'ils observent chez des êtres différents : par exemple, chez des végétaux (maïs, arbre), des animaux (cerf) ou des humains. Dans ces circonstances, l'anthropologie de la vie gagne à se pencher sur les homologues et les analogies établies entre plusieurs règnes, en particulier pour ce qui concerne la constatation courante selon laquelle une des caractéristiques fondamentales des êtres vivants est qu'ils doivent cesser de vivre, à un moment ou à un autre – sauf chez les êtres immortels... s'ils existent. Les humains en viennent à repérer des similitudes de fonctionnement, par-delà les différences morphologiques ou métaboliques qu'ils observent chez les formes vivantes. Lorsque ce repérage est systématisé, il peut donner lieu à une théorisation ayant trait à la présence de principes vitaux ou de substances animiques réputés être logés, de manière plus ou moins temporaire, dans les organismes. Sur ces questions, les résultats des travaux de Alfredo López Austin – dans *Cuerpo humano e ideología* (1980) bien sûr, mais aussi *Tamoanchan y Tlalocan* (1994) – ou de Pedro Pitarch Ramón – dans *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales* (1996) – sont suffisamment connus pour qu'il soit nécessaire de s'y appesantir. Il y a toutefois un point qui, selon moi, demeure trop peu remarqué par les commentateurs : il semble que les théories autochtones qui envisagent la vie à travers la répartition et la circulation d'entités animiques ne se développent jamais de façon abstraite. C'est souvent, au contraire, à partir d'une réflexion sur des expériences vécues que ces savoirs s'élaborent : il semble difficile de rencontrer une théorie de la vie qui ne dépende, à un degré ou à un autre, d'une configuration technique (Canguilhem 1965 [1952]).

C'est en effet par l'intermédiaire des techniques utilisées pour agir et interagir avec les êtres vivants que les caractéristiques de la vie sont parfois mises en relief avec le plus de netteté. Ainsi, comme le livre de Guilhem Olivier en donne d'innombrables exemples, ce n'est pas seulement la mort des animaux ou des humains qui stimule la réflexion, mais bien le fait que ce

processus naturel s'insère dans des pratiques telles que la chasse ou la guerre qui, précisément, visent à exercer un pouvoir sur la vie – l'agriculture ou la médecine constituant d'autres excellents exemples. De sorte que l'enchaînement des processus vitaux dans des processus techniques s'avère pertinent à sonder, tant dans une perspective *emic* que dans une perspective *etic*. À défaut de pouvoir « faire vivre » ou « fabriquer le vivant », les humains expérimentent leur capacité à influencer ou à contrôler les processus vitaux, même si ces derniers présentent toujours une irréductible dimension d'incertitude et d'altérité. L'anthropologie de la vie ne documente donc pas seulement les liens métaphoriques qui unissent les corps – humains, animaux, végétaux –, mais également les similitudes qui existent entre diverses « configurations agentives » (Pitrou 2017), à l'intérieur desquelles se combinent l'agentivité des processus vitaux avec l'agentivité des humains qui cherchent à agir sur eux – éventuellement par l'intermédiaire d'entités non humaines capables de « faire vivre ».

De ce point de vue, l'un des principaux apports de l'investigation de Guilhem Olivier est de révéler ces similitudes entre la manière dont diverses techniques – l'agriculture, la chasse, la guerre ou des techniques du corps – font vivre ou mourir des êtres relevant de catégories très différentes : le maïs, le cerf, les guerriers, ou encore le souverain. En exprimant cette métaphore « au carré », si je puis dire – unissant les êtres vivants, mais aussi les êtres vivants en tant qu'ils sont traités par des techniques –, l'auteur restitue les associations symboliques les plus prégnantes de l'univers mésoaméricain et élucide des détails énigmatiques. Ainsi comprend-on que les descriptions, par Torquemada, de scènes dans lesquelles des Otomi tuent un cerf avec une houe attestent d'une mise en équivalence – ou d'une convergence – entre les pratiques cynégétiques et l'agriculture. Dans le même ordre d'idées, malgré le caractère apparemment inoffensif de la culture du maïs, le fait que les peuples amérindiens craignent d'infliger des blessures aux plants ou à la terre suggère un système de relations beaucoup plus agonistique qu'il n'y paraît (Pitrou 2016). On n'est donc pas étonné quand Guilhem Olivier y décèle, fort justement, la justification de la connotation guerrière attribuée à l'agriculture et, symétriquement, du fait que la guerre soit parfois conçue comme une façon de « récolter » la vie des combattants.

Dans ce jeu de rapprochements entre des domaines hétérogènes, les analyses consacrées au sacrifice – technique rituelle d'intervention sur le vivant par excellence – me semblent confirmer qu'il s'agit là d'une opération, matérielle autant que mentale, cruciale pour penser ensemble diverses modalités de la mise à mort. Présenté sous un certain angle, le sacrifice peut, en effet, être traité comme une action visant à insérer le processus thanatogène dans une configuration qui le purifie et l'inscrit dans une relation de communication

et d'échange avec des entités non humaines. Le but de cette opération est de requalifier la mort, afin que le processus de décomposition qui en résulte soit surmonté par une forme de continuité établie entre des états apparemment incompatibles. Dans les matériaux réunis par l'auteur, ressort ainsi souvent l'idée que la mort n'est qu'une séquence dans une série plus large de transformations que la pensée s'efforce de suivre. Si bien que, parmi la pluralité des processus vitaux, les phénomènes de la naissance et de la régénération occupent une place de choix dans les mythes et les rites où ils font l'objet d'une objectivation. Se conformant en quelque sorte aux cycles agricoles durant lesquels les graines semées font apparaître des plants de maïs l'année suivante, des rites de chasse largement répandus attestent de l'obligation de réaliser des oblations compensatoires aux Maîtres des animaux et de restituer des os et des crânes afin qu'un nouvel individu naisse après qu'on a tué une proie (p. 258). Similairement, sur l'axe qui relie la vie des non-humains à celle des humains, les semailles du maïs sont pensées comme un acte sexuel (p. 266), tandis que le fait d'atteindre d'une flèche un animal est considéré comme une fécondation (p. 649). Le phénomène de la naissance, en tant que tel, reçoit aussi un traitement symbolique du même type. Ainsi la parturition est conçue comme une guerre menée par les femmes : c'est pourquoi, dans le monde des anciens Nahuas, les femmes mortes en couche étaient réputées avoir une destinée *post mortem* similaire à celles des guerriers morts sur le champ de bataille.

Par-delà l'action sur les *processus* vitaux individuels (naissance, mort), l'enjeu est donc de penser la vie dans un cadre plus global, comme un ensemble de *cycles* qui s'enchâssent les uns dans les autres – l'opération sacrificielle remplissant un rôle de ligature ou de suture empêchant que se produisent des solutions de continuité¹. De manière abstraite, je dirai que les théories de la vie et les techniques sur le vivant visent à traiter deux modalités d'articulation entre le Même et l'Autre. Sur l'axe de la génération et de la régénération, la difficulté est d'expliquer comment des êtres dont les états sont différents (au cours de leur vie, mais aussi au-delà) peuvent, sous un certain rapport, être pensés comme faisant partie d'une même continuité. En somme, qu'est-ce qui est préservé en dépit de tous les jeux de transformation ? Quoi de commun entre la larve et le papillon ? Entre l'enfant et le vieillard ? Entre les os d'un cerf tué et la naissance d'un nouvel individu ? Sur l'axe de la métabolisation – en particulier dans les phénomènes liés à la nutrition –, la question est symétrique : comment des éléments et des êtres différents (un animal, un végétal) peuvent-ils être incorporés dans un même organisme, jusqu'à en devenir des éléments constitutifs ? Face à

1. Cf. Jacques Galinier (1984) sur le sacrifice mazahua.

ces deux énigmes, auxquelles se confronte l'observation des cycles vitaux qui, selon deux modalités distinctes, composent et recomposent ce qu'est un « individu », il est remarquable que, bien qu'en partie « naturels », ces processus semblent souvent abordés à travers des processus techniques que les humains mettent en place. De même que l'opération sacrificielle est requise pour assurer une continuité en dépit de la mort, l'opération culinaire – dont il est souvent question dans l'ouvrage – apparaît comme un autre moyen d'abolir les différences et de procéder à une intégration de la vitalité confisquée, dans un système où la survie d'un être dépend de l'incorporation d'un être mort. Si l'opposition vie/mort est rectrice pour aborder les thématiques traitées dans cet ouvrage, le lecteur doit donc s'accoutumer à un univers intellectuel moins clivé, pour pouvoir penser de façon plus graduelle que dichotomique les phénomènes tels que le transfert, la circulation, la transformation – et les principes homéostatiques qui les organisent.

Dans ce panorama des techniques de vie et de mort, auquel donnent accès les analyses de Guilhem Olivier, les divisions entre règnes (végétaux, animaux, minéraux, artefacts), tout autant que la notion d'individu apparaissent toujours un peu illusoire ou, à tout le moins, transitoires. Cette difficulté à fixer les limites de l'individu explique d'ailleurs le troisième registre métaphorique exploré dans l'ouvrage : celui qui aborde les processus vitaux à partir de l'organisation sociopolitique et de la ritualisation du pouvoir. J'ai déjà mentionné la caractéristique selon laquelle, tout en devenant susceptible de « faire mourir », le gouvernant mésoaméricain doit mettre en scène le fait qu'il est prêt à « se laisser mourir »². Mais, il est surtout remarquable que l'exercice du pouvoir repose sur une connexion étroite entre la vitalité du corps du souverain et celle de son peuple. Soit que, dans ce que j'appellerai une « transmission ascendante », le corps du souverain en vienne à souffrir des conflits qui apparaissent dans sa communauté (Pitrou 2016) ; soit que, dans une « transmission descendante », les dérèglements de son corps se transmettent à ceux placés sous sa responsabilité. Sur ces questions, l'investigation de Guilhem Olivier apporte des éclairages une nouvelle fois totalement inédits sur l'imbrication du « bio » et du « politique », grâce à son analyse serrée des rites d'intronisation, soulignant comment le changement de statut s'accompagne d'une mise à mort et d'une renaissance du gouvernant. Tout se passe comme si les processus cycliques disséminés dans la nature se trouvaient, en ces occasions, dans le corps même du

2. Ce qui serait une solution intermédiaire entre les systèmes mis en contraste par Michel Foucault : celui de l'Ancien Régime dans lequel le pouvoir de « vie ou de mort » du souverain consiste en réalité au pouvoir de « faire mourir » et de « laisser vivre », tandis que l'émergence de l'État moderne vise davantage à « faire vivre » et « laisser mourir » (1976 : 177-178).

souverain, qui devient le lieu d'une opération de fusion ou de composition des contraires, en particulier par l'intermédiaire des parures rituelles qu'il est amené à porter. Le phénomène des « répliques », bien abordé par Danièle Dehouve dans son *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine* (2006), permet d'expliquer comment la transformation du corps du souverain se répète à toutes les échelles de la société. Les passages consacrés aux rites d'initiation montrent ainsi comment un même schéma de marquage corporel se reproduit auprès des nouvelles générations.

La complexité des domaines mis en relation par les rites liés à la royauté sacrée semble attester d'une capacité des humains à modéliser, dans leurs institutions et dans leur corps, la diversité des processus vitaux qui se déploient dans tous les pans de la société et de la nature. L'exercice du pouvoir dans les sociétés mésoaméricaines peut être décrit comme la technique du vivant la plus complexe – et la plus complète – que les humains puissent élaborer. En cherchant à étendre l'orbe de ses interventions à plusieurs niveaux – sur son corps, sur l'ordre social et sur les cycles naturels –, le souverain et les institutions du pouvoir qui le soutiennent doivent parvenir à concevoir la complexité écologique du phénomène vital. Et, même si la possibilité de maîtriser totalement les processus vitaux demeure un fantasme, la capacité de réaliser des rites et des techniques pour agir sur la vitalité et la mort des êtres constitue un horizon à partir duquel un pouvoir « cosmobiopolitique » humain peut se déployer.

*Centre national de la recherche scientifique
Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS) – PSL, Paris
perig.pitrou@college-de-france.fr*

MOTS CLÉS/ KEYWORDS: Mésoamérique/ *Mesoamerica*, mythologie mésoaméricaine/ *mesoamerican mythology*, guerre/ *war*, chasse/ *hunting*, sacrifice/ *sacrifice*, pouvoir/ *power*, anthropologie de la vie/ *anthropology of life*, Mexica, Mixcoatl.

Canguilhem, Georges

1965 [1952] *La Connaissance de la vie*. Paris, Vrin (« Problèmes et controverses »).

Cortázar, Julio

1979 [1963] *Marelle*. Trad. de l'espagnol (Argentine) par Laure Guille-Bataillon et Françoise Rosset. Paris, Gallimard (« L'Imaginaire »).

Dehouve, Danièle

2006 *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*. Paris, CNRS Éd. (« Anthropologie »).

2008 « El venado, el maíz y el sacrificado », *Diario de campo. Cuadernos de etnología* 4 : 1-39.

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Foucault, Michel

1976 *Histoire de la sexualité*, 1. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des histoires »).

Galinier, Jacques

1984 « Le prédateur céleste : notes sur le sacrifice mazahua », *Journal de la Société des américanistes* 70 : 153-165.

1997 *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. Paris, Presses universitaires de France (« Ethnologies »).

Graulich, Michel

1998 « La royauté sacrée chez les Aztèques de México », *Revista española de antropología americana* 28 : 99-118.

Lévi-Strauss, Claude

1964 *Mythologiques*, 1. *Le cru et le cuit*. Paris, Plon.

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad nacional autónoma de México-Instituto de investigaciones antropológicas (« Serie antropológica » 39).

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*. México, Fondo de cultura económica (« Sección de obras de antropología »).

Lupo, Alessandro

2013 *El Maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*. Xalapa, Instituto veracruzano de la cultura- Consejo nacional para la cultura y las artes.

Monaghan, John

1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman, University of Oklahoma Press (« The Civilization of the American Indian Series » 219).

Neurath, Johannes

2008 *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México, Fondo de cultura económica- Consejo nacional para la cultura y las artes (« Biblioteca mexicana. Serie Historia y antropología »).

Olivier, Guilhem

1997 *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »*. Paris, Institut d'ethnologie (« Mémoires de l'Institut d'ethnologie » 33).

Oviedo y Valdés, Gonzalo Fernández de

1853 *Historia general y natural de las Indias. Islas y tierra-firme del mar océano*, II. 2. Madrid, Real Academia de la historia.

Pitarch Ramón, Pedro

1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de cultura económica (« Sección de obras de antropología »).

Pitrou, Perig

2012 « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) », *L'Homme* 202: 77-112.

En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/23025>

2014 « La vie, un objet pour l'anthropologie? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques », *L'Homme* 212: 159-190.
En ligne : <https://journals.openedition.org/lhomme/23786>

2015 « Life as a Process of Making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico): Towards a "General Pragmatics" of Life », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (1): 86-105.

2016 *Le Chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Recherches américaines » 11).

2017 « Life Form and Form of Life within an Agentive Configuration: A Birth Ritual among the Mixe of Oaxaca, Mexico », *Current Anthropology* 58 (3): 360-380.

Pitrou, Perig, Johannes Neurath

& María del Carmen Valverde Valdés, eds

2011 *La Noción de vida en Mesoamérica*. México, Universidad nacional autónoma de México-Centro de estudios mexicanos y centroamericanos (« Ediciones especiales » 65).

Sandstrom, Alan R.

1991 *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*. Norman, University of Oklahoma Press (« The Civilization of the American Indian Series » 206).

Soustelle, Jacques

1979 *L'Univers des Aztèques*. Paris, Hermann.