



Comptes-rendus d'ouvrages

COMPTE-RENDU D'OUVRAGE

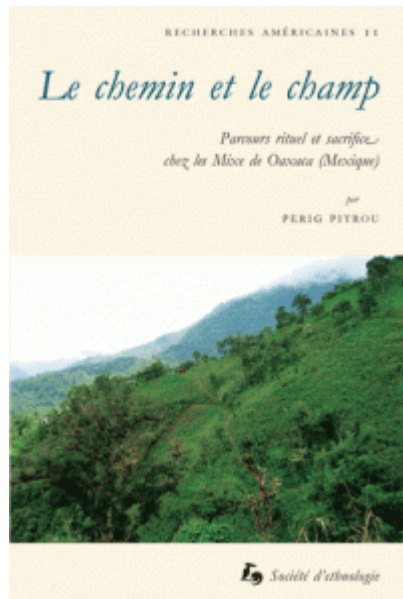
PITROU Perig, 2016. Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)

PITROU Perig, 2016. *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Yann Hutin

URL: <https://www.ethnographiques.org/2017/Hutin>

ISSN : 1961-9162



« [E]nchâsser, par le biais du rite, l'activité d'entités non humaines dans une activité humaine réalisée préalablement » (p. 145). Cette formule, tirée de l'ouvrage de Perig Pitrou, résume la « volonté des Mixe » (*ibid.*) d'obtenir, de la part des entités de la nature, une intervention favorable à la croissance des cultigènes et des personnes ou à la résolution des conflits entre les villageois amérindiens de la Mixe Alta, dans l'État de Oaxaca au Mexique. Telle peut être également la définition de la « co-activité », concept puissant qu'offre l'auteur du *Chemin et le champ* aux mésoaméricanistes et, plus largement, aux anthropologues.

Le projet est ambitieux. D'une part parce que Pitrou souligne que des pratiques rituelles dans les Andes ou en Océanie manifestent une intention similaire et permettent par conséquent d'étendre le concept à d'autres aires culturelles (chap. VII) et, d'autre part, parce que cela suppose de « mettre en évidence la pluralité de l'agentivité des non-humains [...] et les modalités de leur enrôlement dans des entreprises humaines » (p. 14). La démonstration, quant à elle, se fonde sur l'étude de matériaux linguistiques contextualisés, examinés et traduits en regard tout au long du livre. Même si la synthèse précède parfois l'analyse, le découpage des chapitres en sections et en sous-sections ainsi que les nombreuses illustrations in-texte (figures et tableaux récapitulatifs) permettent au lecteur de suivre le fil d'un raisonnement méthodique. Pour l'auteur, le renversement de perspective est total dès lors que le « prétendu fatalisme » mésoaméricain est écarté (p. 304) au profit d'une activité rituelle qui encadre la coordination des actions des non-humains. Ainsi, sans récuser tout à fait les frontières ontologiques, l'auteur abandonne la distinction durkheimienne entre agents du rite d'un côté et destinataires de l'autre pour en souligner l'aspect collaboratif (première partie : « Un parcours rituel pour sceller un accord »).

Le concept de co-activité est à distinguer de celui de « coprésence », proposé par William Hanks (2000), puisqu'il s'attache à préciser les interactions entre les humains et les non-humains. L'ontologie des relations entre ces différents acteurs ressort de l'analogisme (Descola 2005), à l'instar de ce que l'on retrouve en Mésoamérique à travers les phénomènes de répliques à des échelles différentes. La théorie des actes de langage (Austin 1970) et les travaux portant sur l'agentivité (Monod Becquelin et Vapnarsky 2010) viennent compléter cet édifice théorique.

Si la notion de cadre (Goffman 1974) forme le présupposé analytique premier, elle tend à s'estomper devant la logique référentielle qui se déploie au sein de l'action rituelle : l'identification progressive des énonciateurs non humains aux énonciateurs humains réduit les différences « spatiales et ontologiques » (p. 113). La catégorie « maison » peut alors s'appliquer au sommet de la montagne où les Mixe rendent visite à *yikyujyky'äjtpi* (« Celui qui fait vivre ») durant un parcours rituel. En mettant sur le même plan l'espace domestique humain et l'espace résidentiel non humain, la « logique de l'enchaînement rituel » (chap. II) devient intelligible : la prescription du spécialiste rituel, incarnation provisoire de l'autorité des ancêtres et des morts, fixe un programme d'actions aux participants du parcours qui vont par la suite le soumettre aux non-humains au moyen d'une procédure linguistique et gestuelle exécutée devant une pierre sacrificielle. Ce prolongement symétrique de l'activité humaine s'accompagne d'une condensation des identités (notion empruntée à Houseman et Severi 1994) rendue possible par le discours de l'organisateur du parcours, repris par l'assistance. La variation des positions d'interlocution conduit à faire des participants les porte-parole des entités de la nature. Dès lors, la voix qui est prêtée à ces dernières annonce une collaboration future que renforcera une « mise en scène de l'acceptation » (chap. IV). Celle-ci prend la forme d'une commensalité rituelle partagée par les membres du parcours au sommet de la montagne, après qu'ils ont réalisé un dépôt cérémoniel. Dans la plupart des cas, ce groupe en rencontre un autre, présent pour une motivation semblable, à qui il offre un repas. L'acceptation du repas par ses membres ne donne pas lieu à une commensalité mais s'accompagne de l'exposé réciproque des intentions de chaque groupe.

« [J]e montre pour que tu voies ce que tu dois faire, et ce faisant, je vois ce que tu verras lorsque tu feras ce que je te demande » (p. 136). Ce jeu de regards entre l'agriculteur mixe et un agent non humain traduit le souci du premier d'instaurer une « synchronisation d'actions similaires réalisées à plusieurs échelles », ce qui « constitue l'exemple le plus paradigmatique de la co-activité » (p. 164). Ce type de coopération « mimétique » renvoie à la pratique des semailles au cours de laquelle la perspective du paysan et celle de l'entité de la nature (la Pluie, le Vent, etc.) se superposent. Fidèle à la méthode ethnolinguistique, Pitrou fait une lecture conjointe des techniques corporelles mobilisées dans un contexte précis, ici l'ensemencement d'un champ, et des intentions qui y sont formulées. La pensée et le geste de répartition des grains par le semeur s'adressent dès lors à une entité en position de surplomb, censée fournir une réponse adaptée en envoyant de l'eau (principe de distribution) et en protégeant le champ des nuisibles (principe de surveillance).

Cet effet d'échelle est abordé dans la deuxième partie du livre (« La coordination de l'activité ») sous la forme d'une miniaturisation matérielle visible dans le dépôt cérémoniel (chap. V). En effet, en amont de chaque parcours rituel, de petits roulés de maïs (*xaxty*) sont confectionnés en séries, selon un comptage complexe, puis disposés sur des feuilles végétales dans un carton. Plus tard, ils seront aspergés du sang des volailles sacrifiées. Le « transfert de matières » que cela implique accompagne l'oblation alimentaire « déposée sous le regard » de l'entité de la nature (chap. III), qui obtiendra de ce fait l'énergie nécessaire pour rendre le service qui lui est demandé – un procédé qui correspond à la conception mésoaméricaine de l'entropie prévalant au sein du cosmos.

Les éléments du dépôt possèdent aussi une valeur métonymique, comme dans le contexte de ce que Pitrou nomme « l'émergence d'un centre d'activités » (chap. VI). Divers exemples sont donnés : un rite de naissance, le repas festif qui lui succède, un rite de mariage ou encore l'association d'un double animal. Le premier d'entre eux retiendra l'attention du lecteur en ce qu'il représente une « contre-épreuve » du modèle de la co-activité (p. 146). Vingt jours après la naissance de leur petite-fille, deux grands-pères prononcent une prière sacrificielle au sommet de la montagne. Ils s'excusent de ne pas avoir préparé le bain de vapeur rituel (*temazcal*) censé durcir le nouveau-né, action qu'ils demandent pourtant de réaliser à « la Bouche de la montagne », l'un des avatars de « Celui qui fait vivre ». Ils prennent toutefois le soin de procéder à un dépôt cérémoniel où des branches rappellent, en tant qu'indices, le bois de chauffe du *temazcal*. Le repas et la danse qui s'ensuivent s'efforcent de combler cette dérogation au principe même de la co-activité, à savoir l'action humaine préalable. Ici, le lecteur pourra s'interroger au sujet de la possible scission que l'inexécution de l'action humaine introduit dans le modèle de la co-activité entre deux modes dont l'un serait mimétique, c'est-à-dire antérieur et générateur, et l'autre, comme c'est le cas dans cet exemple, postérieur et mécaniste. Du même coup, cela pourrait peut-être fournir une clé pour comprendre la réversibilité de la séquence sacrifice-dépôt-sacrifice-repas qui caractérise le parcours communautaire et la séquence repas-sacrifice-dépôt-sacrifice à l'œuvre dans le rite familial effectué par les grands-parents.

La pratique rituelle mixe associe toujours ces trois opérations. Le dépôt matériel, qui s'accompagne toujours d'un « dépôt de paroles », sert à la fois de « dispositif pour orienter l'action » des non-humains et d'oblation alimentaire destinée à leur procurer de l'énergie. Le repas fait pour sa part figure d'acte conclusif vers lequel converge l'espoir d'une collaboration des non-humains. Quant au sacrifice, au-delà de sa fonction propitiatoire et purificatrice, il revêt surtout une valeur contractuelle. En effet, le sacrifice d'une volaille achève de lier les parties en présence sous l'autorité d'un tiers instituant, l'entité de la nature qui est « témoin » du sacrifice. C'est le cas lors d'un parcours rituel mais aussi au moment de la transmission des symboles de pouvoir, bâtons de commandement ou drapeaux (p. 199). La nature juridique de ce deuxième type de *tunk* – substantif mixe qui sert à former les termes désignant des modalités d'activité – est précisée au chapitre VIII et dans la troisième partie de l'ouvrage (« Résolution de conflits et distribution de la responsabilité ») qui traitent de la hiérarchisation des activités au sein de l'organisation politique et rituelle mixe (le « système des charges ») dans une dimension diachronique, les charges étant transmises génération après génération.

Dans la sphère politico-judiciaire, des instances de contrôle sont objectivées, que ce soit la mairie, le village ou « Celui qui fait vivre ». Elles jouent un rôle dans la pacification des conflits, en tant que témoin, chef, juge et victime « capable de pardonner » (chap. IX, X, XI). Les fautes sont soumises à un « traitement rituel » afin de mettre un terme aux cycles de violence au sein de la communauté, comme dans le cas du parcours de fin de mandat annuel où le maire et son suppléant endossent des rôles contradictoires, offenseur et offensé, victime et coupable. Si une incertitude plane toujours au sujet de l'accord des entités de la nature, malgré les précautions qui entourent une demande, elle chercherait dans ce contexte à être limitée. Des rituels, tels que la fête de la Clé (de la

prison), s'emploient en effet à désamorcer les règlements de compte qui pourraient surgir entre les dépositaires de l'autorité et les individus qui ont été contraints de respecter l'ordre public, ce que traduisent les expressions indigènes « couper avec le pardon », avec la « sensation » ou avec la « tête », pour signifier la fin de la colère, la reconnaissance de la faute ou la prise de décision résolutive (p. 259).

« L'activité politique se conçoit principalement comme une *cosa mentale* » (p. 295). Au fil de la lecture, le constat de la nature cognitive de la pragmatique mixte devient clair, au point que l'on pourrait se demander si les non-humains ne sont pas en définitive l'objectivation d'intentions humaines. Bien que Pitrou ne développe pas cette thématique, la question mérite d'être posée tant les dispositifs indigènes de délégation d'agentivité ou de transitivité de la faute s'avèrent être des ressources sociales mises en œuvre pour déplacer l'intentionnalité, alors qu'en parallèle le rituel s'efforce de réduire les écarts ontologiques. En cela, les humains feraient l'hypostase de tiers non humains pour exprimer leurs inquiétudes et résoudre leurs problèmes. Une conception de cet ordre marquerait une rupture avec le point de vue, autrement asymétrique, d'une ontologie qui organise les relations entre des classes d'êtres différenciées, au regard de leurs compétences et de leurs attributions respectives au sein d'un collectif. L'immanence de ce principe, à la fois cause et effet, se retrouve d'ailleurs bien dans une exégèse mixte qui fait montre de circularité lorsqu'elle déclare que la pensée est envoyée par « Celui qui fait vivre » [...], appelé aussi parfois *täätyunpī* (« Celui dont l'activité est l'idéation »), à la condition que « [les humains produisent] un effort pour que les idées envoyées soient ensuite trouvées » (p. 230).

« En tout état de cause, quel que soit le rôle moteur des humains, cela ne suffit pas à faire d'eux des agents, ni à transformer en patients les destinataires du sacrifice » (p. 315). Ces derniers jouissent pourtant d'une autonomie diminuée. S'ils bénéficient d'un statut contingent aux contextes (agricoles, politiques ou en lien avec des processus vitaux et intellectuels) dans lesquels une aide leur est demandée, ils apparaissent moins comme des personnes – en dépit de toutes les procédures rituelles pour en faire des êtres sensibles – que comme les supports invisibles d'une logique intentionnelle. Les non-humains sont acteurs sans être auteurs, agents à responsabilité limitée ou pourvoyeurs d'idées, tout en étant dépendants d'une source d'énergie pour agir. Si l'on s'accorde à dire, avec Pitrou, que la co-activité revendique l'hétéronomie et brouille les pistes de la détermination de l'agentivité, l'on remarquera que cela va de pair avec une indétermination de l'intentionnalité. Ce trait propre à la communication amérindienne peut s'exprimer par l'oblitération du sujet de l'action dans les échanges linguistiques entre individus ou par l'emploi de constructions ergatives, dont les marqueurs morphologiques ou syntaxiques consistent parfois à faire assumer à l'agent une position de patient.

Il est naturel que *Le chemin et le champ* fasse naître des réflexions du type de celles qui viennent d'être brièvement exposées, eu égard à la richesse de l'analyse et à la percée théorique d'ampleur que Perig Pitrou réalise. À ce titre, cet ouvrage représente une contribution incontournable à l'anthropologie contemporaine et mérite de faire jurisprudence dans les études liées à la « cosmobiopolitique », terme qu'a forgé l'auteur pour souligner la place de la fabrication du vivant au sein d'une politique humaine... à prétention holiste.

Bibliographie

AUSTIN John L., 1970. *Quand dire c'est faire*. Paris, Seuil.

DESCOLA Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

GOFFMAN Erving, 1974. *Frame analysis : an essay on the organization of experience*. New York, Harper & Row.

HANKS William, 2000. *Intertexts : writings on language, utterance, and context*. Lanham, Rowman & Littlefield.

HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, Éditions de la MSH.

MONOD BECQUELIN Aurore et VAPNARSKY Valentina (dir.), 2010. *L'agentivité. Ethnologie et linguistique à la poursuite du sens*, numéro thématique des *Ateliers d'anthropologie*, 34 [en ligne], <http://ateliers.revues.org/8515>.