

VERSION PARTIELLE// NE PAS CITER SANS AUTORISATION

Les morts et les entités de la nature comme destinataires de sacrifices animaux. Analyse contrastive des régimes de commensalité rituelle en Mésoméridique.

Perig Pitrou (CNRS, LAS/TransOceanik)

En dépit des opérations de séparation ou de distanciation dont ils font l'objet et de leurs capacités d'actions limitées par rapport aux vivants, il arrive souvent que les défunts soit progressivement appelés à remplir une fonction, le plus souvent de contrôle, dans la vie du groupe. Dans certains cas, certains morts sont même transformés en ancêtres.

Les données que j'ai recueillies chez les Mixe, un groupe d'Indiens vivant dans l'État de Oaxaca, confirment qu'il existe également dans cette région du Mexique des morts ancestralisés à qui sont destinés des dépôts cérémoniels, réalisés dans le cadre de parcours rituels ou de la « Fête des Morts » célébrée à la Toussaint. C'est à l'étude de ces dispositifs rituels, bien connu au Mexique et dans les Andes (Dehouve 2006 ; Sharon 2003 & 2006) que le présent article est consacré afin de réfléchir aux types d'activités que ces morts sont appelés à réaliser pour le bénéfice des vivants. Pour bien saisir la spécificité d'une telle participation, je chercherai à montrer ce qui les distingue des interventions sollicitées de la part d'entités de la nature et, en premier lieu de « Celui qui fait vivre », à qui les Mixe adressent également des dépôts cérémoniels, accompagnés de sacrifices de volailles, pour des finalités agricoles, thérapeutiques ou politiques. Les dépôts alimentaires ont-ils la même fonction quel que soit le destinataire ? Indépendamment des logiques matérielles et symboliques qui président à leur réalisation, quelles sont les différences entre les régimes de commensalité à l'intérieur desquels ces transferts alimentaires se déroulent ?

J'aborderai ces questions à partir de l'analyse de trois types de dépôts alimentaires, les deux premiers, réalisés lors de parcours rituels, sont adressés à « Celui qui fait vivre » rencontré au sommet d'une montagne, le second aux « grands-pères, grand-mères » qui résident dans le cimetière. Le troisième a lieu à l'occasion de la « Fête de morts » quand les Mixe laissent des éléments alimentaires sur les tombes du cimetière et sur des autels dressés dans les espaces domestiques. Je voudrai montrer que, malgré les apparences, ces trois séquences obéissent à des dynamiques pragmatiques et à des types de transferts très distincts, à tel point qu'il me paraît problématique de parler d'offrandes aux morts dans la mesure où le transfert alimentaire ne s'accompagne pas de la mise en scène d'une acceptation, fût-ce par le biais de porte-parole ou de représentants, qui viennent le valider.

1. L'enchaînement sacrifice-repas : établir une collaboration avec « Celui qui fait vivre »

La Sierra Mixe, dans laquelle j'ai réalisée une enquête ethnographique de deux ans entre 2005 et 2010, est située au Nord Est de l'État de Oaxaca. Une partie des 100. 000 locuteurs de la langue mixe, appartenant au groupe Mixe-Zoque, vivent dans cette zone montagneuse de la Sierra Madre Orientale, dans des communautés villageoises de plusieurs centaines ou plusieurs milliers d'habitants. Une intense activité rituelle s'observe dans tous les foyers qui organisent régulièrement des parcours prescrits par des spécialistes afin de solliciter l'aide d'entités de la nature, dès qu'une entreprise humaine est jugée incertaine.

Lors d'un travail doctoral (Pitrou 2010), j'ai élaboré un modèle susceptible d'expliquer pour quelle raison, ces pétitions s'effectuent par le biais de dépôts cérémoniels, une pratique qui consiste à procéder à une répartition ordonnées de matières, en général alimentaires, sur des surfaces plane (un tissu, une feuille) ou dans un récipient afin de les transmettre à des non-humains. Chez les Mixe, ces dépôts associés à des sacrifices de volailles (poules, coqs, dindons) se font pour des êtres tels que « le Vent », « l'Étendue, la Superficie de la Terre », « le Soleil » et surtout « Celui qui fait vivre », présent dans toutes les prières énoncées pour lui demander, à lui comme aux autres, d'être actifs et d'apporter son aide. Dans un village comme Tlahuitoltepec, cette séquence se déroulant au sommet du mont Zempoaltepec est encadrée par d'autres qui lui

précèdent et lui succèdent et s'organisent à l'intérieur d'un parcours prescrit par un spécialiste rituel. Ainsi, à la suite de ce transfert alimentaire en direction des entités de la nature, d'autres ont lieu, aussi bien lors d'un repas que les participants partagent à proximité de la pierre sacrificielle que, plus tard, dans l'espace domestique où les volailles sacrifiées sont préparées en bouillon. En ces deux occasions¹, les humains cherchent toujours, par des libations ou en jetant des morceaux de nourriture sur le sol à associer les entités de la nature à leur réunion.

Pourquoi assiste-t-on à un redoublement des transferts alimentaires en direction des entités non-humaines, ou, plus précisément pourquoi le passage du dépôt au repas repose sur deux modalités de transferts alimentaires qui semblent se croiser ? Devant la pierre sacrificielle, les éléments déposés s'adaptent en partie à la constitution du destinataire, étant entendu que les humains ne consomment pas des roulés de pâtes de maïs, de la poudre de maïs, du sang cru, pas plus qu'ils ne se nourrissent de la fumée de l'encens ou des cigarettes souvent associés à ce genre de dispositif (Graulich & Olivier 2004, López Austin 1997). À l'occasion de ce premier transfert alimentaire aucun effort n'est fait pour instaurer un partage ou une commensalité mais pendant les repas consommés ensuite, au sommet de la montagne ou dans l'espace domestique, une inversion se produit : en jetant au sol une partie de leur repas les humains cherchent à intégrer des entités de la nature dans une commensalité humaine. Pour rendre intelligible la dynamique à l'œuvre ce rapide changement, non seulement du statut des aliments, mais également de la place occupée par les non-humains, la description des transferts matériels doit être complétée par une analyse pragmatique.

Avant même de savoir si les entités de la nature consentent à apporter leur aide, les participants, comme ils me l'ont souvent confié, sont taraudés par la crainte qu'il n'y ait pas une bonne réception de « ce que l'on dépose devant » (*piktä'äky*) et le « dépôt de paroles » (*käpxtä'äky*), c'est-à-dire la prière. De nombreux énoncés suggèrent ainsi, qu'à proprement parler, il n'y a d'oblation que lorsque se manifeste un bouclage entre une cession et un acte d'acceptation. Le problème, dans de telles circonstances, est que l'énonciataire instancié par la pierre sacrificielle demeure immobile et silencieux, ce qui ne laisse pas de produire de l'inquiétude chez les Mixes s'engageant dans un parcours rituel ; l'acceptation de l'oblation constitue en effet une condition nécessaire pour qu'un l'accord de collaboration soit scellé avec les récipiendaires.

C'est à partir d'une telle tension que je propose d'interpréter le repas comme un dispositif pragmatique grâce auquel une place est libérée pour que les entités de la nature expriment leur consentement par le biais de porte-paroles les représentants dans un processus d'identification rituelle (Houseman & Severi 1994). Bien que le repas consommé au sommet de la montagne, tout comme celui partagé plus tard dans la maison, soit désigné par le même terme que celui référant au dépôt – *winstë'ejk'ii'ny* « le récipient du respect » –, il s'en distingue par la formalisation linguistique qui établit explicitement une relation de transmission entre les offreurs et les receveurs. Une fois que tous les participants, réunis en un cercle approximatif, ont reçu les éléments alimentaires mentionnés plus haut (tortilla, œuf, tepache), le porte-parole du groupe rappelle la pétition formulée quelques instants plus tôt aux entités de la nature, telles que « Celui qui fait vivre » ou « La bouche de la montagne », alors mentionnées à la troisième personne. Les destinataires non-humains ne cessent pourtant pas d'être présents, comme le prouve le fait qu'à la fin de ce discours, chacun des participants énonce à voix basse les mêmes demandes en faisant une libation, parfois même en se tournant en direction de la pierre sacrificielle.

Selon les exégèses locales, en acceptant de façon aussi manifeste l'oblation alimentaire, les commensaux remplissent une fonction de *kutanapy*, littéralement « ceux qui se tiennent devant », c'est-à-dire qu'ils sont des représentants prenant la parole au nom de ceux à qui un service vient d'être demandé.

2. Un dépôt alimentaire dans le cimetière : demander une autorisation aux morts

¹ En vérité, à la suite du dépôt, on dénombre jusqu'à 6 transferts alimentaires. Pour simplifier je n'en évoquerai que les deux plus importants pour la réussite du parcours.

Une fois restitués quelques uns des traits caractéristiques des procédures appliquées pour établir une collaboration avec les entités de la nature, il s'avère de les comparer avec les transferts alimentaires réalisés en direction des morts afin de chercher si ces destinataires induisent des relations d'un ordre différent. Je commencerai par examiner ce qui se passe lorsque les participants à un parcours effectuent un dépôt derrière et un autre à l'intérieur du cimetière, avant de commencer l'ascension de la montagne, comme le prescrit parfois le spécialiste. Ici encore les Mixe emploient le même terme pour désigner ce déplacement rituel qui consiste à préparer et d'apporter « le récipient du respect » (*winstë'ëjk'ü'ny*) aux morts, tous enterrés après une messe catholique dans l'église du village. Mais face à de tels interlocuteurs, qui représentent à la fois des instances de contrôle et des intermédiaires avec les entités de la nature, l'intention est moins de solliciter un service que de demander une autorisation.

Du fait de leur position de tiers, il n'est pas question d'établir une collaboration avec les morts ; tout en plus pourrait-on suggérer qu'ils ont ouvert un chemin, c'est-à-dire une manière de faire que les vivants doivent désormais suivre. C'est donc avant tout une continuité dans la diachronie d'actions qui est visée et non une coordination d'actions que l'on cherche à synchroniser, raison pour laquelle, contrairement à ce qui se déroule lors des repas rituels, aucun dispositif spécifique ne vise à rendre possible la formulation d'un accord expresse. Puisque les participants ne cherchent pas à sceller un accord de collaboration avec les défunts, il n'ont pas besoin de mettre en scène leur engagement au travers d'une acceptation ; c'est pourquoi les Mixe ne cherchent nullement à instaurer une relation de commensalité avec eux. Il est en effet remarquable que, d'une part, les poussins sacrifiés sont laissés là où ils ont été déposés sur le sol, sans faire l'objet d'aucune préparation culinaire et que, d'autre part, aucun repas ne succède à ces sacrifices.

À l'instar de nombreuses populations du Mexique, les enterrements organisés par les Mixe, de même que les « neuvaines » à l'issue desquelles une croix est dressée (*levantamiento de la cruz*), atteste d'un soin particulier d'éloigner le corps et les principes animiques des défunts à l'extérieur de la maison. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, un tel principe de séparation n'est pas suspendu lors de la visite dans le cimetière et il convient de ne pas confondre l'obligation de demander une permission et de donner à manger aux morts avec un désir de partager un repas ou une activité avec eux. Je voudrais désormais démontrer qu'il en va de même lors du *Día de los Muertos*, même si la venue des morts dans les espaces domestiques où les familles s'efforcent de déposer de la nourriture et des boissons sur des autels, rend la séparation moins facile à déceler.

3. Les autels de Día de los muertos : laisser de la nourriture à des morts qui s'en emparent

Je voudrais démontrer que rien n'indique que les Mixe cherchent à établir une relation avec les morts par le biais d'une oblation. Tout au contraire, à bien des égards, les visiteurs du soir se comportent comme des voleurs emportant ce que les familles n'ont d'autre choix que de leur laisser.

Quelques jours avant la Fête des morts, les habitants de chaque maison ornent leurs autels domestiques ainsi que les tombes où ont été enterrés les défunts qui s'apprêtent à venir. Dans les maisons, sur une table collée contre le mur où est situé l'autel permanent évoqué plus haut, les familles disposent des aliments sucrés et associés à la douceur tels que des fruits (bananes, oranges, citrons), des pains, des douceurs (sucettes, bonbons), ainsi que des boissons comme de la bière, du mezcal et du soda. Juste avant l'arrivée des morts, on met également sur les autels des bouillons de volailles ou les beignets cuits à l'étouffée (*tamales*), dont la particularité est de ne pas être pimentés ni salés. Les mêmes éléments culinaires se rencontrent également sur les tombes qui, à l'instar des tables dans les maisons, sont entourés par des arceaux faits en résineux (sapin) ou avec du bambou (*carrizo*) sur lesquels quelques bouquets de fleurs *cempoalxochitl* sont accrochés.

On observe la mise en place d'un complexe dispositif par lequel les familles évitent le contact avec eux, malgré leur présence dans le village et les maisons.

Le 1^{er} novembre une messe se déroule dans le cimetière du village où affluent plusieurs centaines d'habitants qui se pressent autour d'un petit abri, situé au centre du cimetière, à l'intérieur de laquelle le curé fait son office. Ils lui tendent des bouts de papiers sur lesquels ils inscrivent les noms des défunts dont ils souhaitent voir la mémoire honorée ; moyennant 50 pesos (environ 5 euros), le curé lit chacun des noms pendant presque une heure. La fin du service religieux correspond au moment où les morts sont censés être de retour et, logiquement, les aliments et les boissons présents sur les tombes commencent à être récoltés et consommés, mais en respectant strictement la règle primordiale qui est qu'une famille n'a pas le droit de prendre (*bajar*) ce qu'elle a elle-même disposé sur son autel. Des enfants d'une dizaine d'années se faufilent donc entre les tombes afin de s'approprier les friandises ou les fruits qui les attendent, souvent en ayant repéré au préalable les endroits où les familles ont été les plus prodigues. À vrai dire, cette séquence a surtout l'allure d'un chapardage ou d'un maraudage, tant la brusquerie avec laquelle les enfants s'emparent de ce qui est laissé sur les tombes, se disputant parfois entre eux, contraste avec le soin et la patience avec lesquelles les autels ont été constitués.

A première vue, le prélèvement effectué plus tard, le soir du 1^{er} novembre, dans les maisons semble davantage organisé. Tout comme dans le cimetière, les familles n'ont pas le droit de consommer elles-mêmes ce qu'elles ont préparée et, une fois la nuit tombée, elles vont se coucher et laissent leur maison ouverte pour que d'autres se chargent de vider les autels. Malgré les prières et la distribution qui temporalisent l'appropriation des éléments laissés dans les maisons, en participant à ces visites nocturnes, je n'ai en effet pu m'empêcher de penser que les scènes auxquelles j'assistais relevait davantage du pillage que de la commensalité ou de l'oblation. Dans des maisons et un village déserts, d'où les « maîtres des foyers », c'est-à-dire les pères et mères s'étaient absentés, c'était donc la violence des morts, bien représentée par la brusquerie des adolescents qui, cette nuit là imposait sa loi.

Ici encore, le contraste avec les dépôts réalisés en direction des entités de la nature est frappant. Tout d'abord, il est remarquable que les familles ne cherchent nullement à « déposer, dépose devant les yeux » les éléments alimentaires lors d'un *display* qui serait contemporain avec l'arrivée des morts. Lorsque ces derniers, représentés par les prieurs, pénètrent dans l'espace domestique, la nourriture est déjà là tandis que les propriétaires de la maison restent dans une autre pièce. Au lieu de l'insistance à mettre en scène la transmission à l'issue du sacrifice, la Fête des morts consiste avant tout comme un dispositif disjonctif qui, à proprement parler, ne relève pas de l'oblation. Les humains laissent – ce qui n'est pas donner – des aliments sur un autel. Puis, les morts s'approprient – ce qui n'est pas recevoir – ce qui est laissé.