

**Danièle Dehouve**

## **Cerf, maïs et maguey au Mexique**

« La vie rituelle des sociétés de la forêt sibérienne a pour objectif essentiel la chasse. Elle s'analyse comme l'élaboration d'une vaste construction symbolique qui permet d'avoir accès aux ressources de la nature » (Hamayon 1998 et 2011, pp. 63-64). Pour les mésoaméricanistes, cette phrase fournit à elle seule un programme de recherche susceptible de renouveler complètement la perspective. Elle constitue pour moi une source d'inspiration depuis que j'ai découvert la place de la chasse chez les Indiens mexicains en 2005<sup>1</sup>.

Le Mexique est connu pour être l'un des grands foyers mondiaux de l'invention de l'agriculture. De ce fait, les activités cynégétiques qui y furent (et y sont) pratiquées ont peu attiré l'attention. C'est en analysant des données de terrain recueillies chez les Indiens tlapanèques de l'État de Guerrero que j'ai mis en évidence, avec surprise, une séquence

1 C'est en juin 2005 que j'ai commencé à réfléchir sur des données de terrain recueillies chez les Indiens tlapanèques du sud-ouest du Mexique, à l'occasion d'un colloque organisé à la Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie de l'Université Paris Ouest Nanterre qui fut publié l'année suivante par Isabelle Sidéra (Dehouve 2006a), alors même que se tenait le séminaire « Guerre, chasse et sacrifice en Mésoamérique » organisé dans le même lieu par Alain Breton et Grégory Pereira. La même année, j'ai donné un cycle de conférences sur ce thème dans le cadre du séminaire de Johanna Broda à Mexico (ENAH). Ces réflexions ont été réunies et publiées (Dehouve 2008), avant que je ne réalise un film sur les pratiques cynégétiques tlapanèques (Dehouve 2009) et l'analyse d'un rituel de préparation à la chasse datant du XVII<sup>e</sup> siècle (Dehouve 2010).

rituelle — préparation à la chasse, accueil du gibier, consommation de la chair et dépôt des ossements dans des anfractuosités rocheuses — très comparable à la séquence sibérienne décrite par Roberte Hamayon (Hamayon 1990 et Dehouve 2006a). Cependant, on ne peut parler des ressources alimentaires mexicaines sans évoquer le maïs, domestiqué depuis plusieurs millénaires dans le centre du pays. En envisageant l'éventualité d'un rapport entre le cycle culturel de cette céréale et la séquence rituelle cynégétique, je me suis aperçue des similitudes dans le traitement de l'épi et du cerf (Dehouve 2008). Cela m'a permis de poursuivre l'approche d'Hamayon et de considérer le prélèvement des ressources naturelles, aussi bien par la chasse que par l'agriculture, comme le fondement d'une ample construction à la fois sociale, symbolique et rituelle, perspective qui rejoint celle de Wolf (2001) dans son analyse de la société kwakiutl de Colombie britannique.

De fait, il existe dans le Mexique indien trois ressources d'importance à la fois économique et symbolique : le cerf de Virginie, figure emblématique du gibier, le maïs, emblématique des plantes cultivées, et le maguey, agave qui fournit nourriture, fibres textiles et, surtout, la principale boisson alcoolisée nommée pulque. Si notre société nous a appris à classer la chasse et l'agriculture dans des catégories différentes, ce n'est pas le cas chez les Indiens mexicains. Pour eux, la consommation des animaux et celle des plantes cultivées ont en commun de toujours se fonder sur une prise de vie. La subsistance ne peut donc jamais découler d'une simple activité économique, ni même d'une activité technique ritualisée. Sous ses différentes formes, elle fait partie d'un même édifice symbolique et rituel visant à encadrer et autoriser cette prise de vie. Cet article propose l'ébauche d'un modèle qui s'applique au traitement de ces trois ressources primordiales — cerf, maïs et maguey — à partir de mes travaux en cours (Dehouve, à paraître a et b). Il s'agit de montrer que des représentations et des pratiques rituelles similaires commandent leur usage et leur traitement, malgré l'existence de techniques différentes qui explique la singularité de chaque processus. Ce premier effort de synthèse se heurte à la disparité des sources. En effet, si la culture du maïs est répandue partout dans le Mexique indien, l'élaboration du pulque est restreinte aux terres froides et la chasse ne subsiste plus que par endroits. Je me fonderai donc principalement sur les Indiens tlanèques de l'État de Guerrero, qui exploitent ces trois ressources, et joindrai à ce corpus quelques références provenant du passé précolombien et d'autres régions indiennes contemporaines.

### *La relation collective de l'homme à sa ressource*

L'essentiel de cette démonstration portera sur le rapport individuel qui lie l'homme à sa ressource. Mais auparavant, il faut dire que celui-ci est en quelque sorte « doublé » par un rapport collectif. Certes, le cerf est un gibier, le maïs représente la principale céréale et le maguey produit le pulque, mais aucune de ces ressources ne peut être envisagée isolément. Le cerf appartient au monde des montagnes, le maïs et le maguey croissent grâce au soleil et à la pluie, le feu intervient dans la préparation culinaire du maïs et du cerf. Cette représentation s'ancre dans la « pensée par ensembles » dont j'ai parlé à plusieurs reprises (Dehouve 2007, 2011). Il en découle que les rituels d'obtention ne s'adressent pas seulement à la ressource, mais également à son environnement. La principale « puissance » concernée est la « divinité » des montagnes et de la pluie qui recevait le nom de Tlaloc chez les Aztèques. De nos jours, elle est désignée par des noms divers, par exemple *ajku*, ou saint Marc chez les Tlapanèques. La croissance de toute végétation — par conséquent du maïs et du maguey — est de son ressort. Les animaux sauvages appartiennent à un « maître des animaux » (*dueño de los animales*) qui représente une sorte d'avatar du dieu des montagnes spécialisé dans la faune, nommé *ajkweñon* chez les Tlapanèques, saint Eustache chez les Mixtèques ou saint Marc chez les Nahuas du centre du Guerrero. Les autres « puissances » reconnues par les Tlapanèques sont la terre, la source, le feu et les astres.

Du côté humain, l'individu et sa famille se trouvent également compris dans un ensemble, le village. Aussi le chef de l'agglomération — un représentant municipal obéissant aux lois mexicaines — et les différents groupes de dévotion communaux, en particulier ceux qui sont chargés du culte d'un saint patron sous le nom de *mayordomías*, doivent-ils effectuer, au nom de tous, des rituels destinés à promouvoir une bonne saison des pluies et la fertilité des plantes et des animaux. Dans ce cadre qui met en présence deux communautés, celle de la nature et celle des hommes, s'insère la relation individuelle qui lie l'agriculteur à sa plante et le chasseur à son gibier.

### ***La relation individuelle de l'homme à sa ressource***

Pour les Indiens mexicains, il n'existe que deux niveaux de sociabilité. Le « public » est le domaine de l'organisation communautaire et de ses charges civiles et religieuses, le « privé », celui qui concerne le chef de famille entouré de sa femme et de ses enfants, dans le secret de sa maison individuelle. Une fois que les rituels collectifs ont cherché à promouvoir la fertilité au nom de tous, c'est au niveau privé que prendra place l'essentiel des relations entre l'homme et ses ressources.

#### ***Une relation exclusive***

Le processus technique de production de la ressource est en même temps un processus rituel. Le plus souvent, les principaux gestes techniques et rituels sont effectués par le producteur dans la plus grande clandestinité. Il se passe quelque chose entre l'homme et sa plante ou son gibier qui ne doit pas être vu par quelqu'un d'autre. Parmi ces rituels figure toujours la pénitence faite de jeûne et d'abstinence sexuelle. La règle implicite veut que ce producteur et acteur rituel soit le seul à avoir le droit de consommer le produit.

Ceci oblige à préciser qui, dans une famille, est considéré comme producteur. De façon générale, chez les Tlapanèques, c'est l'homme, chef de famille, qui représente celle-ci auprès de la ressource et se fait responsable des rituels. Même dans ce cas, pourtant, l'abstinence sexuelle doit, bien entendu, être aussi respectée par sa femme et les prohibitions alimentaires par les enfants. Dans d'autres régions, surtout lorsqu'il s'agit du maïs, la femme et les enfants sont totalement intégrés à la culture et surtout aux rituels. En définitive, on peut dire que la famille constitue le groupe de production, de consommation et l'unité rituelle, mais que l'homme y occupe une place fondamentale.

Ces prescriptions, ainsi reconstituées, s'appliquent dans les faits avec des aménagements et au travers de variantes, comme le montre l'examen du traitement des différentes ressources par les Tlapanèques. Ceux-ci pratiquent assez souvent la chasse au cerf, en complément de l'agriculture. Mais la chasse représente une activité valorisée, qui n'est pas à la portée de tous, et chaque village ne compte que peu de chasseurs renommés. Quoi qu'il en soit, le chef de famille est seul habilité à tuer un animal. C'est également lui qui en a préalablement « demandé la

permission » au seigneur des animaux. Il a seul le droit de découper les os aux articulations en évitant de les casser, il est seul responsable du respect des prohibitions qui entourent le traitement de la viande et du dépôt des ossements dans une anfractuosité rocheuse. Sa femme et ses fils l'assistent dans certaines opérations techniques et partagent avec lui les risques liés à une éventuelle transgression, mais le père de famille se charge des opérations conçues comme les plus dangereuses. Cette famille autour de son chef a seule le droit de consommer la chair du cerf qui, comme on le dit souvent, « ne se vend pas ». Dans les faits, il peut y avoir des aménagements et la viande cuisin e peut être donnée. Il convient surtout d'éviter la sortie de la viande du groupe familial par voie d'adultère, ce qui implique que l'homme ne donne pas de morceaux de cerf à sa ma trese ni la femme à son amant. La pénitence n'est pas obligatoire avant chacune des chasses, mais seulement pour réparer une transgression rituelle dans le traitement de la viande (Dehouve 2008, 2009).

La culture du maïs suit un cycle annuel qui débute par la préparation du champ par brûlis à la saison sèche, entre décembre et avril, et se poursuit par les semailles et le nettoyage des mauvaises herbes. Dès que les jeunes épis apparaissent vers le milieu ou la fin de la saison des pluies, ils commencent à être consommés, mais la récolte finale n'a lieu que lorsqu'ils sont arrivés à maturité ; ils sont alors récoltés, séchés et engrangés. Le chef de famille tlapan que réalise avant les semailles des rituels destinés à *ajku*, seigneur des montagnes et de la pluie, au centre de son champ. Les rituels suivants sont plus particulièrement destinés au maïs, les premiers afin d'accueillir les jeunes épis dans sa demeure, et les seconds lors de la récolte. Une pénitence accompagne chacun de ces  v nements. Lorsque les grains ont été engrangés dans le grenier à maïs, l'homme a seul le droit d'en extraire la ration consommée quotidiennement ; c'est seulement lorsque le grenier est à moitié vide et a un peu perdu de sa force et de son danger initiaux que sa femme ou ses enfants pourront réaliser cette opération. La vente du maïs à l'extérieur du groupe familial n'est pas interdite, sauf en ce qui concerne les « individus spéciaux ». Ceux-ci sont représentés par les tiges porteuses de plusieurs épis (alors que la majorité d'entre elles ne portent qu'un seul épi) et les épis qui se dédoublent. Considérés comme les chefs, ou les pères et mères, du champ, ils reçoivent un traitement particulier et leur consommation s'entoure de précautions particulières (Dehouve 2008, 2009).

Le maguey est une agave cultivée seulement au-dessus de 1 800 mètres. Monocarpique, la plante ne fleurit qu'une seule fois au bout d'une période de huit à vingt ans, puis elle meurt, laissant des rejets à son pied. Lorsque le paysan s'aperçoit qu'une de ses plantes s'apprête à former une hampe florale, il en extrait le bourgeon. Quelques jours plus tard, il creuse au centre de la plante une cavité circulaire dans laquelle sourd la sève qui, recueillie et mise à fermenter, donne le pulque. La production se poursuit durant plusieurs mois avant que la plante ne sèche et ne meure. Les relations entre un homme et un maguey sont totalement exclusives. L'extraction du bourgeon et le rituel qui l'accompagne doivent être réalisés par le producteur, sans aucun témoin, même de la famille. La pénitence est observée pendant les huit jours qui suivent, puis les quatre jours au cours desquels se produit la première fermentation de la sève. Toutes ces opérations sont réalisées par l'homme qui fait pénitence et sera le seul à pouvoir récolter la sève et la mettre à fermenter. En revanche, il n'existe pas de prohibition de vente de pulque à l'extérieur du groupe familial, et pour cause : le pulque est précisément produit pour être consommé en groupe, le plus souvent lors des fêtes villageoises (Dehouve à paraître b).

Dans ces trois cas, ce qui frappe est l'existence d'une stricte division des tâches au sein même du groupe familial. Les opérations technico-rituelles prennent place sur une échelle de dangerosité : la prise de vie de l'animal et le découpage de ses ossements sont, par exemple, plus redoutables que la cuisson de sa viande ; la coupe des épis et leur retrait du grenier, de même que l'extraction du bourgeon floral du maguey, recèlent les plus grands dangers. En contrepoint, les membres du groupe familial prennent place sur une échelle hiérarchique de force. Le chef de famille, considéré comme le plus fort, se charge des tâches les plus dangereuses, sa femme des opérations moyennement dangereuses, tandis que les enfants en sont totalement écartés. Ceci donne lieu à une troisième sorte d'échelle hiérarchique, sanctionnant cette fois la responsabilité de chacun en cas de transgression, d'erreur rituelle et de malheur. Une erreur commise par le chef de famille peut entraîner la maladie et la mort de sa femme et de ses enfants. L'existence de cette triple échelle hiérarchique est exactement parallèle à celle qui a cours au sein de l'organisation communale ; le chef du village (*comisario*) prend la tête des cérémonies conçues comme efficaces et dangereuses, il est « le premier » et celui qui possède la plus grande force ; tout malheur

survenant dans l'agglomération sera attribué au fait qu'il a mal observé le jeûne et l'abstinence (Dehouve 2006b).

### *Une relation instable et dangereuse*

Le malheur, en effet, ne cesse jamais de guetter le producteur et sa famille, tout d'abord parce que la relation que celui-ci entretient avec sa ressource est éminemment instable. À tout moment, le seigneur des animaux peut refuser de fournir du gibier au chasseur et celui-ci reviendra bredouille, sans réussir à tuer ni même voir une proie. Dans le cas du maguey, la plante se dessèche rapidement et ne produit pas de sève. Quant au maïs, c'est tout au long de son cycle cultural, et même lors de son traitement culinaire, qu'il est susceptible de se refuser à l'agriculteur. Des données provenant de tout le Mexique indien le prouvent en suffisance. Comme le dit un habitant d'Oxchuc, Chiapas : « il faut considérer [le maïs] avec respect et affection ; il faut s'en servir comme aliment, mais avec respect. [...] Lorsque ces soins et ce respect font défaut, il faut s'attendre à un châtement : la bonne récolte nous abandonnera et la famine fera son apparition dans notre famille »<sup>2</sup>. Lorsque les jeunes plants apparaissent dans les champs, il faut éviter de biner leur pied avec un instrument en fer, de peur qu'ils ne s'effraient, ne se dessèchent et ne meurent<sup>3</sup>. Lorsque les épis sèchent sur la plateforme avant d'être engrangés, des cris risquent de lui faire prendre la fuite : ceci se voit au fait que la récolte qui semblait abondante diminue brutalement de proportion<sup>4</sup>. Même les grains, une fois engrangés, peuvent fuir ; on s'en apercevra parce que le grenier que l'on croyait plein se videra très rapidement : « la récolte ne dure pas » (*no rinde la cosecha*). Ce risque est décrit dans des sortes de « mythes exemplaires » : dans la région nahua du Guerrero, j'en ai recueilli un qui explique la

2 « [al maíz] hay que guardarle respeto y cariño ; hay que alimentarse de él pero con respeto [...] Cuando faltan este cuidado y respeto, el castigo probable a esperar es que nos abandone la buena cosecha y aparezca el hambre en el seno de la familia » (*Nuestro maíz* 1982, t. I, pp. 11-19).

3 Dans le Veracruz, « una vez que el elote empieza a brotar, ya no se le hace la limpia a la milpa porque se espanta en los pies con el fierro de la coa y el machete. Si es necesario se limpia la milpa con las manos o se espera a que el elote esté mas crecido, porque de lo contrario la planta se pone amarilla y seca » (*Nuestro maíz*, 1982, t. II, p. 195).

4 À San Felipe Zapotitlán, Oaxaca, « cuando la mazorca ya está en el tapanco no se debe gritar o hacer ruidos bruscos porque la mazorca se espanta y huye » (*Nuestro maíz* 1982, t. I, p. 312).

façon dont l'adultère de l'épouse a un jour entraîné le départ de la petite fille maïs et de son frère le petit garçon piment (Dehouve 2008, pp. 36-37) ; chez les Huicholes, un mauvais traitement de la part de la belle-mère de l'homme qui a épousé les jeunes filles maïs entraîne la fuite de celles-ci (Furst 1994). On connaît des histoires de ce type jusque chez les Indiens zuñis d'Amérique du Nord (Cushing 1896, p. 435 *sqq.*).

En quoi consistent donc les précautions qui évitent la fuite du maïs ? En réunissant les nombreuses données provenant de différentes régions indiennes, il apparaît qu'il convient de lui exprimer son respect, en particulier en lui construisant une maison — le grenier — où il se reposera en toute tranquillité. Dans le même ordre d'idées, il faut éviter de répandre des grains sur le sol et, lorsqu'on en rencontre, il faut les ramasser. L'épi souffre — les termes qui décrivent son traitement ne laissent aucun doute à ce sujet (en nahuatl, on le coupe, *tequi*, on l'écorche, *xipehua*, on le moule, *teci...*) — mais il est indispensable d'alléger ses douleurs dans toute la mesure du possible. Monaghan (1995, p. 219) transcrit le témoignage d'un Indien mixtèque de l'Oaxaca qui, étant petit, aidait sa grand-mère à nettoyer la cuisine. Un jour, il jeta au feu les grains et les rafes de maïs qui traînaient sur le sol. Sa grand-mère se fâcha et lui dit : « Aimerais-tu que l'on te fasse brûler sur le feu ? C'est ce que ressent le maïs. Tu ne penses pas qu'il souffre suffisamment pour nous donner à manger ? » En somme, il est deux sentiments qu'il faut éviter de provoquer chez le maïs, la peur et la colère. La première provient d'un traitement brutal (on le brûle, on crie...), la seconde d'un comportement irrespectueux (on le jette, la femme de l'agriculteur le donne à manger à son amant...).

Il est une précaution qui concerne aussi bien le maïs que le cerf et le maguey : elle consiste à protéger sa ressource contre les prédateurs. Les épis de maïs d'un champ sont consommés par un grand nombre d'animaux sauvages — opossums, rats laveurs, cerfs, oiseaux, rats — que l'agriculteur a l'obligation de tenir à distance. Il s'agit d'ailleurs de la principale justification de la chasse<sup>5</sup>. Dans l'un des mythes recueillis chez les Huicholes, la mère des céréales se plaint auprès de son gendre qu'il a laissé les animaux « dévorer » sa fille (Furst 1994, p. 124). Les chiens qui prennent la mauvaise habitude de dérober des épis dans un

5 Voir notamment les simulacres de chasse qui ont lieu lors des rituels agraires (par exemple, pour le Veracruz, *Nuestro maíz* 1982, t. II, p. 99-101, chez les Yaquis, Evers et Molina 1987).



champ sont abattus sans pitié. L'exploitation du maguey inclut la défense de la sève contre les animaux attirés par cette substance sucrée. Et la viande de cerf doit également être protégée, mais cette fois des animaux domestiques qui occupent une position structurellement équivalente à celle des animaux sauvages dans l'agriculture. Les chats et la volaille sont tenus à l'écart de la viande du cerf, aussi soigneusement que les nuisibles sont éloignés des épis d'un champ. Seul le chien qui a aidé son maître à chasser a le droit de lécher le sang et de manger des morceaux de la bête (Dehouve 2009). La consommation du gibier et des plantes cultivées donne donc lieu à une classification générale des êtres vivants. Qui mange qui ? La logique de cette classification est à rechercher dans l'idéologie de la « protection » que l'homme est censé assurer à chacune de ses ressources.

C'est avant son élaboration culinaire que la ressource réclame le plus d'attention. La viande de cerf, qui peut être donnée après cuisson, doit faire l'objet des plus grandes précautions quand elle est encore crue. Des personnes mal intentionnées sont alors susceptibles de briser les tabous : laisser les animaux domestiques s'en repaître ou placer le morceau sous la pierre à moulin. Dans tous ces cas, c'est le chasseur qui sera puni, généralement en cessant de « voir » le gibier. Dans la culture du maïs, ce sont les épis conçus comme les chefs du champ qui doivent être traités avec respect. Les autres peuvent être vendus et, après cuisson, nourrir les animaux domestiques.

Pendant, cette relation n'est pas seulement instable, elle est aussi dangereuse. Le producteur et sa famille risquent à tout moment la maladie et la mort (Dehouve 2008). Chez les Tlapanèques, la perte de la raison représente le premier niveau de châtement en cas de transgression rituelle. Lors des activités cynégétiques, il s'agit d'un véritable « ensauvagement » qui frappe le chasseur alors qu'il parcourt la campagne, de nuit, à la recherche de gibier. Incapable de retrouver son chemin, il se met, dans les cas les plus graves, à errer comme un animal loin du village. Le cultivateur qui n'a pas respecté les rituels lors de la récolte est également frappé par une maladie mentale envoyée par les épis doubles. Les jeunes enfants étant plus fragiles que les adultes, ils font souvent, dit-on, les frais d'une erreur rituelle et l'on explique de cette façon leurs crises de somnambulisme. Enfin, le fabricant de pulque fautif « deviendra fou » lorsqu'il boira son produit. Pire encore, le pulque rendra malades les hommes qui le consommeront ou provoquera entre

eux des bagarres d'ivrognes. Tout le monde saura alors que le fabricant n'a pas respecté les interdits au cours du processus d'extraction et de fermentation.

Les erreurs les plus graves — en particulier celles qui concernent l'abstinence sexuelle — sont châtiées par les « gardiens » du dieu des montagnes et de la pluie — scorpions, araignées et serpents corail — dont la piqure peut être mortelle. L'intervention de ces animaux dénote la volonté du dieu des montagnes et de la pluie, également maître des animaux, de punir en personne le producteur.

### ***Une co-essence entre l'homme et son aliment***

La part du maïs dans l'alimentation, difficilement comparable à celle du gibier et du jus d'agave, accorde à cette céréale une place unique. Dans toutes les régions indiennes du Mexique, on dit que le maïs insuffle la force à l'homme et forme sa chair. Il existe en nahuatl un terme qui qualifie le maïs : *tonacayotl*. Il dérive du verbe *tona*, « chauffer ou fructifier » et *cayotl*, suffixe nominal d'abstraction, et signifie donc « la chose qui chauffe ou fructifie », autrement dit, « la subsistance humaine ». Cependant, un jeu de mots parcourt le monde indien depuis le XVI<sup>e</sup> siècle ; il traduit *tonacayotl* par « notre chair », de *to*, « notre », *naca(tl)*, « chair », *yo(tl)*, suffixe nominal. Il est cependant clair qu'il ne s'agit pas là d'un sens premier, car cette signification implique une faute grammaticale : « notre chair » se dit *tonacayo*, et non *tonacayotl*.

Cela est de peu d'importance face au poids sémantique véhiculé par « notre chair ». Le maïs est le seul aliment dont on peut et on doit se nourrir quotidiennement, il est seul à nous fournir l'énergie et le principe vital. Aussi, comme l'a très bien remarqué Lupo (2009, p. 84), la consommation crée entre l'homme et le maïs une identité, une continuité ontologique, une co-essence, car tous deux partagent une même nature.

### ***La représentation anthropomorphe***

L'aspect sans doute le plus intéressant de cette construction symbolique et rituelle concerne la représentation anthropomorphe de la ressource. Celle-ci ne concerne pas le gibier : le cerf est conçu comme un

animal, un être vivant dont le cycle de reproduction rituelle prend appui sur le cycle biologique. Une fois tué et dépecé, le chasseur consomme sa viande, mais conserve ses os qu'il replace dans des grottes afin de provoquer l'apparition d'un nouveau cerf qui sera, à son tour, chassé et tué. En revanche, les deux plantes — maguey et maïs — se prêtent à de riches inventions métaphoriques, dont la caractéristique est de fournir la structure des principaux rituels qui leur sont destinés. Autrement dit, le sens d'une cérémonie est donné par la construction métaphorique qui la structure et en constitue, selon l'expression de Roberte Hamayon, le « scénario ».

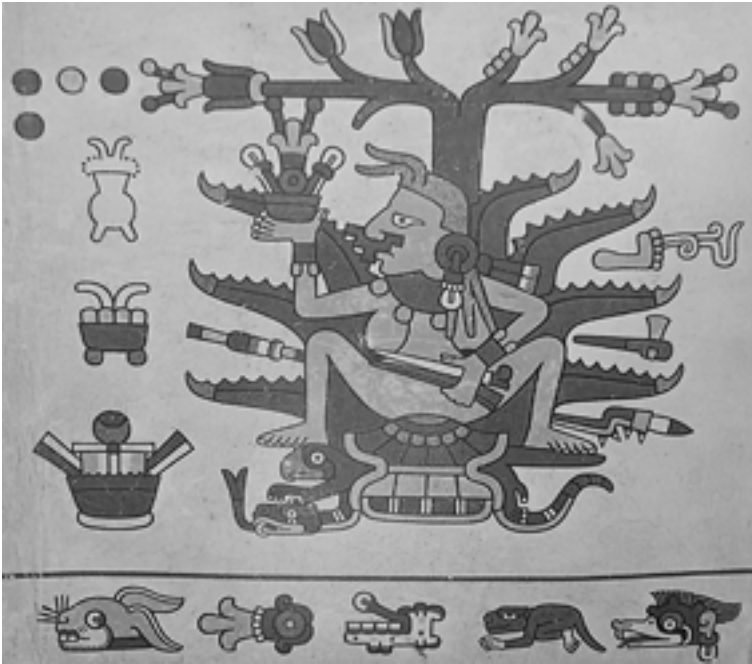
### *La jeune fille maguey*

Chez les Tlapanèques, le processus technico-rituel se fonde sur la représentation du maguey sous la forme d'une jeune fille pubère. À proprement parler, la fillette figure le cône central de l'agave dont doit naître la hampe florale, de huit à vingt ans après que le maguey ait été planté. Manifestement, l'anthropomorphisation prend appui sur la similitude entre la durée de la croissance de la plante et celle de l'enfant, et la maturité sexuelle du maguey coïncide avec celle d'une jeune fille.

Lorsque le cultivateur s'aperçoit à l'allongement du cône central que le maguey prépare une hampe florale, il intervient pour extraire le bourgeon. L'opération est décrite dans les prières qui l'accompagnent comme l'ouverture du placenta de la jeune fille pour en extraire le fœtus. Son résultat est que le placenta commence à produire du « sang de placenta », expression sous laquelle on désigne la sève qui sourd dans la cavité centrale. Au bout d'une période d'un à quelques mois, le flux se tarit et le maguey se dessèche et meurt comme une femme qui perd la vie par hémorragie au cours de l'accouchement. Rituel et pénitence accompagnent l'extraction du bourgeon et la première récolte de sève qui a lieu huit jours plus tard (Dehouve, à paraître b).

Une image précolombienne illustre de façon saisissante la métaphore sur laquelle les Tlapanèques fondent leurs représentations du cycle culturel et rituel du maguey. Elle est issue d'un document pictographique provenant du centre du Mexique et figure Mayahuel, déesse du pulque. Celle-ci est peinte sous les traits d'une femme, assise au centre d'un maguey, les jambes ouvertes comme il est de mise lors des accouchements amérindiens. Elle repose sur deux animaux superposés, le

serpent qui représente la terre et la tortue qui figure la base de l'agave où le producteur a creusé une cavité circulaire afin de recueillir la sève. Cette cavité est ici dessinée au sommet de la carapace de la tortue, et positionnée juste au-dessous du vagin de la parturiente. Elle semble ainsi recueillir le sang du placenta, comme dans les représentations tlapanèques modernes.



Mayahuel (Códice Laud 16 [9])

Il est difficile de savoir si cette métaphore est (et était) répandue dans tout le Mexique dans la mesure où il n'existe pas, à ma connaissance, d'autres études de ce type. Cependant, les quelques textes en nahuatl du XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles qui traitent de l'élaboration du pulque n'en font pas mention. Ils parlent du maguëy comme d'une femme à qui l'on ouvre non pas le placenta mais le cœur. En conséquence, la sève ne représente pas son sang, mais ses larmes et sa sueur, car l'extraction de son cœur la fait s'attrister et pleurer (Dehoue, à paraître b).

### *Le maïs : homme, femme et enfant*

Les représentations anthropomorphes du maïs sont plus variées, car son cycle de culture est annuel et marqué par plusieurs étapes techniques et rituelles. Cette complexité provoque l'attribution successive au maïs de tous les rôles existant dans la famille : il est femme, petit garçon et petite fille, couple reproducteur, père et mère, fils et fille, fœtus, etc. (Dehouve, à paraître a). Chaque rituel développe une ou plusieurs de ces images. Aussi, si l'on considère les cérémonies dédiées au maïs dans les différents groupes indiens du Mexique, on peut être frappé par leur hétérogénéité. Cette impression s'efface si l'on considère qu'il n'y a que deux grands principes — correspondant à deux constructions métaphoriques principales — qui sont conjugués dans les rituels indiens.

La première métaphore compare la croissance de la plante à la croissance humaine. L'apparition dans les champs des tout premiers jeunes épis, encore verts et pourvus d'une abondante « chevelure », évoque la naissance d'un bébé, ou encore le développement d'une jolie petite fille. De façon générale, on ne peut commencer à consommer les épis qu'après avoir réalisé une cérémonie de bienvenue pour certains d'entre eux, considérés comme les chefs du champ.

La deuxième métaphore principale traite de la fertilité. Celle-ci est exprimée par l'image du couple et les épis sont représentés comme un homme et une femme, ou un père et une mère. Ce couple reproducteur issu de la récolte précédente est censé accoucher de la nouvelle récolte. Ainsi, la succession des générations chez les humains a son équivalent dans le cycle annuel de culture du maïs. Les vieux épis cèdent la place à leurs enfants, en une sorte de « passage de relais » qui fournit la matière des épisodes rituels.

Les rituels indiens brodent sur ces deux principales métaphores et les agencent selon des arrangements variés, dont je vais donner quelques exemples en commençant par les métaphores de « la mère et l'enfant ». Dans la partie nahua du Guerrero (Dehouve, à paraître a) le premier rituel de bienvenue aux jeunes épis prend place au mois de septembre, lors des fêtes syncrétiques de Xilo Cruz, le 14, et de saint Michel, le 29 du mois. Bien que tous les groupes de production villageois se rassemblent à ces occasions autour des images catholiques, le rituel de la coupe des premiers épis prend place dans un face à face tenu secret entre la femme de l'agriculteur et ses plants de maïs. Il s'agit pour celle-ci de couper les

premières tiges à doubles épis, sans qu'elles ne prennent peur, ce qui aurait pour conséquence la « fuite » du maïs sous forme du dessèchement de l'ensemble des plantes du champ. Chaque femme procède donc de la façon suivante. Elle part seule rejoindre son champ, munie d'un encensoir et de copal. Parvenue à destination, elle dénoue ses cheveux, fait le tour du champ en l'encensant et baise la feuille d'une tige à deux épis. Elle l'assure que toutes deux se ressemblent, car elles ont pareillement les cheveux déployés sur les épaules : elles sont toutes deux des femmes. Le jeune épi ne peut donc pas s'effrayer si elle coupe la tige pour la « prendre dans les bras » comme un enfant, d'autant que son but est de présenter cet enfant aux saints de l'église qui lui accorderont sa bénédiction. Une fois cette cérémonie réussie, la consommation de tous les autres épis pourra débiter sans conséquences fâcheuses. On voit que la métaphore activée est ici celle de la croissance de l'enfant ; elle débouche cependant sur deux images différentes qui sont figurées conjointement : le maïs est représenté à la fois comme la femme qui porte un enfant et comme un enfant porté par sa mère. La raison de cette double métaphore est de permettre à la femme de s'identifier au maïs dans un premier temps, pour pouvoir saisir l'enfant et l'emporter dans un second temps.

Dans la Huasteca potosina, le chef de famille invite ceux qui l'aideront à récolter les épis mûrs à participer à une cérémonie préalable. Cette fois-ci, l'identification est établie entre un jeune garçon de cinq à six ans, premier-né de l'une des familles, et la divinité du jeune maïs nommée *D'ipak*. Les assistants coupent un certain nombre d'épis et les rapportent chez le producteur. Le petit garçon marche devant, couvert de fleurs. Le soir, tous les participants sans exception se chargeront de plusieurs épis qu'ils porteront sur leur dos dans une pièce de tissu nommée *aquil*, spécialement conçue pour porter les enfants, tout en dansant en cercle. Cette cérémonie joue donc sur la métaphore du garçonnet qui représente les épis, eux-mêmes accueillis et traités comme des enfants. Elle réunit tous les travailleurs embauchés pour la récolte, afin que ceux-ci participent à l'accueil rituel de la céréale avant de la couper (*Nuestro maíz* 1982, t. II, pp. 24-26). Il s'agit de l'une des multiples variantes attestées sur le thème métaphorique de « la mère et l'enfant ».

La deuxième sorte de métaphore a trait à la fertilité et s'incarne par conséquent dans le couple reproducteur. Elle peut être mise en scène lors de la bienvenue aux jeunes épis, comme chez les Nahuas de

Chicontepepec (Veracruz), dont la cérémonie rassemble de façon harmonieuse la métaphore de l'enfant et celle du couple. De plus, tous les membres de la famille productrice y jouent un rôle en s'identifiant à l'une de ces figures. Le jour de la cérémonie, le spécialiste rituel choisit treize enfants qui seront chargés d'incarner le jeune maïs. Les épis nouveaux, coupés dans les champs, sont accueillis avec de la musique, des danses et un repas. Dans le même temps, les enfants sont traités de la même façon, comme des divinités, les « épis enfants » (*conemeh elomeh*). Puis le spécialiste rituel confectionne un couple de vieux épis, habillés l'un en homme et l'autre en femme, et le remet au chef de famille et à son épouse. Il prépare de la même façon un autre couple, cette fois-ci à partir de jeunes épis, et les place dans les mains d'un fils et d'une fille de l'agriculteur. Puis il s'adresse au maïs « père et mère », lui explique qu'il sera bientôt remplacé et le remercie d'avoir engendré les nouvelles plantes (Gómez Martínez 2002, p. 119).

On voit que, chez les Nahuas et sur le versant atlantique, tous les membres de la famille concourent à la représentation des deux métaphores. Ce n'est pas le cas chez les Tlapanèques qui confèrent les principales responsabilités rituelles au chef de famille. Aussi le « passage de relais » entre les générations de maïs s'effectue-t-il selon une modalité particulière. Lorsque le maïs provenant de l'ancienne récolte est épuisé, ses « géniteurs », représentés par des tiges à doubles épis et des épis doubles, sont consommés dans le strict cadre familial, et uniquement par les adultes. Leurs rafles, considérés comme leurs ossements, sont enfouis dans une grotte, de même que les os des cerfs. Ce « passage de relais » original prend pour modèle, non pas la succession des générations humaines, mais le cycle rituel de reproduction du gibier, selon lequel les nouveaux animaux renaissent à partir des ossements (Dehouve 2008, 2009).

### *Conclusion*

On a l'habitude de considérer de façon indépendante les trois ressources que j'ai voulu analyser ici comme relevant d'une même construction symbolique et rituelle. Cette approche éclaire ce qu'il y a de commun dans leur prélèvement.

La relation de l'homme à sa ressource prend place à deux niveaux complémentaires, celui de la collectivité représentée par son gouvernant

face à un ensemble naturel, et celui du groupe familial de production et de consommation face à l'animal ou la plante (principalement). Exclusive, instable et dangereuse, cette dernière relation exige le respect constant d'une multitude d'interdits et, surtout, la réalisation de rituels, assortis de pénitence. Elle pose des problèmes théoriques de fond concernant la place cérémonielle de la métaphore et de l'identification. Au moment de parvenir à une synthèse, il me semble essentiel d'éviter de recourir à des modèles ontologiques généraux, du type « animisme », « analogisme » ou « perspectivisme ». Une telle démarche visant à faire entrer les faits dans des catégories prédéterminées est contraire à celle qui veut mettre en lumière les logiques qui président aux relations complexes de l'homme à sa ressource. Je pense également dangereuse, malgré son attrait, une formule telle que la « comédie d'innocence », inventée par Meuli (1945) et reprise par Burkert (2005) pour qualifier les précautions euphémiques dont s'entourent les rituels de mise à mort, car, si elle fit écho à notre perception, elle n'est peut-être pas partagée par les acteurs rituels. En cherchant à rester au plus près des données de terrain, je propose de considérer que le rapport des Indiens mexicains à leurs ressources répond aux principes suivants.

### *1. La consommation exige la prise de vie*

Tous les exemples envisagés montrent sans ambiguïté que, pour se nourrir, l'homme provoque la mort de sa ressource : le cerf est tué, dépouillé et consommé, la jeune fille maguey est saignée à mort, le maïs est coupé, écorché, écrasé et cuit. La douleur ressentie par la ressource n'est jamais occultée. Les danses yaquis mettent en scène l'émouvante agonie du cerf : « avec ma tête pendant vers le sol et de la bave autour de la bouche, je marche [...], plus jamais je ne marcherai en ce monde [...], pourquoi mes mains sont-elles sur mes bois ? [...] mon corps fleuri enchanté, feu, sur le feu il est pendu, je suis éparpillé et devient fleur » (Evers et Molina 1987, p. 167). Le maïs souffre pour nous nourrir, affirme-t-on. La sève de la jeune fille maguey, quand elle n'est pas considérée comme son sang, équivaut à ses larmes, produites par sa tristesse.

### *2. L'homme, l'animal et la plante partagent le même cycle biologique*

On parvient à cette conclusion en se demandant ce qui fait le fondement des constructions métaphoriques qui constituent le scénario des rituels. Par-delà leur diversité et leur richesse, ces représentations ont en commun



de s'appuyer sur le processus biologique : naissance, croissance, mort et arrivée d'une nouvelle génération remplaçant celle qui l'a précédée. C'est ce qui fait le dénominateur commun entre la figure animale du cerf qui renaît de ses ossements et les figures anthropomorphes de la jeune fille parturiente chez le maguey, de l'enfant et du couple reproducteur chez le maïs, qui sont des arrêts sur image dans le cycle ininterrompu de la vie et de la mort. L'animal, l'homme et la plante passent par les mêmes étapes biologiques — développement, reproduction et déclin. La conclusion logique est que, lorsqu'on prend la vie de sa ressource, on détruit un être qui partage avec soi une identité biologique.

### *3. La consommation instaure une co-essence entre l'homme et sa ressource*

Au moins dans le cas du maïs, l'être détruit constitue « notre chair », car l'aliment nous donne la force et le principe vital. Ici, comme chez beaucoup de peuples, « on est ce qu'on mange ». En prenant la vie de sa ressource, on détruit donc un être qui, par certains côtés, ne fait qu'un avec l'homme. Ceci est d'autant plus prégnant que la consommation a généralement lieu (excepté pour le pulque) dans le strict cadre de l'unité de production.

### *4. Les apories de la prise de vie*

Pour se nourrir l'homme prend donc la vie d'un être avec qui il partage un processus vital et une co-essence. Dans le premier cas, cette constatation repose sur un raisonnement par analogie : la jeune fille maguey atteint la maturité sexuelle comme la jeune fille pubère ; le maïs naît comme un bébé ; une génération d'épis succède à l'autre comme chez les hommes. Dans le deuxième cas, l'identité de nature ou plus exactement « de chair » naît d'une relation de contiguïté et d'origine. Alors, comment justifier la destruction d'un être qui est, à la fois autre mais semblable, et le même que soi ? C'est le rôle du rituel.

Il faut remarquer que les rituels accompagnent principalement les opérations de prise de vie : mise à mort et accueil du cerf, coupe et accueil des jeunes épis, extraction du bourgeon floral du maguey. Ces moments sont d'ailleurs conçus comme les plus dangereux pour la famille. Les cérémonies s'adressent à trois interlocuteurs. Tout d'abord, au maître principal de la ressource — divinité des montagnes et de la pluie dont dépend la croissance des végétaux, et maître des animaux

auquel appartient le gibier. Les pétitions et les sacrifices animaux lui sont destinés préalablement à la prise de vie et il est associé aux cérémonies qui suivent. Ensuite, les rituels s'adressent à la ressource elle-même, conçue comme un être différent de soi et cependant semblable. L'accueil cérémoniel de la proie et de l'épi, avec colliers de fleurs et don de nourriture, en constitue le modèle, de même que les marques générales de respect. Enfin, les rituels s'adressent à la ressource conçue comme un autre soi-même. On placera dans cette catégorie tous les moyens par lesquels est recherchée une identification des membres de la famille avec le produit, particulièrement en ce qui concerne le maïs, incarné par les garçonnets, le couple de parents et le couple des enfants de la famille. L'abstinence sexuelle et le respect des interdits alimentaires manifestent la volonté de se priver soi-même au moment où périt la ressource et établissent donc un lien corporel entre les deux événements. Au travers du dialogue mené avec ces trois interlocuteurs, le rituel met en scène le cycle de reproduction des générations après la prise de vie, notamment dans le cas du cerf dont les os sont rendus aux grottes pour générer de nouveaux animaux, et dans celui du maïs au travers du « passage de relais ». En conclusion, la construction des métaphores et les processus d'identification, le recours à l'analogie et à la contiguïté, s'articulent de façon complémentaire, tant au niveau des représentations que des pratiques rituelles.

## Bibliographie

**Burkert, W.** 2005 *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne* (Paris, Les belles lettres).

*Códice Laud* 1994 [Fac-similé] F. Anders et M. Cansen (eds.) (Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt ; Mexico, Fondo de Cultura Económica).

**Cushing, F. H.** 1896 *Outlines of Zuñi Creation Myths* (Washington, Smithsonian Institution).

**Dehouve, D.** 2006a Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains, in I. Sidéra, *La chasse. Pratiques sociales et symboliques* (Paris, De Broccard), pp. 195-204.

---, 2006b *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine* (Paris, CNRS).

---, 2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique* (Paris, Riveneuve).

---, 2008 El venado, el maíz y el sacrificado, *Diario de Campo, Cuadernos de Etnología*, 4, pp. 1-39.

---, 2009 *La dernière chasse au cerf*, un film de 50 minutes (Tonaltepec Production. Version espagnole : *La última cacería del venado*).

---, 2010 Un ritual de cacería : el conjuro para cazar venados de Ruiz de Alarcón, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 40, pp. 299-331.

---, 2011 *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains* (Rennes, Presses Universitaires de Rennes).

---, à paraître a) Reflexiones sobre las representaciones antropomórficas del maíz, in C. Good et D. Raby (eds.), *Múltiples formas de ser nahuas. Representaciones, conceptos y prácticas en el siglo XXI*.

---, à paraître b) "Voy a cortar a una muchacha con mi gran cuchillo porque quiero beber un poco". La elaboración del pulque por los indígenas tlanepecos, in Anath Ariel de Vidas (éd.).

**Evers, L. et F. Molina** 1987 *Yaqui deer songs. Maso Bwikam* (Tucson, The University of Arizona Press).

**Furst, P. T.** 1994 The maiden who ground herself: Myths of the origin of maize from the Sierra Madre occidental, Mexico, *Latin American Indian Literatures Journal*, 10 (2), pp. 101-155.

**Gómez Martínez, A.** 2002 *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos* (Mexico, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca).

**Hamayon, R.** 1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien* (Nanterre, Société d'ethnologie).

---, 1998 Le sens de l' " alliance " religieuse : " Mari " d'esprit, " femme " de dieu, in B. Saladin d'Anglure et J.-J. Chalifoux (eds.), *Médiations chamaniques. Sexe et genre*, pp. 25-48 [*Anthropologie et Sociétés*, 22, 2].

---, 2011 *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana* (Mexico, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas) [*Serie Antropológica*, 18], 199 p.

**Lupo, A.** 2009 *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno* (Rome, Centro d'Informazione e Stampa Universitaria).

**Monaghan, J.** 1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, sacrifice and Revelation in Mixtec Sociality* (Oklahoma, The University of Oklahoma Press).

**Meuli, K.** 1945 *Grieschiche Opferbräuche, Phyllobolia* (Bâle, B. Schwabe & Co).

*Nuestro maíz, treinta monografías populares* 1982 (Mexico, Museo Nacional de Culturas Populares, Consejo Nacional de Fomento Educativo, SEP).

**Wolf, E. R.** 2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis* (Mexico, CIESAS).