

Danièle Dehouve

Introduction

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Danièle Dehouve, « Introduction », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 05 juillet 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9627> ; DOI : 10.4000/ateliers.9627

Éditeur : LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative)

<http://ateliers.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://ateliers.revues.org/9627>

Document généré automatiquement le 05 juillet 2014. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Tous droits réservés

Danièle Dehouve

Introduction

- 1 Voir, sentir, toucher, percevoir le monde passe par le corps, un corps façonné par le contexte social et culturel qui entoure l'individu. La perception, l'expression des sentiments, les interactions, les techniques du corps, les représentations des affections et la manière de les combattre, relèvent d'un « ensemble de systèmes symboliques » (Le Breton, 1992). Le corps, comme la personne, se construit progressivement dans un dialogue constant avec la société et le milieu naturel. D'un côté, l'image et les représentations du corps fournissent les métaphores et les symboles qui permettent d'appréhender la société et l'environnement (Douglas, 1970), de l'autre, et surtout dans les sociétés étudiées par les anthropologues, le corps est « ouvert sur le monde au travers de multiples composantes externes de la personne : âmes multiples, souffles identifiés aux airs », etc. (Galinier, 1991 : 176). Il ne faut donc pas s'étonner que le corps, à la fois encodé et encodant, s'impose à l'observateur, quel que soit l'aspect de la société sur lequel il dirige son attention.
- 2 Totalement immergé et conditionné par les cultures et les sociétés qui l'abritent, le corps est un sujet d'étude classique de l'anthropologie qui a déjà donné lieu à de nombreux travaux des membres du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, dont, notamment, le n° 18 de la revue *Ateliers* (1997) sous la direction de Jacques Galinier et Raymond Jamous. Ce numéro est l'occasion d'un autre exercice. Il considère une aire culturelle, la Mésoamérique, qui comprend la partie méridionale du Mexique, la totalité des États du Guatemala, du Belize et du Salvador, et une partie des États du Honduras, du Nicaragua et du Costa Rica. Avant l'arrivée des Européens, cette aire fut caractérisée par la présence d'une série de traits culturels, tels que la culture intensive du maïs et du cacao, des structures monumentales, un calendrier spécifique, plusieurs sortes d'écriture, et d'autres. De nombreux chercheurs considèrent que certains de ces aspects sont profondément ancrés dans les pratiques et les mentalités des sociétés autochtones et peuvent être étudiés dans la longue durée, de l'histoire précolombienne aux groupes indiens contemporains en passant par la Conquête espagnole (*cf.*, entre autres, López Austin, 2001). Du fait de la présence incontournable du corps dans tous les phénomènes sociaux, on peut ajouter les représentations et les rituels qui le concernent à la liste des traits propres à cette aire culturelle. C'est dans ce postulat que prend tout son sens la collaboration entre archéologues, ethnohistoriens et ethnologues mésoaméricanistes, qui donne lieu à la présente publication. Comme on va le voir, les réflexions sur le passé et le présent des sociétés mésoaméricaines se fécondent mutuellement, cela en relation avec les grandes questions posées par l'anthropologie comparative.

Le corps et la personne

- 3 Il est impossible de considérer le corps humain sans faire appel à la notion de « personne », c'est-à-dire d'individu doté de toutes ses caractéristiques mentales et relationnelles façonnées par la société (Aguado Vásquez, 2004). On peut faire remonter à Tylor (1831-1917) et Lévy-Bruhl (1857-1939) les premières interrogations sur la façon dont l'individu se conçoit, dans son propre être et dans ses rapports avec un monde peuplé d'entités animées, mais c'est Mauss, en 1938, qui pose réellement la notion de personne ou de « moi » comme une catégorie de l'esprit humain qui se forge dans l'histoire sociale. Il entend démontrer « la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités » (Mauss, [1938] 1950 : 335). De quelques exemples pris dans les sociétés indiennes d'Amérique du Nord, il infère que les hommes y reçoivent des séries de noms dont la liste est prédéterminée par clans et familles et constituée, dans chacun, d'un nombre fixe de « personnages ». L'Occident voit le passage de la notion de *persona*, homme revêtu d'un état, à la notion d'homme tout court, de personne humaine : « Loin d'être l'idée primordiale, innée, clairement inscrite depuis Adam au plus profond de notre être, voici qu'elle continue, presque de notre temps, lentement à s'édifier, à se clarifier, à se spécifier, à s'identifier avec la connaissance de soi, avec la conscience

psychologique » (*ibid.* : 359). Mais il fallut pour cela en passer par des siècles de débats théologiques sur la question de l'âme individuelle, et parvenir à l'émergence de la notion de la personne qui n'est que conscience. « Depuis ce temps, la révolution des mentalités est faite, nous avons chacun notre "moi", écho des Déclarations des Droits, qui avaient précédé Kant et Fichte [...] Qui sait [...] si cette "catégorie" que tous ici nous croyons fondée sera toujours reconnue comme telle ? Elle n'est formée que pour nous, chez nous » (*ibid.* : 361 *sq.*).

4 Cette conférence de Mauss a l'immense mérite de poser la notion de personne comme objet d'étude de la sociologie. D'autre part, elle a abordé les conceptions théologiques de l'âme en Occident et rappelé que, jusqu'au XVIII^e siècle, nos aïeux se sont demandé « si l'âme individuelle est une substance, ou supportée par une substance — si elle est la nature de l'homme, ou si elle n'est qu'une des deux natures de l'homme ; si elle est une et insécable ou divisible et séparable ; si elle est libre, source absolue d'actions — ou si elle est déterminée et enchaînée par d'autres destins, par une prédestination » (*ibid.* : 359). Or, l'auteur n'a pas évoqué l'existence de ce type de représentations et de débats dans les sociétés autres qu'occidentales, peut-être parce que les observations ethnographiques dont il disposait ne fournissaient pas de données suffisantes. Cette partie du programme de Mauss ne sera abordée par l'anthropologie qu'à partir des années 1960. À cette date paraît une ethnographie pionnière des Ojibwa (Hallowell, [1960] 1981). Mais il faudra attendre 1979 pour que le texte de Mauss soit traduit en langue anglaise (selon Bird-David, 1999 : S71). L'intérêt pour ces questions suscite alors un fort développement des travaux concernant les notions non occidentales de la personne et de ses rapports au monde.

5 En ce qui concerne la Mésoamérique, et à la suite des travaux précurseurs de León-Portilla (1959), le livre fondateur est celui de López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, dont la première édition date de 1980. Après avoir décrit ce qu'il appelle la « cosmovision » des populations nahuas du Mexique central à la veille de la Conquête espagnole, l'ethnohistorien se livre à une recension exhaustive des noms donnés aux différentes parties du corps humain, qui le conduit à énoncer la notion de « centre animique ».

Un centre animique peut se définir comme la partie de l'organisme humain dans laquelle on suppose qu'existe une concentration de forces animiques, de substances vitales, et où se génèrent les impulsions fondamentales qui dirigent les procès qui donnent vie et mouvement à l'organisme et permettent la réalisation des fonctions psychiques. Ces centres sont conçus de façon différente selon les différentes traditions culturelles : elles peuvent ou non correspondre à un organe particulier ; elles peuvent être singulières ou plurielles dans chaque organisme ; dans ce dernier cas, elles peuvent se différencier par fonctions et même être hiérarchisées (López Austin, 1980 : 197, ma traduction).

6 Le vocabulaire en nahuatl fait apparaître douze groupes terminologiques — le cœur, le foie, le *tonalli*, la fontanelle, le sommet de la tête, les cheveux, le souffle, les yeux ou le visage, les oreilles, le nombril et deux sortes d'excréments (*ibid.* : 200) — qui représentent les centres animiques nahuas. López Austin déduit de cette liste un groupe plus restreint formé par les entités animiques qui résident dans ces centres. Cette deuxième partie de son analyse s'appuie sur les coutumes et les croyances décrites dans des sources mésoaméricaines. Les entités animiques sont, dit-il, le *tonalli* (« celui qui irradie », force vitale de l'individu, fortement lié aux cheveux), le *teyolia* (dont le siège est le cœur) et *ihiyotl* (un gaz lumineux situé dans le foie). Ces propositions, complétées par l'examen du *nahualli*, ou animal compagnon, posent les bases d'une théorie mésoaméricaine de la personne caractérisée par la pluralité des centres et des entités animiques, lesquels sont ouverts sur le monde environnant. Au contraire de l'âme des théologiens occidentaux, ces entités sont inséparables des parties du corps qui les abritent. De plus, au nombre de trois, elles constituent le microcosme humain qui renvoie à l'univers macrocosmique formé de trois niveaux verticaux.

7 En accord avec la méthodologie de López Austin, des chercheurs ont poursuivi le recensement des noms accordés aux parties du corps et aux entités animiques dans d'autres langues indiennes, par exemple chez les Mayas (Bourdin, 2007) ou les Purépecha (Martínez González, 2012). Certains ont découvert l'importance de parties spécifiques du corps, comme la peau chez les Otomi (Galinié, 1979 et 1990), d'autres ont rassemblé de riches données sur les

- entités animiques nommées *chulel* et *lab* chez les Tzotzils (Pitarch, 1996 et Figuerola, 2011). Toutefois, de nombreux travaux sont encore nécessaires pour parvenir à couvrir la richesse culturelle existante au Mexique (pour une recension, cf. Martinez González, 2007).
- 8 La construction sociale de la personne est plus difficile à saisir et nécessite des observations approfondies. C'est le cas des travaux de Good Eshelman (2005, 2011 et 2012) qui se fondent sur une ethnographie conduite pendant plus de vingt-cinq ans chez les Nahuas de l'Alto Balsas. L'ethnologue explique de façon circonstanciée que la notion de personne s'y appuie sur deux notions, le travail (*tequitl*) et la force (*chichahualiztli*) : les personnes se génèrent et se reconnaissent par le travail qu'elles réalisent et le flux de travail qu'elles donnent et reçoivent. Cette circulation transmet une énergie vitale nommée force. L'analyse démontre ainsi très concrètement comment la vitalité du corps et de l'individu est directement dépendante des relations sociales et des incessants échanges de travail et de biens à l'intérieur des communautés.
- 9 Récemment sont venues de l'anthropologie comparative de nouvelles propositions théoriques. La notion de « dividu », ou « personne dividuelle » formée de parties transférables, au contraire de « l'individu » indivisible propre aux sociétés occidentales, a été élaborée par des spécialistes de Mélanésie (Strathern, 1988) et d'Inde (Marriott, 1976 et Bird-David, 1999). Le livre de Fowler (2004) développe ces idées et définit une théorie de la personne (*personhood*) qui peut être composée de multiples éléments d'origine diverse. Il observe également, et c'est d'une grande importance pour notre sujet, que la catégorie de personne ne s'applique pas seulement aux humains, mais à des esprits, des animaux ou des objets. La notion de personne apparaît comme une bonne façon d'éviter l'opposition entre l'humain et le non-humain, qui ne répond qu'à des conceptions occidentales.
- 10 Des archéologues mésoaméricanistes ont commencé à utiliser ces catégories d'analyse (par exemple, Urcid, 2011 : 129). Il faut signaler une importante contribution de Gillespie (2008) qui, à la suite de Strathern et Lambek (1998 : 6), développe plus particulièrement la « relation dialectique entre le corps et la personne », définie comme « une incarnation (*embodiment*) des personnes et une personnification des corps ». Ces notions lui sont particulièrement utiles pour analyser le corps du roi maya comme icône de l'histoire, de l'identité et du rang de la maison royale (Gillespie, 2008: 80-81).
- 11 Au terme de cette recension chronologique, on peut conclure que le corps et la personne ont été séparés analytiquement pour mieux être réunis dans les recherches appliquées. Ainsi, il est aujourd'hui évident pour chacun que le livre de López Austin intitulé *Corps humain...* concerne aussi la personne, puisque les parties corporelles recèlent des entités animiques. Autre exemple : dans l'ancien Mexique, le corps humain était attribué à des « personnes », celles-ci pouvant être humaines ou divines. Le travail des archéologues consiste en grande partie à identifier à quel type de « personnes » appartenaient les figurations étudiées. Ces remarques devront être gardées à l'esprit pour prendre connaissance de ce dossier sur les représentations et les mesures du corps humain dans la Mésoamérique précolombienne et les populations indiennes contemporaines.
- 12 Brigitte Faugère examine une riche production de figurines anthropomorphes dans les Hautes Terres de Mésoamérique à deux périodes : au Préclassique (entre 800 av. J.-C. et le début de notre ère) dans le Centre et Centre-Nord du Mexique, et au Classique (entre le début de notre ère et 600 apr. J.-C.) à Teotihuacan. La comparaison met en évidence une évolution chronologique de la façon de représenter l'être humain. Brigitte Faugère élabore une méthode visant à repérer tous les éléments qui différencient l'iconographie du corps à travers les siècles et permettent d'accéder aux représentations sous-jacentes de la personne et à l'usage social et rituel de la figure. Cette approche consiste à distinguer dans le corps ce qui est figuré en priorité et, au contraire, ce qui est seulement ébauché, voire non représenté ou encore caché par des vêtements ou des éléments de parure. Le visage soigneusement dépeint ou uniformisé, le corps nu ou couvert de vêtements, gravide, peint, tatoué et scarifié, la présence ou l'absence de certains orifices, tous ces traits permettent à l'archéologue de retrouver l'emplacement des forces animiques découvertes par López Austin. Un riche entrelacement de figures analogiques recouvre une représentation dont les parties anatomiques recèlent l'essence de la personne.

- 13 À son tour, Juliette Testard compare les représentations du corps dans le Mexique central à l'époque classique. À son déclin vers 650 apr. J.-C., la grande cité de Teotihuacan est relayée par des centres plus modestes, tels que Cacaxtla-Xochitecatl et Xochicalco. L'archéologue remarque que l'iconographie du corps humain se modifie alors considérablement. À Teotihuacan, la représentation du corps est standardisée et peu marquée par des critères naturalistes, les variations dans les costumes indiquent une fonction ou un rang. Pour l'auteur, le corps représente dans cette culture « une enveloppe, une forme vide, transmettant le concept d'anthropomorphisation et d'anthropocentrisme », tandis que le hiératisme traduit la force et l'existence éternelle. À l'inverse, à Cacaxtla-Xochitecatl et à Xochicalco, la matérialité des corps est rendue par de nombreux détails anatomiques, le mouvement, le sourire. Le concept de sacrifice ne s'exprime plus par un truchement symbolique, comme à Teotihuacan, mais par la décapitation et le démembrement rituels de sculptures entières. Cette comparaison s'achève sur une hypothèse concernant les transformations de la société et des élites qui pourraient expliquer la métamorphose des représentations et peut-être même des conceptions du corps.
- 14 Loïc Vauzelle s'interroge sur l'ornementation des corps des dieux aztèques peu après la Conquête espagnole. Si les matériaux diffèrent de ceux qu'étudient les archéologues — ils sont ici composés de textes rédigés dans la langue nahuatl —, la question de la représentation du corps/personne est également centrale pour lui. Loïc Vauzelle remarque que les ornements divins ont été utilisés par les chercheurs pour identifier les dieux, ou rapprocher certains d'entre eux dans le but d'en établir des classifications, mais personne n'a pensé que l'emplacement des ornements signalait une structure corporelle sous-jacente commune à toutes les divinités. L'ethnohistorien élabore une méthode qui consiste à considérer que plus une partie anatomique est subdivisée, plus elle est à même d'accueillir des parures variées. Aussi, « le nombre de divisions et la diversité des ornements disaient l'importance accordée par les Aztèques à certaines parties du corps ». Cela lui permet de conclure que, au fur et à mesure que l'on descend dans le schéma corporel, le corps est de moins en moins divisé et orné. Finalement, les endroits privilégiés sont ceux qui accueilleraient les entités animiques repérées par López Austin dans la tête et le buste. Les mains portaient des objets destinés à l'action. Quant aux pieds, ils étaient simplement chaussés de sandales et ornés de grelots.
- 15 Enfin, Nathalie Ragot conclut cet ensemble consacré au passé préhispanique par une réflexion sur le corps mort chez les Aztèques, d'après les sculptures et les images des manuscrits pictographiques. Elle s'attache à l'iconographie de la mort, du corps mort et des divinités de la mort. Dans chacun de ces cas, c'est l'observation des processus naturels de la décomposition du corps qui fournit les codes de la représentation : le mort a les yeux clos et la bouche ouverte ; le dieu de la mort concentre les signes de la putréfaction : couleur de la peau, semi-décharnement, sourcils proéminents, ongles longs et cheveux emmêlés. Le dieu de la mort aztèque constituait un complexe métonymique fondé prioritairement sur les manifestations de la mort et l'observation du corps défunt, en accord avec la conception nahua de la divinité à laquelle était dévolu un champ d'action dans un secteur de l'univers.
- 16 L'intérêt de l'anthropologie pour les notions de corps et de personne a récemment donné lieu à une typologie des ontologies dont on peut dire quelques mots en raison de sa répercussion sur le sujet examiné ici. On sait que Descola (2005 et 2010) détecte dans les sociétés humaines quatre systèmes ou ontologies, dont deux, l'animisme et l'analogisme, ont fait l'objet d'une discussion parmi les mésoaméricanistes. L'animisme considère que le monde est peuplé d'« existants », humains et non humains, dont l'intériorité est comparable, mais qui se distinguent par leur équipement physique et serait présent parmi les Indiens d'Amazonie et du nord de l'Amérique du Nord, de l'aire arctique et de la Sibérie, en Asie du Sud-est et en Mélanésie. L'analogisme serait une ontologie de l'atomisation et de la recombinaison présente en Europe de l'Antiquité à la Renaissance, en Afrique de l'Ouest et dans les communautés indiennes des Andes et du Mexique.
- 17 Les quelques ethnologues qui ont essayé d'appliquer cette distinction aux populations indiennes de Mésoamérique se sont aperçus que l'« ontologie analogique » ne permettait pas de rendre compte de certaines de leurs caractéristiques. L'existence de l'entité animique nommée *tonalli*, l'*alter ego* appelé *nahualli* et l'essence partagée par l'homme et le maïs leur ont semblé

relever de la définition que Descola a donnée de l'animisme, et non de l'analogisme (Millán *et al.*, 2013 : 66-67 ; Lupo, 2009 : 83-84 ; Neurath, 2010 : 94-95 ; Chamoux, 2011 : 178). Certains en ont conclu que les sociétés indiennes relèvent de l'animisme, d'autres qu'elles conjuguent les deux ontologies.

18 La notion de sociétés caractérisées par des ontologies différentes et exclusives les unes des autres est en effet difficile à mettre en œuvre. Reconnaître l'existence de procédés de type analogique et caractériser une société par une supposée ontologie analogique relèvent de deux démarches distinctes. On peut en dire autant à propos des procédés de type métonymique qui seraient à l'œuvre dans les sociétés animistes. En ce qui me concerne, j'ai montré (Dehouve 2013 et à paraître) que les deux procédés — métonymique et métaphorique — sont à l'œuvre dans les mêmes groupes, conjointement ou séparément. Le cas du rapport rituel de l'homme mésoaméricain au maïs est significatif : le maïs est conçu au travers de métaphores (il est le bébé, la mère, le couple, etc.) et, en même temps, il se situe dans une relation métonymique avec l'homme car, étant consommé, il est « notre chair ». Le recours simultané à ces deux procédés cognitifs, fondés l'un sur l'analogie et l'autre sur la contiguïté, est d'ailleurs totalement en accord avec l'étroite relation qu'entretiennent métaphore et métonymie selon les linguistes et les cognitivistes.

19 En outre, par-delà son fondement métonymique, la définition même de l'animisme peut prêter à discussion. S'il s'agit de caractériser comme un « trait animiste » le fait que certaines entités animiques se prolongent à l'extérieur des limites corporelles, donnant lieu à des phénomènes d'identification, de partage de l'essence et de la substance avec d'autres entités, on peut en reconnaître la présence dans les groupes indiens mexicains. Toutefois, la définition de l'ontologie animiste par Descola suppose la distinction entre « l'intériorité » et « l'équipement physique » qui, pour Martínez González (2012 : 186-189), renvoie à la distinction très européenne entre l'âme et le corps, absente de Mésoamérique. Enfin, on remarque que, tel qu'il a été employé par ces chercheurs, le terme « animisme » coïncide largement avec le domaine recouvert par celui de « personne ». Or si la notion d'animisme est frappée d'ambiguïté, la construction d'une théorie autochtone de la personne offre un projet parfaitement clair et opératoire. Dans ce cadre, il conviendrait sûrement d'étudier avec attention la bibliographie que lui consacre l'anthropologie comparative.

20 Pour en revenir aux représentations précolombiennes étudiées dans ce volume, il m'apparaît qu'elles résultent de la combinaison entre la conception autochtone de la personne et le recours à des procédés de type analogique. C'est ce qui ressort en particulier des travaux de Brigitte Faugère et Loïc Vauzelle : les parures constituent un réseau de métaphores plaqué sur un diagramme constitué de parties anatomiques et animiques, dont elles représentent la protection et/ou le prolongement. L'image ainsi obtenue apparaît comme le résultat d'une conception de la personne retravaillée à l'aide de procédés analogiques.

Le corps et la personne dans le rituel

21 L'ensemble corps/personne est partie prenante du processus rituel, quels que soient la cérémonie considérée et le but invoqué. C'est dire qu'il y a là un immense champ d'investigation, mais on trouvera moins de réflexions sur ce thème que sur les ontologies, et peu de tentatives de synthèse. Pourtant, le sujet prolonge et enrichit le précédent puisqu'il permet de considérer le corps et la personne dans un contexte dynamique. Le rituel appartient en effet au domaine du performatif, il est réalisé avec un objectif précis par le groupe ou l'individu qui cherche à obtenir le faste et/ou à rejeter le néfaste. Par définition, le rôle dévolu au corps dans ce contexte est de participer au changement de statut de l'acteur rituel et à la transformation de la réalité. Mais les moyens pour ce faire sont innombrables et donnent lieu à des pratiques qu'il conviendrait de cataloguer.

22 Le corps ascétique, mortifié et surtout saigné lors de l'autosacrifice sanglant qui constituait un rite fondamental dans toute l'aire mésoaméricaine a fait l'objet d'un livre récent de Baudéz (2012) qui vient certainement remplir une lacune. Il est à noter que les effusions de sang sont susceptibles de remplir plusieurs fonctions, simultanées ou non : don et offrande, privation et abandon, souffrance, moyen de forcer la générosité divine et d'augmenter sa propre puissance,

paiement de la dette, châtement judiciaire, substitut au sacrifice, le sens de ce rituel varie en même temps que les parties du corps attaquées (oreilles, langue, pénis...) et le symbolisme des instruments du supplice. Les effusions de sang forment un complexe possédant ses règles, ses codes, son langage et ses objectifs.

23 Une autre pratique d'usage courant en Mésoamérique consistait à revêtir le corps d'un équipement permettant à l'individu d'endosser des personnalités diverses et de bâtir des identifications. Certaines parties anatomiques se signalaient par leurs capacités performatives — en premier lieu la peau. Les Aztèques utilisaient la peau humaine prélevée par écorchement sur un prisonnier, pour identifier le guerrier victorieux — le sacrifiant —, et son captif — victime sacrificielle — (Baudez, 2010). L'usage des parures et des ornements dans les rituels aztèques en apparaît comme le prolongement : le changement de vêtements rythmait les cérémonies d'initiation (comme l'intronisation d'un roi) et en désignait les principaux épisodes ; les nobles incarnaient des personnalités divines en revêtant les atours ; lorsque le sacrifié, le sacrifiant et la divinité endossaient les mêmes parures, ils s'identifiaient les uns aux autres, ce qui donnait tout son sens à l'opération sacrificielle.

24 Les identifications bénéficient aussi des qualités intrinsèques dévolues à certaines entités animiques. Chez les Tlapanèques, le cœur, le sang et le souffle représentent les parties corporelles qui supportent la force des dirigeants politiques. C'est pourquoi le sacrifice animal leur procure par un procédé de type « magique » un cœur, un sang et un souffle dont la puissance est proportionnelle à la durée de l'agonie ; l'espèce animale n'est pas indifférente, car le chat, par exemple, se débat plus longtemps contre la mort, mobilisant de façon efficace un complexe cœur/sang/souffle qui transmet ainsi sa force au sacrifiant (Dehouve, 2007a et b, 2010 : 506-508, 2011b). Ces quelques remarques dévoilent donc un domaine encore très peu balisé où l'on retrouve les parties anatomiques examinées précédemment, mais ici incluses dans un montage intentionnellement mouvant. Nul doute qu'il y ait là un ample domaine où analyser les jeux dialectiques du rapport entre le corps et la personne.

25 Il est une question qui a jusqu'à présent peu attiré l'attention des chercheurs, celle des mesures corporelles dans le rituel. Considérant à la suite de travaux précédents (Dehouve, 2011a) que les rituels mésoaméricains représentent des constructions numériques, je fais le point sur ce que l'on sait des mesures corporelles utilisées dans les cérémonies des anciens Aztèques et des Indiens tlapanèques actuels. Comme il s'agit d'un champ encore largement inexploré, je commence par décrire les systèmes nahua et tlapanèque de mesures corporelles dont on remarquera que, comme dans les schémas étudiés ci-dessus, ils mettent l'accent sur la partie supérieure du corps. J'expose ensuite les usages divinatoires de ces mesures, puis leur utilisation rituelle. Aujourd'hui comme hier, il n'est pas innocent de confectionner une effigie ou un objet cérémoniel en lui donnant les mesures prises sur une personne en particulier. Cette opération permet d'établir une équivalence ou une identification entre les deux. Ainsi, chez les Aztèques, certains prêtres étaient seuls autorisés à fabriquer l'os de la divinité du *calpulli* à la taille de leur propre avant-bras. Aujourd'hui, les Tlapanèques modulent cette identification de deux façons, selon qu'un spécialiste rituel imprime sur un objet ses propres mesures corporelles au nom du groupe dans les rituels à visée collective, ou qu'une personne confectionne sa propre représentation dans un but individuel. Enfin, la mesure permet de faire apparaître la grandeur, de même que le dénombrement crée la quantité, car les valeurs numériques élevées sont sources d'efficacité magique.

26 Olivia Kindl décrit un rituel inédit pratiqué de nos jours par les Indiens huichol au départ et au retour de leur pèlerinage du peyotl au lieu sacré de Wirikuta. Le corps des pèlerins est entouré et mesuré par une corde lors d'un rituel qui reçoit le nom espagnol de *amarrada* (« lien »). Le premier sens de ces gestes est métaphorique : il s'agit de faire semblant d'attraper un homme en passant autour de lui une ficelle munie d'un nœud coulant. On exprime ainsi sa capture, symbole de son engagement à remplir une charge communale ou un pèlerinage. Je vois dans cet acte rituel la version huichol de la « chasse à l'homme » pratiquée dans les années 1950 à Chamula, dans le Chiapas, pour « capturer » symboliquement les futurs détenteurs d'un poste public (Dehouve, 2006 : 92). Deux autres cordes servent à prendre les mesures de chacun des pèlerins : elles constitueront leur *muestra* (« représentation »). L'une restera dans

la communauté, tandis que l'autre accompagnera le groupe durant la pérégrination. Au retour, chacun sera « détaché » lors d'un rituel inverse. Tout se passe comme si la mesure corporelle jouait face aux entités supranaturelles le rôle d'identification personnelle que remplissent les empreintes digitales face à l'administration. La corde est décidément associée au compte et à la mesure, comme je l'ai montré pour d'autres cas mésoaméricains (Dehouve, 2011a : 135), car une autre ficelle est utilisée pour figurer les péchés et les transgressions sexuelles commises par les pèlerins. Enfin, la famille des *peyoteros* restée au village se sert d'une dernière corde pour compter les jours qui passent jusqu'au retour de leur parent. Le rôle rituel des comptes, mesures, corps et cordes est ainsi décrit pour la première fois chez les Huichol.

27 Enfin, un très large champ de recherche concerne les rituels thérapeutiques en relation avec les conceptions du corps et de la maladie. Là, plus encore qu'ailleurs, il est évident que les états de souffrance et de santé diffèrent selon les sociétés et reflètent les relations sociales. Ils représentent un domaine privilégié pour l'étude des catégories anatomiques et animiques incluses dans un procès dynamique. Anath Ariel de Vidas offre dans ce volume un point de vue original sur ce sujet. Étudiant une agglomération teenek, elle part d'une interrogation : pourquoi les habitants de cette communauté pensent-ils qu'ils sont les seuls à être frappés par la maladie du *susto* (la peur) qui provoque la perte d'une entité animique et l'affaiblissement de l'individu, alors que les chercheurs savent bien que cette étiologie est répandue dans toute la Mésoamérique ? L'auteure répond par une impeccable démonstration qui la conduit tout d'abord à décrire la théorie animique teenek. Selon celle-ci, les êtres humains possèdent deux âmes, celle du cœur qui est localisée dans cet organe et constitue le principe vital, et celle de l'esprit, associée à un oiseau logé au sommet de la tête qui est l'intelligence de la personne. Une brusque frayeur peut causer la perte de cette deuxième entité. Or, celle-ci est capturée par des êtres nommés Baatsik' qui, à la suite d'événements relatés par un mythe d'origine, ont été relégués sous terre. Lors des rituels de guérison, ce mythe est rappelé : la maladie est ainsi replacée dans un discours symbolique qui inscrit le message des forces cosmologiques dans le corps du patient. La souffrance est reliée à l'histoire et finalement aux ancêtres mythiques des Teenek, liant dans une même théorie native la pathologie, l'identité ethnique et l'environnement.

Bibliographie

Aguado Vasquez, José Carlos

2004 *Cuerpo humano e imagen corporal : notas para una antropología de la corporeidad* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Facultad de Medicina).

Baudez, Claude-François

2010 Sacrificio de sí, sacrificio del otro, in L. López Luján et G. Olivier (éd.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia) : 431-452.

2012 *La douleur rédemptrice : l'autosacrifice précolombien* (Paris, Riveneuve Éditions).

Bird-David, Nurit

1999 Animism revisited : Personhood, environment, and relational epistemology, *Current Anthropology*, 40 : S67-S91.

Bourdin, Gabriel

2007 *El cuerpo humano entre los mayas, una aproximación lingüística* (Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán).

Chamoux, Marie-Noëlle

2011 Persona, animicidad, fuerza, in P. Pitrou, M. C. Valverde Valdés et J. Neurath (éd.), *La noción de vida en Mesoamérica* (Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas) : 155-180.

DEHOUE, Danièle

2006 *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine* (Paris, CNRS Éditions) [CNRS anthropologie].

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

2007b *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero* (Mexico, Universidad Autónoma de Guerrero/Plaza y Valdés/Centre d'études mexicaines et centraméricaines).

2010 La polisemia del sacrificio tlapaneco, in L. López Luján et G. Olivier (éd.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia) : 499-518.

2011a *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains* (Rennes, Presses universitaires de Rennes) [Histoire des religions].

2011b La concepción político-religiosa de la vida y de la muerte : el caso tlapaneco, in P. Pitrou, M. C. Valverde Valdés et J. Neurath (éd.), *La noción de vida en Mesoamérica* (Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas) : 289-306.

2013 Cerf, maïs et maguay au Mexique, in K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca et A. de Sales (éd.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon* (Paris, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, École Pratique des Hautes Études) : 215-234.
à paraître Reflexiones sobre las representaciones antropomórficas del maíz, in C. Good et D. Raby (éd.), *Nuevas perspectivas sobre los nahuas* (Mexico, El Colegio de Michoacán).

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture* (Paris, Gallimard).

2010 (éd.) *La fabrique des images : visions du monde et formes de la représentation* (Paris, Musée du quai Branly/Somogy).

Douglas, Mary

1970 *Natural symbols : Explorations in cosmology* (Londres, Barrie and Jenkins).

FIGUEROLA PUJOL, Hélios

2011 *Les dieux, les paroles et les hommes : rituels dans une communauté maya du Chiapas* (Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales).

Fowler, Chris

2004 *The archeology of personhood : An anthropological approach* (Londres, Routledge).

GALINIER, Jacques

1979 La peau, la pourriture et le sacré : champ sémantique et motivation dans un exemple otomi (Mexique), *Journal de la Société des américanistes*, 66 : 205-218.

1990 *La mitad del mundo : cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista).

1991 Corps, in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 175-176.

GALINIER, Jacques et JAMOIS, Raymond

1997 *Penser et agir par substituts : le corps en perspective* [n° thématique], *Ateliers*, 18.

Gillespie, Susan D.

2008 Aspectos corporativos de la persona (*personhood*) y la encarnación (*embodiment*) entre los mayas del período clásico, *Estudios de Cultura Maya*, 31 : 65-89.

Good Eshelman, Catharine

2005 Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero : expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 36 : 87-113.

2011 Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza : sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de vida, in P. Pitrou, M. C. Valverde Valdés et J. Neurath (éd.), *La noción de vida en Mesoamérica* (Mexico, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas) : 180-203.

2012 La Persona en Mesoamerica : Conceptos y propuestas desde el ámbito indígena, Conférence présentée dans le Séminaire Permanent sobre el Pensamiento Antropológico. El Colegio de Michoacán, Zamora, 18 octubre 2012.

Hallowell, A. I.

[1960] 1981 Ojibwa ontology, behavior, and world view, in *Culture in history : Essays in honor of Paul Radin* (New York, Octagon Books).

LE BRETON, David

1992 *La sociologie du corps* (Paris, Presses universitaires de France) [Que sais-je ?].

León-Portilla, Miguel

1959 *La filosofía náhuatl* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México).

López Austin, Alfredo

1980 *Cuerpo humano e ideología : las concepciones de los Antiguos Nahuas* (Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas).

2001 El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana, in J. Broda et F. Báez-Jorge (éd.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica) : 47-65.

LUPU, Alessandro

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

Marriott, McKim

1976 Hindu transactions : Diversity without dualism, in B. Kapferer (éd.), *Transaction and meaning : Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior* (Philadelphie, Institute for the Study of Human Issues).

Martínez González, Roberto

2007 El alma de Mesoamérica : unidad y diversidad en las concepciones anímicas, *Journal de la Societé des américanistes*, 93 (2) : 7-49.

2012 De pies a cabeza : una primera aproximación a la imagen corporal *p'urhépecha* a través de la *Relación de Michoacán*, *Anales de Antropología*, 46 : 155-202.

MAUSS, Marcel

[1938] 1950 Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de « moi », in *Sociologie et anthropologie* (Paris, Presses universitaires de France) : 331-362.

Millán, Saúl, Pérez Téllez, Iván et Questa, Alessandro

2013 Cuerpo y metamorfosis : el nahualismo en la ontología nahua, in M. A. Bartolomé et A. Barabas (éd.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (Mexico, Instituto Nacional de Antropología e Historia) : 59-114.

Neurath, Johannes

2010 Totemismo, sacrificio, ontologías múltiples, in M. E. Olvarría, S. Millán et C. Bonfiglio (éd.), *Lévi-Strauss : un siglo de reflexión* (Mexico, Universidad Autónoma Metropolitana) : 91-118.

Pitarch, Pedro

1996 *Chulel : una etnografía de las almas tzeltales* (Mexico, Fondo de Cultura Económica).

Strathern, Marilyn

1988 *The gender of the gift : Problems with women and problems with society in Melanesia* (Berkeley, University of California Press).

Strathern, Andrew J. et Lambek, Michael

1998 Introduction : Embodying sociality : Africanist-Melanesianist comparisons, in M. Lambek et A. Strathern (éd.), *Bodies and persons : Comparative perspectives from Africa and Melanesia* (Cambridge, Cambridge University Press) : 1-25.

Urcid, Javier

2011 The written surface as a cultural code. A comparative perspective of scribal traditions from Southwestern Mesoamerica, in E. H. Boone et G. Urton (éd.), *Their way of writing : Scripts, signs and pictographies in Pre-Columbian America* (Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection) : 111-148.

Pour citer cet article

Référence électronique

Danièle Dehouve, « Introduction », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 05 juillet 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9627> ; DOI : 10.4000/ateliers.9627

À propos de l'auteur

Danièle Dehouve

Directeur de recherche émérite CNRS, LESC-UMR7186, université Paris Ouest Nanterre La Défense/
CNRS
daniele.dehouve@gmail.com

Droits d'auteur

Tous droits réservés
