



HAL
open science

Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)

Perig Pitrou

► **To cite this version:**

Perig Pitrou. Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique).
L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2012, 202, pp.77-111. halshs-01410378

HAL Id: halshs-01410378

<https://shs.hal.science/halshs-01410378>

Submitted on 6 Dec 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

FIGURATION DES PROCESSUS VITAUX ET CO-ACTIVITÉ DANS LA SIERRA MIXE DE OAXACA (MEXIQUE)

Perig Pitrou

Editions de l'E.H.E.S.S. | *L'Homme*

**2012/2 - n°202
pages 77 à 111**

ISSN 0439-4216

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-2012-2-page-77.htm>

Pour citer cet article :

Pitrou Perig, « Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique) », *L'Homme*, 2012/2 n°202, p. 77-111.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de l'E.H.E.S.S..

© Editions de l'E.H.E.S.S.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)

Perig Pitrou

CET ARTICLE se propose d'offrir une interprétation des dépôts cérémoniels associés à des sacrifices de volailles que les Mixe, à l'instar d'autres peuples de Mésoamérique¹ ou des Andes², réalisent en de multiples occasions. Dans leur grande majorité, les 105 000 Indiens parlant le mixe, une langue du groupe mixe-zoque, vivent au Nord-Est de l'État de Oaxaca dans des communautés villageoises à la morphologie sociale contrastée. Les villages les mieux connectés aux routes fédérales connaissent un mouvement accéléré de modernisation et, bien que la plupart des familles continuent à cultiver une parcelle de terre, le mode de subsistance traditionnel tend de plus en plus à être remplacé par l'activité salariée des fonctionnaires, par le petit commerce, tandis que les capitaux envoyés par les habitants ayant émigré constituent des ressources financières non négligeables. En revanche, dans des zones d'habitat semi-dispersé plus isolées, on observe encore la pratique d'une agriculture d'autosubsistance centrée sur la culture du maïs et du haricot. Malgré les différences dans

1. Parmi l'abondante littérature consacrée à cette question, on peut consulter : Carrasco Pizana (1960) ; Chapman (1985) ; Dehouve (2007) ; Dow (2003) ; Ichon (1969) ; Kindl (2003) ; Lipp (1991) ; Neurath (2012) ; Sandstrom (2003) ; Sandstrom & Sandstrom (1986) ; Sharon, ed. (2003) ; Stresser-Péan (2005) ; Vogt (1979).

2. Pour la zone andine, on peut consulter : Fernández Juárez (1995, 2004, 2010) ; Joralmenon (1985) ; Lorente Fernández (2010) ; Sharon (1978) ; Wachtel (1990).

_____ Une première version de cet article a été présentée lors du séminaire de recherche du musée du quai Branly « Art et performance », durant lequel des commentaires très judicieux m'ont permis d'affiner le détail de mon argumentation. Je tiens en particulier à remercier Aurore Monod Becquelin, Alessandro Lupo, Johannes Neurath, Jean-Baptiste Eczet, Julien Bonhomme et Dimitri Lorrain.

les modes de vie et la présence du catholicisme, une grande importance est conférée aux activités rituelles autochtones dans toute la région mixte. C'est notamment le cas dans le village de Santa María Tlahuitoltepec, situé à 2300 mètres sur les flancs du Zempoaltepec (2700 m), dans lequel j'ai effectué une enquête ethnographique de deux ans entre 2005 et 2011. Le système politique de ce municipio où vivent 9000 habitants (3000 dans le bourg central, 6000 dans une cinquantaine de hameaux) est régi par la loi des *Usos y costumbres*, intégrée dans le code électoral de l'État de Oaxaca en 1995, et qui autorise des villages indiens à désigner leurs représentants selon leurs règles propres. Il existe ainsi à Tlahuitoltepec un système des charges très élaboré en vertu duquel des représentants sont nommés pour une durée d'un an afin d'effectuer un service bénévole rotatif. Ce système sociopolitique est fortement ritualisé : chaque année, les nouveaux représentants réalisent des parcours rituels à l'occasion desquels ils font des dépôts cérémoniels accompagnés de sacrifices de volailles, dans la mairie et au sommet du Zempoaltepec, dans l'intention d'obtenir l'aide d'entités de la nature lors de leur service. Indépendamment de cette finalité politique, les dépôts, qu'on désigne couramment par le terme de *mesa* en Amérique latine, sont également réalisés par les familles dans les domaines de la thérapeutique, de la construction de la personne ou de l'agriculture.

Du fait de la présence d'éléments alimentaires, on interprète en général les dépôts comme des oblations destinées à ouvrir une relation d'échange avec des entités de la nature. Pourtant, la complexité des gestes et des opérations de comptage engagés dans l'acte de déposition invite à approfondir ce modèle explicatif, en évitant en particulier de considérer que la miniaturisation remplit un rôle univoque lors de cette séquence rituelle. Afin d'apporter un nouvel éclairage sur cette question, je propose d'envisager le dépôt comme un mode de figuration des processus vitaux que les Mixes sollicitent de la part d'une entité nommée « Celui qui fait vivre » (*Yikjujyky'äjtpi*). Grâce à l'étude conjointe des gestes et des discours rituels qui lui sont adressés, on accède en effet à une meilleure connaissance des activités produisant des phénomènes vitaux tels que la croissance, le durcissement de l'enveloppe corporelle ou la génération ; et, partant, on peut espérer augmenter l'intelligibilité de l'action rituelle.

Depuis l'Antiquité, la vie a été un thème de réflexion philosophique (Pichot 1993). Loin d'avoir mis fin aux interrogations, le développement de la biologie au XIX^e siècle a, pour sa part, nourri de nouvelles réflexions dans le champ philosophique et épistémologique (Canguilhem 1992 [1952] ; Jacob 1970 ; Monod 1970). De son côté, l'anthropologie n'a cessé de se confronter, de diverses manières, à la pluralité des conceptions

de la vie dans les différentes cultures du monde. Les récurrences de la métaphore de la « vie sociale » (Durkheim 1968 [1912]), la référence aux rites comme à des applications d'une « Science de la vie » (Hocart 1935), les recherches concernant l'ethnomédecine et les théories de la personne³, ou encore les travaux en ethnobiologie ou en biologie populaire⁴ correspondent, en effet, à quelques-unes des approches méthodologico-théoriques à partir desquelles les conceptions relatives aux processus vitaux ont été étudiées. D'autres ouvrages (Bloch & Parry 1989 ; Rival 1998) ont, quant à eux, montré qu'il était pertinent de combiner différentes approches pour étudier un phénomène aussi complexe. Dans ce sillage, un ouvrage collectif intitulé *La Noción de vida en Mesoamérica* (Pitrou, Neurath & del Carmen Valverde 2011) a réuni des contributions de chercheurs mexicanistes afin de commencer à formuler quelques propositions relatives aux ethnothéories mésoaméricaines de la vie.

S'il se révèle fécond de faire la synthèse de recherches souvent menées de façon séparée, il convient cependant de bien repérer les niveaux où porte l'analyse. Schématiquement, que ce soit dans les théories anthropologiques et/ou dans les ethnothéories, on peut distinguer au moins deux niveaux. Le premier est celui d'une conceptualisation qui prend comme objet l'existence ou le fonctionnement de processus distinctifs (animation, génération, mouvement, etc.) grâce auxquels on fait le départ entre le vivant et le non-vivant. Le second correspond à l'effort intellectuel pour déterminer la cause de tels processus, aussi bien dans le corps humain que dans l'environnement naturel. Tout comme dans la réflexion philosophique occidentale, l'anthropologie doit donc être attentive à ne pas confondre la vie, entendue comme une cause productrice, et le vivant, qui désigne l'ensemble des êtres possédant la caractéristique d'être en vie. J'ai ainsi suggéré que, pour comprendre les conceptions des Mixe, il se révèle judicieux d'étudier la vie comme une activité productrice d'effets (Pitrou 2011). Une telle approche évite de réduire la vie à un ensemble de caractéristiques observables ou à une substance matérielle circulant entre les corps. Sans nier l'importance de ces manifestations, il est fondamental de mettre au jour les explications que les Mixe et, plus largement, les peuples de Mésoamérique proposent pour rendre compte de leur apparition dans le monde. Considère-t-on que certains êtres sont les agents qui produisent ces phénomènes ? Quel type d'agentivité mettent-ils en œuvre ? Comment se représente-t-on, tant conceptuellement que visuellement, cette agentivité dont une des caractéristiques est de produire des effets visibles

3. Pour la Mésoamérique, cf. : Galinier (1997) ; Pitarch Ramón (1996) ; López Austin (1984).

4. Cf., par exemple : Berlin (1992) ; Hunn (1977) ; Ellen (2006) ; Medin & Atran (1999).

alors que son fonctionnement demeure en grande partie soustrait aux regards humains ? Comment les humains peuvent-ils agir sur cette agentivité afin de la faire participer à la réussite de leurs propres entreprises ?

Pour résoudre ces problèmes, il est intéressant de chercher quelles sont les catégories d'actions susceptibles de produire des processus vitaux. Sur cette voie, le travail se trouve en quelque sorte facilité par la présence, dans beaucoup de langues mésoaméricaines, de noms désignant des entités plus ou moins personnifiées à qui l'on attribue le pouvoir de participer à ces processus, en particulier dans les mythes de création. Chez les Mixe, un mythe relate ainsi comment « Celui dont l'activité est de forger des idées, le Créateur » (*täätyunpi* de *tääy* = « idée » et *tunin* = « faire, être actif, travailler ») invente et modèle les formes du monde comme le fait « un potier, un tisseur » (*na'api kojpi*). S'il est celui qui « construit » (*tyikëë'yip*) la multiplicité des formes, on lui attribue également la capacité d'« organiser » (*tyanipiktääjkip*) les rapports entre les êtres vivants. En effet, dans l'état actuel du monde, les animaux sont consommés par les humains et les artefacts (marmites, pierres à moudre) sont au service de ces derniers ; mais, ce rapport pourra s'inverser à la fin du monde et les humains risquent alors de se faire manger par leurs marmites. Les verbes employés pour décrire l'action de ce Créateur établissent une continuité avec le champ de l'action humaine puisqu'il est à la fois conçu comme un artisan informant la matière et comme un chef organisateur. Subséquemment, la vie comme cause productrice est à la fois interprétée comme un phénomène matériel et comme un phénomène intellectuel instaurant des types de rapports spécifiques entre les êtres.

En général, les actions relatées par les mythes ont pour conséquences de faire apparaître, une fois pour toutes, des êtres ou des phénomènes qui n'existaient pas auparavant. Toutefois, certaines de ces actions doivent être réitérées à l'occasion de la venue au monde de tout nouvel être vivant. Dans ce cadre, il est intéressant de se demander comment des agents impliqués dans de tels processus sont sollicités, par exemple lors des semailles ou de la naissance d'un enfant. Dans de multiples contextes rituels, on s'aperçoit que les Mixe cherchent à rendre actifs « Celui qui fait vivre » ou des puissances telles que le soleil, le vent, la pluie. Sauf abstraitement, la conceptualisation de la vie ne peut donc être dissociée d'une volonté de contrôler, peu ou prou, des processus que les humains ont conscience de ne pas savoir produire par eux-mêmes. Pour rendre compte de ce type de relation, je propose d'interpréter les dépôts cérémoniels comme des dispositifs figuratifs dont l'objectif est d'instaurer avec des entités de la nature un régime de co-activité. Pour démontrer cette proposition, j'analyserai successivement trois niveaux de distributions



Répartition des poignées de poudre de maïs sur des paquets de *xaxty*,
Tlahuitoltepec (Mexique), août 2007
(Cl. Perig Pitrou)

1

2

Résultat
de la répartition
des tas de
poudre de maïs,
Tamazulapan
(Mexique),
décembre 2007
(Cl. Perig Pitrou)





3

Temazcal miniature. La figurine représentant l'enfant se trouve entre les deux bougies, dans la cavité, Tlahuitoltepec (Mexique), mai 2007 (Cl. Perig Pitrou)

observables lors des dépôts afin de montrer leur connexion : la distribution rituelle, la répartition d'éléments par « Celui qui fait vivre » et la répartition faite par les semeurs. Bien que les rites de semences servent de canon à l'organisation formelle des dépôts, les développements proposés ici ne cherchent pas à décrire ni à étudier un rite particulier, mais à construire un modèle analytique susceptible de rendre intelligible une dynamique rituelle à l'œuvre dans tous les dépôts, quelles que soient leurs finalités.

La distribution rituelle et la pluralité des transferts matériels

Une des grandes interrogations qui ont guidé mon enquête ethnographique a été de déterminer pour quelle raison les parcours rituels organisés par les habitants de Tlahuitoltepec comportaient invariablement les mêmes séquences, quelles que soient les finalités poursuivies. Qu'ils cherchent à favoriser la croissance du maïs, la santé d'un enfant ou la résolution d'un conflit au sein d'une communauté, ces habitants réalisent une série d'actions relativement stéréotypées qu'on peut résumer ainsi :

Étapes du parcours rituel

- Consultation/prescription du spécialiste rituel
- Prière dans l'église
- Préparation des éléments des dépôts
- Dépôt cérémoniel et sacrifices dans la maison/le champ/la mairie
- Dépôt cérémoniel et sacrifices au sommet de la montagne
- Repas rituel partagé au sommet de la montagne
- Prière dans l'église
- Repas rituel partagé dans l'espace domestique

L'étude d'une quinzaine de parcours a permis de découvrir qu'ils sont tous organisés de façon à instaurer des conditions adéquates de proximité à partir desquelles des humains adressent des demandes de services à des entités de la nature (Pitrou 2010). Le déplacement au sommet de la montagne pour y faire des sacrifices se justifie par la nécessité de rendre visite à « Celui qui fait vivre » et à ses auxiliaires, afin de solliciter de l'aide. La poursuite du parcours à l'issue de cette séquence indique cependant qu'on ne se contente pas de formuler une requête : il faut encore qu'elle soit entendue et acceptée. C'est la raison pour laquelle, loin d'être conclusifs, les dépôts accompagnés de sacrifices sont systématiquement

complétés par des repas rituels dont la fonction est précisément de mettre en scène une acceptation. Malgré sa simplicité, un tel schéma rend intelligible l'association sacrifice-repas observée dans tous les parcours. Lors des repas, les humains sont traités comme les représentants des agents non humains et, par de subtils jeux d'identification, en acceptant une offrande alimentaire, ils expriment leur consentement à rendre un service. Si la mise au jour d'une telle dynamique relationnelle restitue la relative invariabilité des parcours, il reste à expliquer pourquoi les demandes d'aide se formulent en même temps que des dépôts cérémoniels qui obéissent à des prescriptions extrêmement complexes.

Outre la prescription des séquences d'actions citées plus haut, le spécialiste rituel prend soin de stipuler comment effectuer des dépôts. Un des principaux pouvoirs du *xëmaapy*, « le compteur des jours » ou « celui qui a un pouvoir sur les jours » (de *xëw* = « jour », « soleil », « fête » et *maap* = « dominer, avoir un pouvoir »), réside dans sa capacité à formuler des prescriptions impliquant des opérations de comptage très sophistiquées. Afin de s'en faire une idée, je reproduis ici le fragment d'une prescription faite à un homme de 80 ans à qui ses parents sont apparus en rêve pour lui rappeler qu'il devait rembourser une dette.

Maison	Montagne
<p>I dinde, I coq, I poule <i>Xaxy</i> ("roulé" de pâte de maïs) : Un paquet de 113 – 36 fois Un paquet de 93 – 36 fois Un paquet de 73 – 36 fois Un paquet de 53 – 36 fois Un paquet de 33 – 36 fois Un paquet de 23 – 36 fois Un paquet de 18 – 36 fois Un paquet de 13 – 36 fois Poudre de maïs : 33 poignées chacun 6 cierges La mère tient la dinde et le père coupe [i. e. l'homme qui fait le parcours] Le père tient le coq et la mère coupe La mère tient la poule et le père coupe</p>	<p>I dindon, I coq, I poule 4 œufs, 2 cierges en verre 6 cigarettes 33 poignées de poudre jetée 2 fois par chacun 2 quarts de litre de mezcäl 2 quarts de litre de <i>tepache</i> ("sève d'agave fermentée") A. [le beau-fils] tient le dindon et M. [son beau-père] coupe M. tient le coq et C. [le fils] coupe M. tient la poule et [?] coupe</p>

En s'appuyant sur ce genre d'instructions, les participants (une famille, l'équipe municipale, etc.) allument des cierges devant l'autel domestique avant de placer, au pied, un paquet de roulés de pâte de maïs rangés dans un carton. Tout en prononçant le discours rituel, ils commencent à y répartir le nombre de poignées de poudre de maïs prescrit avant d'y verser le sang des volailles décapitées et le contenu de bouteilles de mezcal et de *tepache*, de la sève d'agave fermentée colorée par du roucou. Une fois cette séquence terminée, on emporte les éléments maculés de sang au sommet de la montagne tandis que les premières volailles commencent à être cuisinées. Puis, après plusieurs heures de marche, on sacrifie une deuxième série de volailles en réalisant les mêmes gestes et les mêmes aspersion devant une pierre sacrificielle située au sommet de la montagne. Cette fois-ci les éléments déposés sont laissés sur place. Le parcours se conclut par deux repas rituels partagés au sommet de la montagne, puis dans l'espace domestique⁵.

L'interprétation sémiotique des prescriptions conduit souvent à analyser les objets ou les matières du dépôt comme des éléments d'une oblation alimentaire. En Mésoamérique comme dans les Andes, de nombreuses preuves ethnographiques et ethnohistoriques étayaient une telle assertion. Chez les Mixe, les choses ne se passent pas autrement et les discours rituels multiplient les énoncés soulignant la dimension alimentaire du dépôt.

<i>yä'ät ijyxyäm eëts yä'ät</i>	maintenant nous celui-ci [le dépôt]
<i>npiktä'äky</i>	nous le déposons
<i>ijyxyäm eëts yä'ät</i>	maintenant nous celui-ci
<i>n'ejxtä'äky</i>	nous le posons en évidence
<i>jïts yä'ät</i>	et ceci
<i>xkaamyëjit, x'ukmëjit</i>	mange-le fortement, bois-le fortement [mange et bois abondamment, avec satisfaction]
<i>m'akë'ip, m'axajip</i>	reçois-le dans tes mains, reçois-le dans tes bras
<i>miti ijyxyäm npiktakypy</i>	ce que maintenant nous déposons

Le code alimentaire ne suffit pourtant pas à expliquer la complexité des actions rituelles. On le comprend d'autant mieux que l'on se défait d'une approche objectale pour envisager les dépôts comme des dispositifs qui organisent une réunion ordonnée d'actions. Cela signifie en premier lieu que les nombres rituels renvoient moins à des quantités de nourriture qu'à des actions sur la matière. Loin de consister en un calcul abstrait,

5. On trouvera dans mon travail doctoral *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixe Alta* une analyse détaillée de toutes ces séquences (Pitrou 2010).

le comptage est indissociable de diverses manipulations : on compte 33 poignées de poudre de maïs tout en les versant ou 113 *xaxty* à mesure qu'on les roule et qu'on les assemble. Parfois, l'action à réaliser est moins explicite et il est seulement sous-entendu qu'il faut verser « 2 quarts de litre de mezcal » ou allumer « 2 cierges ». Parmi la pluralité des actions mobilisées, un rôle crucial est attribué à la répartition de quantités égales de matière, ce qui s'observe de façon privilégiée dans la confection des roulés de pâte de maïs qui ont tous la taille de la largeur de la paume de la main et qui sont modelés à partir de boulettes extraites d'une grosse boule de pâte. L'assemblage et le comptage de ces roulés méritent d'être un peu détaillés, car on verra qu'ils présentent une homologie avec la façon dont les semeurs dispersent les grains dans un champ.

À mesure qu'ils sont façonnés, les roulés sont réunis à l'aide d'une légère pression exercée en leur milieu pour former des petites plaquettes de 5. Lorsqu'on dispose de 4 plaquettes de 5 éléments, elles sont regroupées pour former un paquet de 20 qui sert de base pour atteindre les nombres les plus élevés (20, 40, 60, 80, etc.). Enfin, on ajoute à ces paquets un plus petit, composé soit de 3, soit de 13 roulés, pour atteindre les sommes prescrites : 113, 93, etc. Le nombre 113 est la combinaison des opérations suivantes, réalisées successivement :

$$\begin{array}{r}
 5 (= 1+1+1+1+1) \\
 + 5 (= 1+1+1+1+1) \\
 + 5 (= 1+1+1+1+1) \\
 + 5 (= 1+1+1+1+1) \\
 + 20 (= 5+5+5+5) \\
 + 20 (= 5+5+5+5) \\
 + 20 (= 5+5+5+5) \\
 + 20 (= 5+5+5+5) \\
 + 13 (= 5+5+3) \\
 = 113
 \end{array}$$

Une fois le premier paquet de 113 terminé, les préparatrices – il s'agit en général de femmes – en refont d'autres qui comportent la même quantité, autant de fois que le spécialiste l'a prescrit, soit 36 fois dans l'exemple proposé plus haut. Elles s'attellent ensuite à composer les paquets correspondant au seuil numérique inférieur, soit 93 (puis 73, 53, etc.) jusqu'à atteindre la fin de la série décroissante. Le temps consacré à

la préparation est très long et plusieurs personnes peuvent être mobilisées pendant deux ou trois jours. D'autres opérations de comptage sont, quant à elles, concomitantes de l'acte de déposition, comme lorsqu'on répartit des poignées de poudre de maïs. Malgré les différences de formes, c'est le même processus de répartition qui est valorisé, que ce soit au travers d'une forme réifiée (les paquets de *xaxty*) ou de sa performance rituelle. À Tlahuitoltepec, ces procédés sont d'ailleurs associés puisqu'on verse la poudre de maïs sur les *xaxty*, tandis qu'à Tamazulapan, un village voisin, la répartition de poudre se fait sans les roulés [Ph. 1 & 2].

La façon dont se compose le deuxième type de répartition aide, par ailleurs, à comprendre que la réalisation de la *mesa* n'est pas unilatéralement tournée vers un destinataire. Le 31 décembre 2007, lors d'un rituel effectué dans l'église de Tamazulapan par un homme et son épouse pour le bien-être de leur famille, je constate ainsi qu'ils n'ont apporté aucun *xaxty* et qu'ils répartissent seulement des poignées de poudre de maïs pour former des petits tas sur des feuilles de bananiers posées au sol. Ils tracent 3 lignes horizontales composées de 4 tas de 6 poignées de poudre (3 par le mari, 3 pour sa femme)⁶. Ces 12 tas sont chapeautés par un treizième. Par la suite, des morceaux de chausson de maïs (*tamales*) sont déposés sur chacun des 12 tas et 9 œufs sont disposés sur les intervalles – 3 par lignes – qui existent entre les tas. Pour finir, on verse sur chaque tas le sang d'une volaille sacrifiée et de l'alcool. Outre un repas, on tient donc à offrir au regard d'un agent responsable de la prospérité – qui prend ici le nom catholique de *Espiritú Santo* – le spectacle de la répartition méticuleuse de diverses matières sur un espace délimité. Dans le même temps, cet agent n'est pas le seul destinataire de ce geste puisque chacune des trois lignes est associée à des effets spécifiques que les parents souhaitent obtenir : la première ligne correspond à la santé, la deuxième au travail et la dernière à l'argent. Par conséquent, la répartition ordonnée produit aussi, au moment de sa réalisation, une distribution bidirectionnelle, à la fois vers des entités non humaines et vers les humains.

La bidirectionnalité qui redouble la première répartition par une seconde peut aussi être assurée par la double fonction remplie par les nombres. Bien qu'à ma connaissance cela n'ait guère été remarqué, indépendamment de leur polysémie⁷, les nombres remplissent des fonctions distinctes selon les circuits de distributions dans lesquels ils sont engagés. Dans certains cas, ils participent à une augmentation de la quantité de

6. La répartition peut être dupliquée sur le cadran gauche rempli par les enfants [Ph. 2]. Je ne décris ici que les actions du cadran droit.

7. Sur la question de la symbolique des nombres en Mésoamérique, cf. Dehouve (2011).

ce qui est transmis ou bien ils évoquent les destinataires (ainsi le nombre 14 correspond aux morts). En revanche, dans d'autres cas, les nombres possèdent une fonction individualisante et renvoient aux personnes qui tirent bénéfice de l'activité rituelle, comme par exemple lorsque 7 volailles sont sacrifiées par 7 personnes ou que 12 participants à un rite allument 12 cierges. Tout comme dans une recette de cuisine, les nombres rituels participent, selon les contextes, à la production d'un processus physique (« 6 œufs ») ou à la réalisation d'une répartition sociale (« pour 6 personnes »), et le comptage condense des mouvements de cession et de captation.

Un processus similaire s'observe dans le traitement du sang qui n'est pas seulement destiné à renforcer les destinataires par le biais d'une oblation alimentaire. Les humains cherchent également à capter une partie de l'énergie qu'ils estiment être contenue dans cette substance biologique. Selon la nature du service demandé, différents objets seront utilisés pour figurer les bénéfices attendus de l'action rituelle. Des pièces de monnaies, des figurines en pâte de maïs représentant un nouveau-né ou le sceau du village peuvent ainsi être approchés ou mis en contact avec le sang sacrificiel afin de solliciter l'accroissement des richesses, la protection d'un enfant ou la force pour diriger le village. Que ces objets soient laissés sur place ou remportés à la suite du dépôt ne change rien au fait qu'ils ne peuvent être considérés comme des offrandes. Au contraire, ils remplissent une fonction de captation et attestent que les transferts matériels se font toujours dans deux directions⁸.

Une telle caractéristique n'est pas propre aux Mixes et s'observe ailleurs au Mexique. Ainsi Johannes Neurath (2012) explique-t-il que les coupelles rituelles (*jícaras*) des Huichols peuvent représenter à la fois les personnes demandeuses, les offrandes, les demandes elles-mêmes et les êtres à qui l'on s'adresse. Dans le même ordre d'idées, Alain Ichon (1969 : 295-296) décrit comment un dépôt thérapeutique chez les Totonèques est composé de 12 figurines qui représentent la malade et de 25 poupées correspondant aux divinités qui aident à la guérison⁹. Il ne semble pas nécessaire de multiplier les exemples pour établir que le dispositif rituel instauré par les *mesas* se caractérise par l'unification de différentes procédures de distributions, qu'il condense dans un même temps et un même espace.

8. Il faudrait ajouter à cela que les purifications réalisées en passant les volailles, avant de les décapiter, sur le corps des participants indiquent que le sacrifice sert à réaliser une expulsion d'agents pathogènes que l'on estime être charriés par le sang.

9. Pour ce qui concerne les Andes, Douglas Sharon (1978) rend compte de la double répartition à l'aide d'une métaphore électrique : il explique qu'une *mesa* se charge et se décharge lorsqu'un spécialiste rituel l'utilise.

Les opérations de comptage et de répartition permettent ainsi aux humains d'offrir tout en recevant et d'être actifs pour autrui tout en étant actifs pour eux-mêmes. Le problème est alors de déterminer comment la participation d'un agent qui produit des processus vitaux s'insère à l'intérieur d'une telle situation de réflexivité rituelle. Que fait « Celui qui fait vivre » ? Comment le fait-on agir ?

La distribution de “Celui qui fait vivre” comme réalisation d'une politique cosmique

Si on avait mieux distingué le dépôt cérémoniel de l'offrande alimentaire, on aurait certainement accordé moins de poids à l'explication selon laquelle il sert à instaurer une relation d'échange avec des entités de la nature. La validité d'un tel modèle explicatif n'est certes pas à mettre en question tant sont nombreux les discours indiens dans lesquels s'exprime le désir d'établir une relation de réciprocité avec de telles entités. Sans que le don ne soit d'ailleurs bien distingué de l'échange¹⁰, c'est même un *topos* de l'anthropologie mexicaniste d'affirmer que le principe du *do ut des* organise les rapports avec les dieux. Toutefois, un tel principe n'explique pas complètement les actions réalisées lors d'un dépôt. Pourquoi, en effet, l'oblation alimentaire doit-elle être accompagnée par une série de gestes de répartition impliquant des opérations de comptage aussi complexes que celles évoquées précédemment ?

Grâce à l'abondante littérature consacrée aux *mesas*, on dispose d'un élément de réponse bien connu : les actions réalisées au niveau du microcosme s'expliquent par les effets qu'elles sont censées produire au niveau du macrocosme. Evon Z. Vogt (1979) a ainsi montré qu'un des ressorts de l'activité rituelle mésoaméricaine repose sur des procédures de mise à l'échelle (*scaling*) exécutées soit en se déplaçant dans des emplacements spécifiques de l'environnement (montagne, grotte, fontaine, etc.), soit en exécutant des cosmogrammes¹¹. Dans cette perspective, une *mesa* peut être définie comme un dispositif figuratif par lequel sont rendues visibles et co-présentes des puissances de la nature afin de les rendre actives (Descola 2010) ou de les faire « dialoguer » entre elles, pour reprendre une expression de Nathan Wachtel à propos des rites chipayas (1990 : 187). Dans certaines régions du Mexique, cette activation s'obtient par le biais de figures anthropomorphes de papier découpé représentant les puissances

10. À propos de la distinction entre don et échange, on peut se référer à Descola (2005) et à Testart (2007).

11. Ces deux procédures pouvant être condensées, comme c'est le cas dans les Andes où des libations (*ch'alla*) peuvent être faites tout en se tournant vers différentes montagnes alentour.

à qui l'on demande de l'aide¹². En d'autres occasions, la figuration de la co-activité prend une forme moins iconique et les matières manipulées correspondent aux puissances de la nature : les alcools, le sang ou la poudre de maïs renvoient à la pluie, les cierges au soleil, le copal ou la fumée des cigarettes au vent, etc.¹³ Dans un tel cadre, l'enjeu est d'approfondir le repérage de correspondances afin de déterminer avec précision les équivalences entre l'action rituelle et l'action des entités de la nature. Que veut-on dire lorsqu'on parle d'une connexion entre le microcosme et le macrocosme ? Comment une telle action à distance est-elle censée s'exercer ?

Pour traiter ces questions, on peut remarquer que les Mixe qui réalisent un dépôt se réfèrent systématiquement à leur action rituelle en déclarant à plusieurs reprises à « Celui qui fait vivre » : « nous le déposons, nous le posons en évidence » (*npiktä'äky n'ejxtä'äky*). Le deuxième verbe, qui se construit avec le substantif *ejx* (« regard, œil »), signifie littéralement « nous le posons sous ton regard », ce qui indique que les gestes de répartition sont orientés en fonction d'un observateur. Dans la tradition mésoaméricaine, ce regard est souvent objectivé par des statuettes anthropomorphes devant lesquelles se font les sacrifices. Malgré l'absence de telles représentations au sommet du Zempoaltepec, on s'adresse souvent à « Celui qui fait vivre » en employant le parallélisme « tu vois, tu sens (= tu es témoin) » (*t'ejxp, tnijää'wip*). Par ailleurs, la similitude de la construction des deux substantifs *piktä'äky* (« dépôt », *pik* signifiant « devant ») et *käpxtä'äky* (« dépôt de parole », c'est-à-dire la « prière ») fait comprendre qu'il existe un lien entre les services demandés et l'acte de déposition. Les deux dimensions, visuelle et auditive, sont d'ailleurs connectées lorsqu'on déclare au destinataire : « tu vois, tu entends que maintenant nous déposons, que maintenant nous posons en évidence le récipient du respect » (*mejts m'ijxyxy mejts matëëpy ijxyäm ëëts npiktä'äky ijxyäm ëëts n'ejxtä'äky ja wintsë'ëjk'ü'ny*). La volonté d'établir une correspondance entre ce qui est montré et ce qui est demandé ne va pas sans poser quelques problèmes pour l'analyse, étant donné que, quelles que soient les finalités poursuivies, tous les dépôts comportent des actions

12. Parmi les ouvrages consacrés à cette tradition rituelle, on peut citer : Dow (1986, 2003) ; Galinier (1997) ; Sandstrom (2003) ; Sandstrom & Sandstrom (1986) ; Stresser-Péan (2005).

13. Alan R. Sandstrom résume très bien de quelle façon, pour les Nahuas, les puissances de la nature sont réputées être au travail (*tequitl*) pour aider à la croissance du maïs : « The *milpa* is where rain, soil, sun, and human labor conjoin to produce the life-sustaining corn, beans, chilies, and other crops. The spirits provide the raw produce in the fields and the people keep up their side of the exchange by offering prepared food in return » (2003 : 61). Pour une approche « ontographique » des matières employées dans des contextes rituels, on consultera les très stimulantes réflexions de Martin Holbraad (2007).

de répartition qui se ressemblent. Comment expliquer une telle invariance alors qu'on peut imaginer que les modalités d'intervention de « Celui qui fait vivre » varient selon qu'il aide à la croissance du maïs, au renforcement de l'enveloppe corporelle ou à la résolution de conflits ? Je voudrais explorer ici l'hypothèse selon laquelle l'activité de répartition correspond de manière privilégiée à l'activité sollicitée de la part de « Celui qui fait vivre » dans le domaine agricole. Par extension, les rites non agricoles impliquent eux-mêmes des répartitions, mais, comme on le verra avec l'exemple d'un rite de naissance, des objets figuratifs accompagnent alors la formulation des demandes spécifiques.

Pour commencer cette démonstration, on peut analyser les demandes adressées à « Celui qui fait vivre » et à « l'étendue, la superficie de la Terre » lors d'un rite agricole. Elles sont formulées alors que les semeurs réalisent un dépôt cérémoniel dans un trou creusé au centre du champ. Après avoir allumé des cierges et des cigarettes, ils disposent des paquets de roulés de maïs comptés (en général un de 53 et un autre de 23) et commencent à jeter des poignées de poudre de maïs. On répartit ensuite le sang d'une volaille décapitée, le mescal et le *tepache* sur ces roulés, ainsi que sur un bol de grain de maïs posé à côté. Ces grains ne sont pas des offrandes mais, conformément à l'action de captation décrite plus haut, sont là pour canaliser les effets bénéfiques de l'action de « Celui qui fait vivre ». Précisément, que lui demande-t-on de faire ? Pour le savoir, on peut s'appuyer sur le discours prononcé à cette occasion par Antonio G., un habitant du Rancho Flores, âgé d'une quarantaine d'années¹⁴.

- | | |
|--|---|
| 1. <i>mějts et mējts năxwii'nit</i> | toi étendue, toi superficie de la terre |
| 2. <i>ijyxam eēts</i> | maintenant nous |
| 3. <i>npiktä'äky n'ējxtä'äky</i> | nous déposons, nous posons en évidence |
| 4. <i>ja mwintsē'ējki'ii'ny</i> | ton "réceptacle du respect" (= le dépôt cérémoniel) |
| 5. <i>yä'ät ja mnēēj yä'ät ja mpä'äk</i> | elle ton eau, elle ta douceur (= ton <i>tepache</i>) |
| 6. <i>yä'ät ja mkaaky</i> | elle ta tortilla |
| 7. <i>yä'ät ja mtöjx</i> | lui ton bouillon |
| 8. <i>ey eēts yä'ät npiktä'äkt</i> | bien nous allons les déposer [le maïs et le haricot] |
| 9. <i>ey eēts nkuneepit nkukujit</i> | bien nous allons les semer, nous allons les jeter |
| 10. <i>yä'ät ja moojk yä'ät ja xējk</i> | ce maïs, ce haricot (= nous allons les semer) |
| 11. <i>jīts yä'ät wyinpitsē'ēmt</i> | et celui-ci [le maïs] il va sortir (= il va croître) |
| 12. <i>jīts yä'ät eēts ja ntajujyky'äj</i> | et à nous "ce avec quoi l'on vit" (= notre aliment) |
| 13. <i>mejts jikjujyky'äjtpi</i> | toi "Celui qui fait vivre" |

14. Pour des raisons techniques, ce discours a été enregistré le 1^{er} mars 2007, quelques jours après les semailles. Je le reproduis cependant, car son contenu offre un bon exemple des demandes formulées dans ce genre de contexte.

14. *xkeyäkt xniitukt* tu vas répartir avec la main, décider (= tu vas décider comment répartir la croissance du maïs) et celui-ci [le maïs] il va sortir par le cou (= pousser)
15. *jits yä'ät yyoonpitsë'mt* et celui-ci il va sortir sous les yeux
16. *jits yä'ät y'ejxpitsë'mt* et celui-ci
17. *jits yä'ät* il va avoir le cou qui croît, le cou qui monte (= le maïs va croître)
18. *yukyo'ont yukpatt* bouche droite, intérieur droit (= satisfait) (= que le maïs pousse bien)
19. *akujk jotkujk* pour que nous [avec] "ce avec quoi l'on vit" [nous soyons] forts, mûrs (= que nous soyons en bonne santé avec notre aliment) [...]
20. *jits ëëts ntajujky'äj*
21. *mëjk majäaw [...]* [qu'il n'y ait] pas le gratteur
24. *kiti ja tajpi* [qu'il n'y ait] pas le laboureur (= pas d'animaux nuisibles)
25. *kiti ja käätspi* et celui-ci [le grain] il poussera
26. *jits yä'ät myuxt* et de même il sortira devant les yeux
27. *jits jatë'n wyinpitsëmt* et cette eau
28. *jits yä'ät ja nëëj* et cette pluie
29. *jits yä'ät ja tuuj* de même tu la déposeras, tu l'enverras [l'eau]
30. *jätë'n xpiktä'äkt xkaxt yä'ät* et celui-ci [le maïs]
31. *jits yä'ät* bouche droite, intérieur droit (= satisfait)
32. *akujk jotkujk* il va avoir le cou qui croît, le cou qui monte (= que le maïs pousse bien)
33. *yukyo'ont yukpatt* toi "Celui qui fait vivre"
34. *mejts yikjujky'äjtpi* toi répartis-le
35. *mejts myajkypy* toi décide-le (= tu sais comment faire)
36. *mejts mniitukypy* toi donne-nous
37. *mejts ëëts xmo'op* toi envoie-nous
38. *mejts ëëts xkaxp* celui-ci lui notre maïs
39. *yä'ät ja nmoojk* celui-ci lui notre haricot
40. *yä'ät ja nxëjk* celui-ci lui notre maïs
41. *yä'ät ja nmoojk* celle-ci elle notre calebasse
42. *yä'ät ja ntse'* il va avoir le cou qui croît, le cou qui monte
43. *yukyo'ont yukpatt* bouche droite, intérieur droit (= satisfait) (= que le maïs pousse bien) [...]
44. *akujk jotkujk [...]* [toi] rends, transforme (= rends-nous les grains une fois que tu les auras transformés, en échange du travail que nous faisons) à nous cela
45. *wimpeṭṭ tikätsṭ* elle notre activité, elle notre réception (= notre travail en commun)
46. *ëëts yä'ät* ce que nous nous déposons
47. *ja ntuny ja npiky* ce que nous nous posons en évidence
48. *miti ëëts npiktakpy* et tu feras le service/ l'effort
49. *miti ëëts n'ëjtakpy* toi "Celui qui lance d'en haut"
50. *jits xtu'unt ja may'äjtiin*
51. *mejts ku'wëjpi*

52. <i>mejts kumaapyi</i>	toi "Celui qui distribue d'en haut"
53. <i>pën kumoojk</i>	qui [est] Maître du maïs
54. <i>pën kuxëjk</i>	qui [est] Maître du haricot
55. <i>pën yajykypy pën nyitukyipy</i>	qui le répartit, qui le décide
56. <i>jïts ëëts xmo'ot</i>	et [à] nous donne-nous
57. <i>ja ntajuyky'äj</i>	cela "ce avec quoi l'on vit"
58. <i>japom japom</i>	demain, demain (= jour après jour)

Même si l'énonciateur s'adresse dans un premier temps à la terre dans l'intention de lui demander de recevoir l'offrande alimentaire, c'est essentiellement à « Celui qui fait vivre » qu'il est demandé d'être actif et de rendre « un service » (*ja may'äjtin*, ligne 50). Cette action est conçue comme un service effectué en retour (*wimpetp* = « rends », lg. 45), grâce auquel se produit une transformation des grains de maïs pour qu'ils commencent à pousser. Peu d'informations m'ont été données au sujet de cette transformation, si ce n'est qu'on s'y réfère avec le même verbe que pour le changement d'année ou la mue du serpent (*tïtkatsp*). En revanche, l'action globale attendue de la part de « Celui qui fait vivre » est décrite avec plus de précision. Tout comme les humains au-dessus de leur *mesa*, il doit en effet « répartir avec la main » (*keyäk*). À l'instar de *mo'oy*, ce verbe peut se traduire par « donner », mais il correspond de préférence à un don qui comporte une dimension distributive¹⁵, comme lorsqu'on offre une boisson à des convives, par exemple. Pour être réussie, une telle cession repose sur un calcul ou, à tout le moins, sur la mise en ordre de la matière en fonction d'un principe de proportionnalité. C'est la raison pour laquelle on demande également à « Celui qui fait vivre » de « décider » (*nyituk*) parce que la répartition matérielle dépend en dernière instance d'une opération intellectuelle.

Dans ces circonstances, le problème est de déterminer sur quoi « Celui qui fait vivre » effectue une telle opération. Si, au début du discours, elle concerne les différents plants pour lesquels on espère une croissance, on constate que l'enjeu est surtout de réaliser une répartition des éléments nécessaires à cette croissance, en premier lieu la pluie. Dans ce cas-là, la correspondance avec l'action rituelle ne peut être plus grande, puisqu'on réfère à l'action de « Celui qui fait vivre » avec le même verbe que celui désignant l'acte de déposition en lui disant : « l'eau, la pluie, de même tu la **déposeras**, tu l'enverras » (lg. 28-30 : *ja nëëj ja tuuj xpïktä'äkt xkaxt*). La continuité avec l'action rituelle s'observe aussi dans le fait qu'on nomme « Celui qui fait vivre » avec deux formes substantivées d'actions

15. Danièle Dehouve (1995) montre qu'une telle différence sémantique existe en nahuatl.

effectuées depuis une position de surplomb : « toi “Celui qui lance d’en haut”, toi “Celui qui distribue d’en haut” » (lg. 51-52 : *mejts ku’wějpi mejts kumaapyi*).

La fonction de grand répartiteur assignée à cette entité se comprend mieux encore si on la met en relation avec un récit recueilli auprès d’un paysan par Leopoldo Ballesteros (Bellesteros & Rodriguez 1974), un prêtre salésien vivant depuis plusieurs décennies dans la zone mixe. Même si l’on nomme ici « Celui qui fait vivre » « Grand tonnerre » (*Aná*, de *änääw* = « tonnerre »), qui est un autre de ses noms, les actions qu’on lui attribue sont similaires à celles qui apparaissent dans le discours rituel :

« Le Seigneur Aná chargea le chasseur [qui était devenu son prisonnier parce qu’il avait tué trop de gibier] de prendre soin d’un troupeau de cerfs en lui faisant quelques recommandations : “De ce côté, n’en laisse entrer aucun, parce que le propriétaire a déjà semé son maïs et il faut le protéger ; mais de l’autre côté, ils peuvent entrer manger, parce que celui-là ne m’a pas prévenu/invité (*avisó*) lorsqu’il a semé”. Par ailleurs, [le chasseur apprit que] le Seigneur Aná envoyait arroser les champs et donnait des ordres indiquant où il fallait envoyer beaucoup d’eau, et où il fallait envoyer juste ce qu’il suffisait.

Il laisse entrer les animaux et il arrose comme il le désire les champs de celui qui ne l’a pas prévenu/invité (*avisar*) lorsqu’il allait semer, c’est-à-dire qui ne lui a pas fait de sacrifice ; et celui-là, il aura une mauvaise récolte tandis que celui qui a prévenu/invité en aura une bonne, parce que son champ sera bien protégé et arrosé ».

Selon ce récit, les dépôts sont destinés à un donneur d’ordre qui répartit la pluie pour favoriser la croissance du maïs ou, au contraire, pour l’empêcher. Par ailleurs, il est fait référence au contrôle exercé sur des animaux susceptibles d’endommager les cultures, ce qu’on retrouve dans le discours adressé à « Celui qui fait vivre », à qui l’on demande d’empêcher qu’il y ait « des gratteurs, des laboureurs » (lg. : 24-26 : *kiti ja tajpi kiti ja käätspi*), c’est-à-dire des animaux nuisibles. Dans la suite du discours, cette fonction protectrice est décrite avec davantage de précision :

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 86. <i>mejts yikjujyky’äjtpi</i> | toi “Celui qui fait vivre” |
| 87. <i>ka’ap yä’ät ja kaapyi</i> | [qu’il n’y ait] pas celui-ci le mangeur |
| 88. <i>ka’ap yä’ät ja nootspi</i> | [qu’il n’y ait] pas celui-ci le nuisible
(= pas d’animal nuisible) |
| 89. <i>ka’ap</i> | [qu’il n’y ait] pas |
| 90. <i>yä’ät ja jijuiky yä’ät</i> | celui-ci l’animal |
| 91. <i>tmitunktiket</i> | qui l’endommagera [le maïs] |
| 92. <i>mejts mpëjki’kypy</i> | toi tu le reçois [le maïs] |
| 93. <i>mejts m’ejji’kypy</i> | toi tu le regardes/tu le surveilles [le maïs] |
| 94. <i>mejts mjakyap</i> | toi tu l’entretiens |
| 95. <i>yä’ät ja npiktä’äky</i> | celui-ci lui notre bien/ notre dépôt |
| 96. <i>mpëjkmukp</i> | tu en reçois la totalité |
| 97. <i>mmäjtsmukp nayëtë’n</i> | tu en attrapes la totalité de même ainsi |

Dans ce passage, on constate que le regard de « Celui qui fait vivre » n'est pas simplement sollicité pour observer le dépôt qu'on lui fait ou les gestes que l'on voudrait qu'il fasse. On escompte qu'il surveille et protège le maïs laissé chez lui en dépôt, avant de venir le prendre plus tard, après sa croissance. Cela signifie qu'on s'attend à ce que le nombre de grains semés corresponde au nombre de plants récoltés. L'action de surveillance implique de la part de « Celui qui fait vivre » une opération de comptage qui duplique celle réalisée à l'occasion du dépôt. La comptabilité sourcilleuse que « Celui qui fait vivre » exerce en tant que maître des animaux s'applique donc également dans le domaine de l'agriculture. L'opération de comptage que les participants aux rites initient par leurs gestes ne participe donc pas seulement à la répartition des éléments nécessaires à la croissance, elle se révèle également un moyen par lequel s'exerce une fonction de contrôle et de surveillance. Pour illustrer le lien entre comptage et surveillance, il est intéressant de citer le responsable des autorités agraires au moment où il reçoit son bâton de commandement lors d'une cérémonie se déroulant devant tout le village. Il déclare en effet à cette occasion :

<i>ījxyamts ēets</i>	maintenant nous
<i>np̄ëjki'iki nm̄ätsji'iki</i>	nous le recevons, l'attrapons [le bâton de commandement]
<i>n'ējxy'etp ēets</i>	nous allons les surveiller [les ressources naturelles]
<i>nkuent'ätp ēets</i>	nous allons les compter (<i>cuentar</i>) (= les conserver)
<i>ja nääx ja käm</i>	la terre, la parcelle
<i>uk ja ääy ja ujts</i>	et la feuille, la plante
<i>uk miti yiktajuyky'ätp</i>	et ce qui "fait ce avec quoi nous vivons"
<i>miti yääj yikkaapy yik'ukp</i>	ce qui ici se mange, ce qui se boit
<i>yääj näxwiinyjää'y'äytyinti</i>	ici dans notre territoire

En s'appuyant sur les exemples de l'élevage pastoral et la culture de l'igname, André-Georges Haudricourt (1962) a fait ressortir de manière magistrale les homologues qui existent entre la domestication des animaux, la culture des plantes et le traitement, notamment politique, des humains. La mise au jour d'actions transversales comme le comptage ou la surveillance chez les Mixe permet d'accéder à un niveau de généralité encore plus élevé, puisqu'elles sont exécutées aussi bien par les humains que par des entités de la nature. De plus, la profonde homologie entre, d'un côté, les actions que « Celui qui fait vivre » effectue pour favoriser la croissance et, de l'autre, les fonctions remplies par un gouvernant, apporte un éclairage sur la conception des processus vitaux qui donne sens à l'activité rituelle. Même si l'action de l'eau et du soleil est nécessaire à la croissance, la vie n'émane pas seulement d'un mécanisme matériel :

fondamentalement, elle implique la réunion ordonnée de puissances par un agent organisateur, capable d'effectuer des opérations de calcul. Par conséquent, « Celui qui fait vivre » occupe la position d'un gouvernant qui, en miroir de l'action humaine réalisée sur la *mesa*, se charge de donner des ordres à des puissances subalternes.

La croissance dépend donc de la conjonction d'au moins trois pouvoirs : celui de transformer le maïs semé, celui de répartir l'intervention des puissances de la nature et celui de surveiller et de protéger l'espace délimité du champ. On pourrait suggérer que les *xaxty* (ces boulettes de maïs auxquelles on donne une forme oblongue) figurent le premier pouvoir, mais c'est surtout la performance de la répartition et du comptage qui rend visibles de la façon la plus évidente les deux autres. En tout état de cause, on retiendra que ces pouvoirs sont distribués entre différents partenaires selon une organisation hiérarchique qui, tout comme dans le système des charges, confère à certains le rôle de gouvernants et à d'autres celui d'exécutants, conformément à ce qu'on peut appeler une « politique cosmique »¹⁶. L'existence de ce modèle politique explique d'ailleurs pourquoi « Celui qui fait vivre » n'est pas simplement sollicité comme un pourvoyeur de vie et que, dans certains contextes, il remplit des fonctions politico-judiciaires en participant à la résolution des conflits dans la communauté. Ayant déjà abordé cette question ailleurs (Pitrou 2012), je continuerai ici à approfondir l'analyse du fonctionnement des dépôts cérémoniels.

La distribution dans le cadre d'une co-activité mimétique

Les remarques qui précèdent permettent de mieux saisir comment les actions rituelles sont connectées et coordonnées avec les actions des entités de la nature. Il faut cependant aller plus loin et souligner que les *mesas* sont aussi des miniaturisations d'activités humaines réalisées à l'échelle 1. Je voudrais ici démontrer que, pour une part, leur organisation formelle répond à la volonté d'instaurer un régime de co-activité mimétique.

Dans un article consacré aux Nahua de la Huastèque du nord de Veracruz, Alan Sandstrom (2003) se demande si, en plus d'émaner d'un désir de miniaturiser l'univers, la façon de réaliser des dépôts n'est pas également déterminée par les activités productives agricoles. Son argumentation consiste alors à énumérer des activités répétitives telles que l'essartage, les semailles ou les récoltes, et à déclarer que les rites associés

16. J'emprunte ce terme utilisé par David Lorente Fernández dans sa contribution à *La Noción de vida en Mesoamérica* (Pitrou, Neurath & del Carmen Valverde 2011 : 273).

à l'agriculture imitent ces activités en étant eux-mêmes répétitifs¹⁷. Bien qu'elle ait le mérite d'indiquer une direction dans laquelle il est pertinent d'engager l'analyse, la valeur explicative d'une telle affirmation est évidemment insuffisante. Il ne suffit pas d'affirmer de façon vague qu'il existe une homologie entre deux niveaux d'activités : encore faut-il identifier les catégories d'actions au travers desquelles elle se manifeste. Pour ce faire, il est à nouveau utile de se pencher sur les énoncés du discours reproduit plus haut.

L'objectif du discours est, comme on l'a vu, de fixer un programme d'actions à « Celui qui fait vivre ». Dans le même temps, l'appel à cette participation semble indissociable d'une référence à ce que les humains doivent eux-mêmes réaliser, à la fois lors du dépôt et lors des semailles (lg. 2-10). Tout se passe comme si on ne pouvait demander à l'autre d'être actif (*tunin* = « être actif, travailler ») sans, soi-même, initier un tel mouvement. Le discours manifeste donc une volonté de connecter trois niveaux d'activités par des actions similaires ; l'enjeu est, en effet, d'aligner trois *tunk* (forme substantivée du verbe *tunin*), c'est-à-dire les activités productives et rituelles humaines et les activités des entités de la nature. Le même verbe sert à désigner la répartition sur la *mesa* (*npiktä'äky* = « nous déposons », lg. 3) et deux actions à réaliser au futur (marquée avec la flexion *-t* : *piktä'äkt*). La première est celle que les agriculteurs s'engagent à faire juste après le rite : *npiktä'äkt* = « nous allons les déposer [le maïs et le haricot] (lg. 8). La seconde concerne la répartition d'eau qu'on demande à « Celui qui fait vivre » de réaliser : *ja nëëj, ja tuuj xpiktä'äkt* = « l'eau, la pluie, de même tu la déposeras » (lg. 28-30). Même si ces deux actions sont grammaticalement marquées de façon similaire, elles renvoient à deux temporalités distinctes. Le rite et les demandes des semeurs visent à initier une action qu'ils souhaitent voir se prolonger à une échelle plus vaste, tant spatialement que temporellement (lg. 58, « demain, demain = jour après jour »). Cette volonté de coordonner l'activité des entités de la nature avec les activités productives humaines ressemble beaucoup à l'organisation technico-rituelle étudiée par Malinowski dans *Les Jardins de corail* (2002 [1965]). Il est d'ailleurs instructif que les rites agricoles des Trobriandais impliquent également des procédés de miniaturisation des « angles magiques » des champs appelés les *kamkokola*

17. « Just as the gifts from the spirits in the form of crops in the fields require much repetitive labour to be use to human beings, so an equivalent type of labour is appropriate and perhaps even necessary in preparing altars and offerings for the spirit benefactors. Tasks associated with the ritual are thus symbolically linked to the chores performed by farmers in their fields, and a kind of equivalence is established between altar and milpa [*i.e.* : le champ]. Repetitive effort creates a symmetry in the perpetual exchange between the Nahua and the sacralized forces of nature that make life possible » (Sandstrom 2003 : 62-63).

(*ibid.* : 62). Même si Malinowski admet que ces structures demeurent mystérieuses, on pourrait suggérer qu'à l'instar des discours rituels, elles servent à ajuster l'activité humaine avec l'activité d'agents non humains qu'on souhaite solliciter pour la croissance.

Pour ce qui concerne les faits provenant de la zone mixte, il semble que la miniaturisation garde quelque chose de l'activité humaine dans laquelle doit venir s'enchaîner celle des entités de la nature. On peut d'ailleurs observer la connexion entre l'action rituelle et les gestes des semeurs. Après avoir sélectionné le maïs en fonction de la durée de sa germination et de l'étage écologique, les agriculteurs se déplacent dans le champ en creusant des trous au fond desquels ils jettent cinq – parfois trois – grains de maïs, accompagnés d'une graine de haricot. Comme lors d'un dépôt cérémoniel, le comptage est indissociable d'une répartition d'éléments hétérogènes (maïs, haricot) réalisée depuis une position de surplomb sur un espace délimité, à savoir le champ. L'analogie entre le dépôt et les semences se trouve d'ailleurs confirmée par l'emploi du parallélisme « nous donnons, nous semons » (*nmëë'yinti nkejxyinti*) qui apparaît occasionnellement dans les discours à la place de : « nous faisons un dépôt cérémoniel ».

Par-delà la gestuelle, les semences impliquent un comptage similaire à celui décrit plus haut. De même que chaque poignée de poudre ou chaque *xaxty* est intégré à une unité plus grande constituée par le tas ou le paquet, chaque grain de maïs fait partie d'une poignée. Le trou, creusé dans la terre, qui réunit cinq éléments fait lui-même partie d'une ligne, tandis que la parcelle se compose de la somme de toutes les lignes. L'agencement spatial et numérique repose ici aussi sur un comptage qui ne cherche pas à atteindre un total par la sommation de tous les éléments. La préoccupation principale est de réussir un remplissage progressif et homogène d'un champ. Le processus s'achève lorsque tous les trous, sans en oublier aucun, ont été remplis avec les mêmes quantités. Loin d'être le fruit d'un mode de pensée obsessionnel, la valorisation de la complétude et de la répartition équitable trouve sa justification dans un impératif technique relativement simple. Trop de grains dans un trou risquent de gêner la croissance des plants tandis que l'oubli d'un remplissage fait apparaître un vide au moment de la récolte. L'importance accordée à la complétude dans l'obéissance aux prescriptions rituelles semble avoir gardé la trace d'une telle préoccupation. Même si les nombres employés pour faire un dépôt ne correspondent pas à une mesure réelle de l'espace, le comptage rituel conserve, sous une forme abstraite, les opérations arithmétiques et géométriques qui accompagnent les semences. Tout porte à croire que le comptage ne performe donc pas seulement la répartition et la surveillance macroscopique que doit réaliser « Celui qui fait vivre » : il réitère la

façon dont les humains s'engagent eux-mêmes dans un processus de transformation du monde. La même remarque pourrait d'ailleurs être faite à propos de la délimitation de l'espace rituel qui peut s'interpréter comme une miniaturisation du travail d'essartage et de surveillance que les humains réalisent en amont et en aval des semailles.

Pour comprendre comment l'action rituelle se connecte à un double niveau d'activité, il se révèle judicieux de dépasser le modèle de l'échange qui repose principalement sur l'idée d'une réciprocité diachronique s'établissant entre des humains et des entités de la nature, sur fond de spécialisation absolue des partenaires. L'explication basique consiste à affirmer que les humains offrent un service culinaire pour que « Celui qui fait vivre » produise un effort pour faire croître le maïs. L'examen des discours rituels et des opérations intellectuelles et matérielles qui les accompagnent atteste cependant d'une volonté de surmonter cette différence ontologique, non pas simplement en scellant un accord, mais en initiant un régime de co-activité mimétique. L'efficacité rituelle ne réside donc pas seulement dans les gestes exécutés lors du dépôt, elle dépend du travail que les humains initient afin qu'il soit complété par « Celui qui fait vivre ». La miniaturisation fait plus que faciliter l'action sur un macrocosme, elle uniformise et aligne des activités ontologiquement différentes – les semailles et la pluie – en les réduisant à des actions transversales de comptage et de répartition. Dans cette perspective, le dépôt se révèle être un double spectacle. Il prouve l'engagement des humains en réitérant l'activité qu'ils doivent faire et il dessine le programme des tâches que « Celui qui fait vivre » va commencer à prendre en charge dès lors qu'il répond à ce qu'on pourrait appeler un appel mimétique.

Le rôle de l'imitation dans les processus d'apprentissage humain a suscité une abondante littérature¹⁸. Ce n'est pas tant l'existence de la capacité humaine d'imitation, bien connue depuis longtemps, ni même le fait qu'on sache désormais qu'elle se développe dès les premières heures de l'existence, qui importent ici. En revanche, il est intéressant de remarquer que les recherches en psychologie du développement et en neurobiologie tendent à prouver que le fonctionnement de l'imitation tient à ce que l'observation de gestes effectués par autrui active un dispositif neuronal similaire à celui stimulé lorsqu'on réalise soi-même une action. Andrew N. Meltzoff résume bien cette idée en formulant la proposition suivante : « infant's connection to others emerges from the fact that the bodily movement patterns they see others perform are coded as like the ones they themselves perform » (2002 : 10). L'augmentation de la connaissance de

18. Cf., par exemple : Hurley & Chater (2005) ; Meltzoff (2002).

ce processus et du rôle majeur que semblent y jouer les neurones miroirs (Rizzolatti & Corradon 2008) ouvre sans conteste de nouvelles perspectives pour comprendre la construction de soi, l'empathie et le développement de la socialisation. On pourrait se demander s'il n'est pas également à l'œuvre dans certains contextes rituels à l'occasion desquels des inférences se font au sujet d'entités non humaines. Lors de la réalisation d'un dépôt, l'extension de la sociabilité à un partenaire ontologiquement différent ne s'effectuerait donc pas seulement selon la logique de l'échange réciproque, elle correspondrait également à un désir d'initier des mouvements afin qu'un autre, réputé les observer, puisse les réaliser à son tour.

Une telle hypothèse présenterait l'avantage de rendre compte de la réflexivité qui se manifeste entre le voir et le faire. À un premier niveau, en faisant un dépôt « devant le regard » de « Celui qui fait vivre », on lui montre ce qu'il doit faire. L'action rituelle consiste alors en un spectacle performé en direction de celui que l'on veut rendre actif. Dans le même temps, la position de surplomb au-dessus du dépôt offre à celui qui initie les mouvements de répartition une vue synoptique qui ne diffère guère de celle qu'il attribue à son énonciataire. L'un et l'autre jettent en effet « d'en haut » des éléments matériels, comme le prouve la présence du directionnel *ku-* qui préfixe les verbes correspondant aux semilles (« nous allons semer, nous allons jeter », *ëëts nkuneepit nkukujit*) et à la répartition de la pluie (« toi qui lances d'en haut, toi qui distribues », *mejts ku'wëjpi mejts kumaapyi*). L'homologie entre les gestes de répartition et la vision de surplomb tend donc à unifier les perspectives de sorte que celui qui montre devient aussi celui qui voit. Un tel procédé ressemble à une forme de réflexivité que Neurath (2010) a étudiée dans un tableau huichol représentant à la fois le visage de l'initié qui a accès à une vision et le spectacle qu'il contemple. S'agissant des *mesas*, la réflexivité semble être un moyen de limiter le risque d'entropie inhérent à la démultiplication, à différents niveaux, d'actions similaires. L'unification des perspectives offre une stabilité à un processus d'uniformisation qui pourrait s'étendre à l'infini. La réalisation du dépôt produit donc une condensation (Houseman & Severi 1994) de plusieurs actions qu'on pourrait résumer avec la formule suivante : je montre pour que tu voies ce que tu dois faire et, ce faisant, je vois ce que tu verras lorsque tu commenceras à faire ce que je te demande.

Envisagée à partir d'une telle dynamique, où se manifeste une forme de « diplopie ontologique » (Merleau-Ponty) si fréquente dans le monde mésoaméricain, l'action rituelle de répartition cesse d'être univoque. Elle n'est ni tout à fait la miniaturisation des semilles, ni tout à fait la miniaturisation d'une distribution de pluie. Il est plus juste de l'envisager

comme le résultat d'une abstraction par laquelle une commune mesure est dégagée à partir de l'observation d'un ensemble de phénomènes hétérogènes qu'elle contribue à faire fonctionner ensemble. En définitive, l'action rituelle figure des caractéristiques appartenant à deux ordres d'activité, non pour les représenter, mais pour produire une action synchronisée entre les humains et les agents de la nature. Et c'est parce que s'instaure ce régime de co-activité qu'une relation d'échange durable peut, par la suite, être scellée entre les partenaires.

Un tel modèle explicatif mériterait d'être testé de façon systématique dans d'autres régions de Mésoamérique afin de déterminer si la recherche d'une co-activité mimétique rend intelligible l'organisation des dépôts cérémoniels qui s'y font, voire même celle d'autres activités rituelles. Il semblerait, par exemple, que les dépôts appelés *composturas* que font les Lencas du Honduras se conforment à un schéma similaire à celui rencontré chez les Mixe. Anne Chapman (1985) explique ainsi comment les agriculteurs façonnent une double structure rituelle au milieu du champ où ils sèment. Verticalement, celle-ci se compose d'une armature de branches formant une trame rectangulaire d'environ un mètre de hauteur où sont disposées des fleurs (*tillandsia*) qui représentent les esprits devant lesquels on fait le dépôt. La partie horizontale est, quant à elle, constituée par un espace, bordé par un petit banc, à l'intérieur duquel on dispose des cierges, des petites jarres avec de la *chicha*, une pierre à moudre, etc. C'est là qu'on répartit les différentes matières qui composent le dépôt tandis que les travailleurs s'assoient sur le banc pour consommer le repas rituel, à l'endroit même où les volailles sont sacrifiées et cuisinées. Alors qu'il est fréquent que des déplacements réalisés entre le moment du sacrifice et celui du repas cherchent à limiter les écarts entre les humains et les entités de la nature en amenant ces dernières dans un espace domestique, ici tout le monde se retrouve d'emblée dans un même espace. Le plus intéressant, dans ce contexte, est surtout que le sacrifice a lieu « tandis que les collaborateurs continuent à semer » (Chapman 1985 : 110). Cette description offre un bon exemple d'une situation dans laquelle l'activité rituelle se déploie, presque sans solution de continuité, dans le cadre ouvert par une activité productive humaine dont elle ne fait que prolonger le mouvement pour la connecter avec un niveau d'activité plus vaste. Dans le même ordre d'idées, les flèches utilisées par les Huichol lors de leurs dépôts cérémoniels représentent à la fois l'activité cynégétique des humains et une forme d'analogon de cette activité qu'on veut voir réaliser par des entités non humaines, à un niveau macrocosmique (Neurath 2012).

La répartition diachronique de la chaleur dans un rite de naissance

Le dernier exemple conduit à faire une remarque concernant les modalités de la figuration de l'activité humaine lors d'un dépôt. Dans un cas, la figuration consiste en une performance réalisée par les participants qui font une distribution ; dans l'autre, la figuration objective, sous la forme d'un indice miniaturisé, l'activité humaine que l'on souhaite voir poursuivie par une participation d'une entité de la nature. En m'appuyant sur l'analyse d'un parcours rituel mixte réalisé pour la naissance d'un enfant, je voudrais démontrer que, malgré l'utilisation de cette deuxième modalité figurative, la volonté d'instaurer un régime de co-activité mimétique est identique à celle observée lors des rites de semailles.

Comme dans de nombreuses cultures, beaucoup d'habitants de Tlahuitoltepec considèrent que le corps d'un enfant n'est pas totalement constitué à sa naissance. Même si cela tend à se perdre, la coutume traditionnelle est de faire pratiquer à la mère et à l'enfant des bains de vapeur rituels, pendant 20 ou 40 jours, dans des structures d'adobe connues en Mésoamérique sous le nom de *temazcal* (Alcina Franch 2000). On pense, en effet, que la chaleur fait progressivement durcir l'enveloppe corporelle de l'enfant, tout en favorisant la cicatrisation du corps de la parturiente. Même lorsqu'elles ne pratiquent plus ces bains, les familles organisent en général un parcours pour demander aux entités de la nature d'apporter leur aide pour la construction psychocorporelle d'un nouveau-né. Dans un parcours, auquel j'ai assisté en mai 2007, deux grands-pères adressent ainsi devant la pierre sacrificielle des demandes à « Celui qui fait vivre » et à des saints catholiques pour qu'ils prennent soin de leur petite-fille tout juste née. Alors qu'ils répartissent des poignées de poudre de maïs, du sang et de l'alcool sur des paquets de *xaxty*, ils indiquent dans quelle direction ils espèrent que ces agents produiront leurs effets. Ils expriment leur désir que l'enfant, à l'instar du maïs, ait « le cou qui croisse, qui monte » (*yukyaakp yukpatp*), tout en réclamant pour elle la santé (« l'être-dur », *ja jents'ajt'in*) et la force (« l'être-fort », *ja mëjk'ajt'in*). Par ailleurs, ils demandent que l'enfant soit capable de « parler, rire » (*käpxin xejkin*), et que, d'un point de vue intellectuel, elle puisse « s'éveiller, se développer » (*wejin kajin*). Ces demandes, comme cela est bien compréhensible, attestent que les actions produisant la vie chez les humains sont plus complexes que celles sollicitées dans le cadre agricole. Outre la participation à des phénomènes matériels (croissance, renforcement), les destinataires du rite sont en effet réputés favoriser des phénomènes intellectuels ou psychosociaux associés à la vitalité.

Tout en gardant à l'esprit une telle complexité, je me contenterai ici d'expliquer comment l'activité qui produit le renforcement du corps est figurée lors du dépôt¹⁹. Dans sa forme générale, le dépôt reprend le principe de répartition d'éléments matériels (*xaxty*, poudre de maïs, sang, alcool), à l'œuvre dans tous les parcours. En effet, lorsqu'ils sont engagés dans d'autres activités que les semailles, les gestes de répartition représentent, par extension, une activité susceptible de produire la prospérité ou la santé. Le dépôt associé à la naissance n'est toutefois pas une pure duplication de ce qui se fait dans un champ. Cette spécificité explique qu'une figurine de pâte de maïs représentant l'enfant soit apportée au sommet de la montagne pour être placée à l'intérieur d'une petite cavité située à la base de la pierre sacrificielle [Ph. 3]. Même si elle est faite de maïs, elle ne saurait constituer une oblation ; la ressemblance morphologique avec l'enfant indique qu'il s'agit d'un capteur grâce auquel les bénéfiques de l'action rituelle sont canalisés.

Les deux petits fagots de bois d'une trentaine de centimètres de longueur attachés par une cordelette et placés au-dessus de la cavité ne remplissent, quant à eux, ni une fonction d'offrande ni une fonction de captation. Dans le cas qu'il m'a été donné d'observer, ces fagots miniaturisés contenaient 53 et 23 éléments comptabilisés selon la même méthode que pour l'assemblage des *xaxty*, c'est-à-dire en passant par des bases de 5 et 20 éléments. Ces fagots représentent le bois qu'on utilise pour faire chauffer le *temazcal*, de même que deux petits bouquets confectionnés avec des feuillages renvoient à l'instrument avec lequel les corps de l'enfant et de la mère sont fouettés à l'occasion de ces bains rituels pour en expulser les agents pathogènes.

Si l'on souhaite expliquer un tel dispositif, il est possible d'appliquer le même modèle que celui élaboré pour rendre intelligible les rites de semailles. La réunion de la figurine, de la cavité, des morceaux de bois et de feuilles, et d'une bougie allumée peut s'interpréter comme la réalisation d'une séance de *temazcal* miniaturisée. Certes, les participants ne performant pas ce bain rituel et ils se contentent de placer des objets qui évoquent l'action chauffante et le traitement du corps censés garantir la vigueur de l'enfant. Selon moi, cette miniaturisation se justifie par une volonté d'instaurer un régime de co-activité mimétique avec les destinataires du rite, afin qu'ils initient à une échelle plus vaste une action similaire qui chauffera et renforcera le corps du nourrisson. Tout se passe comme si cette activité ne pouvait être légitimement demandée qu'à la condition que

19. Pour une analyse plus complète de la co-activité à l'œuvre dans la construction psychosociale de l'enfant, cf. Pitrou (2010 : chap. VII). Sur la question de la miniaturisation lors des rites de naissance, cf. également : Ichon (1969 : 236-328) ; Ariel de Vidas (2002 : 271 *sqq.*).

les humains commencent déjà à la réaliser pendant 20 jours en faisant eux-mêmes chauffer le *temezcal*. Les morceaux de bois sont donc à la fois l'analogon d'une activité humaine et d'une activité non humaine que le rite s'efforce de connecter pour obtenir le bien-être de l'enfant et le durcissement de son enveloppe corporelle.

L'homologie entre les processus conforte le rôle joué par l'opération de comptage qui possède ici la particularité de ne pas simplement impliquer une répartition spatiale d'éléments matériels. L'administration des bains rituels repose, en effet, sur un compte des jours grâce auquel l'action chauffante est progressivement répartie, selon un axe temporel, sur le corps de l'enfant. En reconstruisant un *temazcal* dans la pierre sacrificielle, les grands-pères cherchent à connecter le compte initial des 20 jours qui suivent la naissance avec le compte « réel » de l'existence de l'enfant. À tout le moins, c'est cette jonction temporelle qu'un des grands-pères appelle de ses vœux lorsqu'il déclare²⁰ :

- | | |
|--|--|
| 59. <i>ijxyäm ja tsyexk'u'nk</i> | maintenant lui son tendre <i>temazcal</i> |
| 60. <i>yjipkëjxnī</i> | il touche sa pointe (= le nombre de jours où l'on doit utiliser le <i>temazcal</i> se termine) |
| 61. <i>ijxyäm</i> | maintenant |
| 62. <i>ja xyëmatsyoo'in tsyoo'ntäkni</i> | lui son "compte des jours" il commence (= après le compte des jours de <i>temazcal</i> , commence celui des jours de l'enfant) |
| 63. <i>ijxyäm ja yjumëjt</i> | maintenant son année |
| 64. <i>tpattëjkinīyī</i> | elle commence à y entrer |
| 65. <i>tpatwä'äjkinīyī</i> | elle commence à y marcher (= la fillette commence sa première année d'existence) |
| 66. <i>mëjk majäw</i> | forte, mûre (= qu'elle soit forte, que son corps soit dur, résistant) |

De même qu'on fait mûrir le corps de l'enfant dans l'espace-temps du *temazcal*, on s'attend à ce que des agents participent, dans un espace-temps plus vaste, à la production d'effets similaires durant toute l'existence de la personne. On trouve donc une nouvelle confirmation du désir d'intégrer et d'enchâsser l'activité des entités non humaines dans une activité humaine réalisée au préalable. De ce point de vue, le parcours étudié est particulièrement intéressant puisque, précisément, les deux grands-pères ne se sont pas acquittés de cette obligation, le rite de naissance n'ayant pas, comme cela est désormais fréquent, été précédé par les 20 séances réglementaires de bains rituels. Les deux hommes demandent d'ailleurs que la mère et la fille ne soient pas punies à cause de leur manquement :

20. J'ai conservé la numérotation de ce discours telle qu'elle apparaît dans Pitrou (2010 : II, discours n°5.2).

36. *winë'n* combien [de fois]
 37. *kya'pu'uy* nous ne l'avons pas semé
 38. *kya'ka'apyxy* nous ne l'avons pas complété (= nous n'avons pas fait la totalité des séances de *temazcal*)
 39. *yä'ät ka'ap ëëts njää'tyikëy* non nous n'en avons pas "perdu la sensation" (= nous n'avons pas oublié qu'il fallait le faire)
 40. *ijxyäm ëëts* maintenant nous
 41. *npiktä'äky n'ejxtä'äky* nous le déposons, nous le posons en évidence [le dépôt]
 42. *yä'ät mëjkip ëy tsuj yä'ät* [la mère et l'enfant] qu'elles deviennent fortes, bonnes, belles
 43. *kiti yä'ät* que celles-ci ne
 44. *tyikkutsujj* soient pas ensommeillées à cause de cela
 45. *tyikkupä'ämi* soient pas rendues malades à cause de cela (= parce que nous n'avons pas pratiqué le *temazcal*)

Ce passage rend manifeste le sentiment de gêne qui accompagne la rupture du régime de co-activité lorsqu'on requiert un service sans avoir soi-même fourni sa part d'effort. Alors que l'activité (*tunk*) des humains aurait dû commencer en chauffant le *temazcal* pour agir directement sur le corps de l'enfant, elle prend seulement la forme miniaturisée d'un dépôt. Les deux grands-pères se sentent en faute parce qu'ils réalisent un *tunk* rituel, sans avoir assumé la part de *tunk* qui leur incombait, comme ils le déclarent plus loin :

73. *ëy ja jëën ja tsejxk* bien que le feu, le *temazcal*
 74. *kya'okyiktunk'äjtni* il n'a pas été activé (= on ne s'est pas servi du *temazcal*)
 75. *ntunypy ëëts nkajypyxyxy* nous le faisons [le dépôt], nous le prononçons [le discours rituel]

Coupé de son référent premier, qui est l'activité réelle des humains, le dépôt ne conserve plus qu'une dimension prescriptive en figurant l'activité que doivent exécuter les partenaires non humains. En sollicitant un service sans être eux-mêmes actifs autrement que rituellement, ce n'est donc rien moins que les règles de la collaboration que les participants ont conscience de transgresser ; ce pourquoi ils réitèrent d'ailleurs des demandes de pardon (*maa'kx*). En somme, les deux grands-pères se trouvent dans une situation similaire à celle d'agriculteurs qui demanderaient à « Celui qui fait vivre » de faire pousser le maïs sans avoir eux-mêmes semé les grains ! La comparaison avec le domaine de l'agriculture est d'ailleurs suggérée dans le parallélisme employé par les deux hommes quand ils avouent

n'avoir « pas semé, pas complété » (*kyā'pu'uy kyā'ka'apyxy*) le nombre de jours de *temazcal*. Tout comme le champ doit recevoir une quantité égale de grains dans chaque trou, le corps doit recevoir une quantité – déterminée ici selon une modalité temporelle – équivalente de chaleur pour mûrir. Dans un cas comme dans l'autre, l'opération de comptage est érigée en moyen d'action privilégié sur le monde.



Si l'on se place du côté des conceptions mésoaméricaines, il est cohérent d'affirmer que la diversité des manifestations des processus vitaux dépend d'une pluralité d'agents et/ou d'activités, tant matérielles qu'intellectuelles. Les analyses proposées ici montrent que les activités des entités de la nature, en premier lieu « Celui qui fait vivre », engagées dans la croissance du maïs ou dans le renforcement de l'enveloppe corporelle, impliquent des modalités de figurations distinctes. Les causes du processus vital ne sont pas immédiatement visibles et un des rôles de l'organisation des *mesas* est précisément d'objectiver ce qui, fondamentalement, se soustrait au regard. Dans ce processus, tous les phénomènes n'ont cependant pas le même statut. La poussée qui, de l'intérieur, façonne et renforce le corps humain est peu accessible à l'observation. Est-ce la raison pour laquelle la figuration de cette activité s'appuie sur la présence d'artefacts qui sont les indices d'une activité artisanale, en l'occurrence la poterie qui fait cuire de la terre pour la durcir ? Il ne semble pas aberrant de le penser. De même, j'ai suggéré qu'il n'était pas impossible que la transformation grâce à laquelle, dans le ventre de la terre, les grains deviennent des épis puisse être figurée par le modelage des roulés de pâtes de maïs qui donne une forme oblongue à une boulette.

En revanche, pour (se) représenter les causes de la croissance du maïs, les humains ont accès à des phénomènes plus extérieurs (la pluie, le soleil), dont ils peuvent saisir une partie du fonctionnement et, à propos desquels ils réalisent des inférences directes (pas de croissance sans pluie ou sans soleil, etc.). Le modèle sous-jacent pour comprendre ce fonctionnement n'est plus celui de l'artisanat, mais celui de l'organisation politique²¹ dont la figuration semble davantage passer par l'incorporation d'une performance que par la fabrication d'artefacts. Les deux types de modalités figuratives correspondent à deux conceptualisations du phénomène vital qui peut toujours être abordé comme un processus matériel ou comme un principe d'ordre. Ces deux conceptions ne s'excluent pas et

21. Sur le rôle de la métaphore politique dans l'interprétation de la nature, cf. Sahlins (2009).

elles sont même indissociablement liées comme le prouve la valorisation des opérations rituelles de comptage qui constituent toujours, dans le même temps et dans le même geste, des mécanismes cognitifs et des manipulations de matières.

Il importe de bien identifier la nature de l'effet produit par la figuration dans les *mesas*. Sans exclure qu'il suscite un plaisir esthétique, il est patent qu'il consiste avant tout en une forme d'action sur le monde, ce qui obère considérablement toute interprétation se limitant à une analyse sémiotique. En adoptant une perspective pragmatique, il ne faudrait cependant pas en conclure que la miniaturisation, dont Lévi-Strauss parle avec beaucoup de finesse dans *La Pensée sauvage* (1962), renvoie à un registre d'actions similaires partout dans le monde. Frédéric Laugrand (2010) explique ainsi comment, « pour les Inuit, les miniatures disposent d'un pouvoir de substitution et de transformation », autrement dit, qu'elles jouent un rôle d'opérateur dans un monde où la multiplicité des perspectives donne lieu à des commutations de point de vue entre les êtres. Par contraste, il est patent que, dans le monde mésoaméricain, le dispositif de miniaturisation ne cherche pas à faire émerger des perspectives singulières sur le monde (Descola 2010). Il s'agit bien davantage d'aligner les perspectives pour obtenir une vision qui, tout en étant globale, puisse saisir les singularités du monde d'un même regard. Un tel processus implique aussi l'existence d'une grande mobilité de la position d'acteur et de spectateur comme l'atteste le fait qu'en donnant un spectacle à « Celui qui fait vivre », ceux qui composent une *mesa* sont mis en position de voir, à une échelle différente, la même chose que lui.

De même qu'il faut éviter d'opposer de façon tranchée les conceptions de la vie comme phénomène matériel et comme principe d'ordre, ou encore les positions d'acteur et de spectateur, il convient de ne pas donner à la distinction agent/patient le sens d'une opposition tranchée si l'on veut bien comprendre les interactions rituelles se produisant lors d'un dépôt cérémoniel. Bien que cette distinction puisse être utile pour élaborer des classifications de l'action rituelle (McCauley & Lawson 2002), on pourrait se demander si elle rend bien compte de la dynamique propre à la co-activité mimétique que les Mixe initient dans des contextes rituels. Il serait commode de considérer qu'en réalisant un dépôt ils cherchent, en tant qu'agents, à exercer un contrôle sur d'autres êtres capables de produire des processus vitaux. Sans être tout à fait inexacte une telle affirmation risquerait de donner un poids peut-être démesuré à une vision anthropocentrée. En réalisant des dépôts, les Mixe comme certainement d'autres peuples d'Amérique latine, n'estiment pas véritablement qu'ils deviennent les maîtres des phénomènes naturels. Il serait plus juste de dire que les

mouvements, en particulier ceux de répartition, qu'ils réalisent au niveau du microcosme trouvent leur raison d'être et leur modèle dans un désir d'enchâsser leur propre action dans un monde phénoménal qu'ils observent pour y chercher des principes d'organisation.

Musée du quai Branly – Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris
perig_pitrou@yahoo.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : Mixe – Oaxaca – anthropologie de la vie/*anthropology of life* – co-activité/*co-activity* – dépôt cérémoniel/*ceremonial deposit* – sacrifice – rituels/*rituals* – biomimétisme/*biomimetism* – Mexique/*Mexico*.

BIBLIOGRAPHIE

Alcina Franch, José

1993 *Calendario y religión entre los zapotecos*. México, Universidad nacional autónoma de México – Instituto de investigaciones históricas.

2000 *Temazcalli. Higiene, terapéutica, obstetricia y ritual en el Nuevo Mundo*. Sevilla, Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla – Consejo superior de investigaciones científicas.

Ariel de Vidas, Anath

2002 *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture et marginalité chez les Indiens Teenek, Mexique*. Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (« Civilisations et sociétés » 111).

Atran, Scott, Ximena Lois & Edilberto Ucan Ek

2004 *Plants of the Petén Itza' Maya = Plantas de los maya itza' del Petén*. Ann Arbor, Museum of Anthropology, University of Michigan.

Ballesteros, Leopoldo & Mauro Rodríguez E.

1974 *La Cultura mixe. Simbología de un humanismo*. México, Jus.

Baudez, Claude-François

2002 *Une histoire de la religion des Mayas. Du panthéisme au panthéon*. Paris, Albin Michel.

Berlin, Brent

1992 *Ethnobiological Classification. Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*. Princeton, Princeton University Press.

Bloch, Maurice & Jonathan P. Parry, eds

1989 *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Canguilhem, Georges

1992 [1952] *La Connaissance de la vie*. Paris, Vrin (« Bibliothèque des textes philosophiques »).

Carey, Susan

1985 *Conceptual Change in Childhood*. Cambridge, MIT Press.

Carrasco Pizana, Pedro

1960 *Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*. Berkeley, University of California Press.

Cartry, Michel, Jean-Louis Durand & Renée Koch Piettre, eds

2010 *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*. Turnhout, Brepols.

Chapman, Anne

1985 *Los Hijos del copal y la candela, 1. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*. México, Universidad nacional autónoma de México – Instituto de investigaciones antropológicas.

Colby, Benjamin N. & Lore M. Colby

1986 *El Contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*. México, Fondo de cultura económica.

Dehouve, Danièle

1995 « Le vocabulaire du don en nahuatl », in Jacqueline de Durand-Forest & Georges Baudot, eds, *Mille Ans de civilisations mésoaméricaines. Mélanges en l'honneur de Jacques Soustelle*. Paris, L'Harmattan : II, 91-104.

2001 « El fuego nuevo : interprétation de una "ofrenda contada" tlapaneca (Guerrero, México) », *Journal de la Société des Américanistes* 87 : 89-112.

2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*. Paris, Riveneuve.

2011 *L'Imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Descola, Philippe

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

Descola, Philippe, ed.

2010 *La Fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Exposition, février 2010-juillet 2011. Paris, Somogy-Musée du quai Branly.

Dow, James

1986 *The Shaman's Touch. Otomi Indian Symbolic Healing*. Salt Lake City, University of Utah Press.

2003 « Sierra Otomí Religious Symbolism : Mankind Responding to the Natural World », in Douglas Sharon, ed., *Mesas & Cosmologies in Mesoamerica*. San Diego, San Diego Museum of Man : 5-32.

Durkheim, Émile

1968 [1912] *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Presses universitaires de France.

Ellen, Roy F.

2006 *The Categorical Impulse. Essays on the Anthropology of Classifying Behaviour*. New York, Berghahn Books.

Fernández Juárez, Gerardo

1995 *El Banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz, Hisbol.

2004 *Yatiris y chámakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito, Abya Yala.

2010 « "Norte contra Sur" : análisis comparativo sobre ofrendas rituales andinas », *Revista española de antropología americana* 40 (1) : 239-259.

Galinier, Jacques

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

Graulich, Michel & Guilhem Olivier

2004 « ¿Deidades insaciables ? La comida de los dioses en el México antiguo », *Estudios de cultura náhuatl* 35 : 121-155.

Hanks, William F.

1984 « Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event », *Journal of American Folklore* 384 : 131-166.

Haudricourt, André-Georges

1962 « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme* 2 (1) : 40-51.

Hocart, Arthur Maurice

1935 « The Purpose of Ritual », *Folklore* 46 (4) : 343-349.

Holbraad, Martin

2007 « The Power of Powder : Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana Again) », in Amiria Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell, eds, *Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically*. London, Routledge : 189-225.

Houseman, Michael & Carlo Severi

1994 *Naven ou Le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, CNRS Éd. – Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

Hunn, Eugene S.

1977 *Tzeltal Folk Zoology. The Classification of Discontinuities in Nature*. New York, Academic Press.

Hurley, Susan & Nick Chater, eds

2005 *Perspectives on Imitation. From Neuroscience to Social Science*. Cambridge, MIT Press. 2 vol.

Ichon, Alain

1969 *La Religion des Tonaques de la Sierra*. Paris, Éd. du CNRS (« Études et documents de l'Institut d'ethnologie »).

Jacob, François

1970 *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines » 32).

Joralmenon, Donald

1985 « Altar Symbolism in Peruvian Ritual Healing », *Journal of Latin America Lore* 11 (1) : 3-29.

Kindl, Olivia

2003 *La Jicara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México, Instituto nacional de antropología e historia – Universidad de Guadalajara.

Laugrand, Frédéric

2010 « Miniatures et variations d'échelle chez les Inuit », in Philippe Descola, ed., *La Fabrique des images...* : 52-59.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

Lipp, Franck, J.

1991 *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual, and Healing*. Austin, University of Texas Press.

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Universidad nacional autónoma de México – Instituto de investigaciones antropológicas. 2 vol.

López Luján, Leonardo

1993 *Las Ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*. México, Instituto nacional de antropología e historia.

Lorente Fernández, David

2010 « 3-cerro y 4-mundo : los números del banquete en las ofrendas quechuas », *Antropologica* 28 : 163-190.

2011 « Tempestades de vida y de muerte entre los nahuas », in Perig Pitrou, Johannes Neurath & María del Carmen Valverde, eds, *La Noción de vida en Mesoamérica...* : 259-287.

Love, Bruce

2005 [1987] *Glyph T93 and Maya "Hand-scattering" Events*. Washington, Center for Maya Research (« Research Reports on Ancient Maya Writing » 5) : 7-16 [www.mesoweb.com/bearc/cmr/RRAMW05-OCR.pdf].

Lupo, Alessandro

1995 *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de la súplicas rituales*. México, Dirección general de publicaciones del Consejo nacional para la cultura y las artes – Instituto nacional indigenista.

- McCauley, Robert N. & E. Thomas Lawson
2002 *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw
2002 [1965] *Les Jardins de corail*. Préf. et trad. de l'anglais par Pierre Clinquart. Paris, La Découverte.
- Medin, Douglas L. & Scott Atran, eds
1999 *Folkbiology*. Cambridge, MIT Press.
- Meltzoff, Andrew N.
2002 « Imitation as a Mechanism of Social Cognition : Origins of Empathy, Theory of Mind, and the Representation of Action », in Usha Goswami, ed., *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*. Malden, Blackwell : 6-25.
- Monaghan, John
1995 *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Monod, Jacques
1970 *Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Le Seuil.
- Monod-Becquelin, Aurore & Alain Breton
2002 *La "Guerre rouge" ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*. Paris, CNRS Éd.
- Monod-Becquelin, Aurore & Philippe Erikson
2000 *Les Rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Recherches thématiques » 6).
- Neurath, Johannes
2010 « Simultanéité de visions : le *nierika* dans les rituels et l'art des Huichols », in Philippe Descola, ed., *La Fabrique des images...* : 205-213.
- 2012 *Ofrendas y ritualidad indígenas. Una perspectiva histórica y antropológica*. México, Instituto nacional de antropología e historia – Museo de antropología [À paraître].
- Pichot, André
1993 *Histoire de la notion de vie*. Paris, Gallimard (« Tel » 230).
- Pitarch Ramón, Pedro
1996 *Ch'ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*. México, Fondo de cultura económica.
- Pitrou, Perig
2010 *Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixte Alta de Oaxaca (Mexique). L'intégration de l'activité des agents non humains entre construction de la vie et résolution des conflits*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.
2011 « El papel de "Aquel que hace vivir" en las prácticas sacrificiales de la Sierra Mixte de Oaxaca », in Perig Pitrou, Johannes Neurath & María del Carmen Valverde, eds, *La Noción de vida en Mesoamérica...* : 119-154.
2012 « L'agentivité des entités non humaines dans l'exercice de la justice coutumière au sein d'une communauté d'Indiens mixte de la Sierra Norte de Oaxaca (Mexique) », *Ateliers d'anthropologie* 36 [À paraître].
- Pitrou, Perig, Johannes Neurath & María del Carmen Valverde, eds
2011 *La Noción de vida en Mesoamérica*. México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos – Universidad nacional autónoma de México.
- Rival, Laura, ed.
1998 *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Oxford-New York, Berg.

- Rizzolatti, Giacomo & Sinigaglia Corradon
2008 *Les Neurones miroirs*. Trad. de l'italien par Marilène Raiola. Paris, Odile Jacob.
- Sahlins, Marshall
2009 *La Nature humaine. Une illusion occidentale*. Trad. de l'anglais (États-Unis) par Olivier Renaut. Paris, Éd. de l'Éclat (« Terra cognita »).
- Sandstrom, Alan R.
2003 « Sacred Mountains and Miniature Worlds : Altar Design Among the Nahua of Northern Veracruz », in Douglas Sharon, ed., *Mesas & Cosmologies in Mesoamerica...* : 51-69.
- Sandstrom, Alan R. & Pamela E. Sandstrom
1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Sharon, Douglas
1978 *Wizard of the Four Winds. A Shaman's Story*. New York, Free Press.
- Sharon, Douglas, ed.
2003 *Mesas & Cosmologies in Mesoamerica*. San Diego, San Diego Museum of Man.
- Stresser-Péan, Guy
2005 *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*. Paris, L'Harmattan.
- Tedlock, Barbara
1992 *Time and the Highland Maya*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Testart, Alain
2007 *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*. Paris, Syllepse (« Matériologiques »).
- Vogt, Evon Z.
1979 *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México, Fondo de cultura económica.
- Wachtel, Nathan
1990 *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XX^e-XVI^e siècle : essai d'histoire régressive*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Perig Pitrou, *Figuration des processus vitaux et co-activité dans la Sierra Mixe de Oaxaca (Mexique)*. — De nombreuses populations amérindiennes de Mésoamérique ou des Andes réalisent des dépôts cérémoniels (*mesas*) afin de solliciter l'aide d'entités de la nature dans des domaines tels que l'agriculture, la thérapeutique, la construction de la personne ou la politique. L'explication courante consiste à envisager ces dispositifs rituels à la fois comme des oblations alimentaires et comme des microcosmes par l'intermédiaire desquels on tente de provoquer des phénomènes au niveau du macrocosme. En s'appuyant sur les résultats d'une enquête ethnographique réalisée chez les Mixe de l'État de Oaxaca, cet article cherche à affiner ces interprétations en expliquant comment les dépôts figurent, sous une forme miniaturisée, les actions que les Mixe souhaitent voir réaliser par un être nommé « Celui qui fait vivre ». La mise au jour d'actions transversales, telles que le comptage ou la répartition ordonnée, qui participent à la production des processus vitaux, permet de mieux restituer les conceptions de la vie qui donnent sens à l'action rituelle. Ce faisant, l'analyse des gestes et des discours rituels montre que, par-delà sa connexion avec un ordre macrocosmique, la miniaturisation figure sous une forme abstraite des activités humaines afin d'instaurer un régime de co-activité entre les humains et les entités de la nature.

Perig Pitrou, *The Representation of Vital Processes and Co-Activity in the Mixe Sierra of Oaxaca (Mexico)*. — Several American Indian populations in Mesoamerica or the Andes make ceremonial offerings (*mesas*) to seek help from non-human agents in agriculture, therapy, politics and personhood. The usual explanations of these ritual procedures refer to them as offerings of food and as microcosms through which participants try to cause something to happen in the macrocosm. The results of fieldwork among the Mixe in the Mexican state of Oaxaca are used to refine these interpretations by showing how these offerings represent, in a miniaturized form, the actions that the Mixe want to have done by a being called « The One who gives life ». By bringing to light the actions (such as counting or orderly arrangements) involved in producing vital processes, we can detect the conceptions of life that bestow meaning on ceremonial actions. Analyzing ritual discourses and gestures thus shows that miniaturization, beyond its connection with a macrocosm, is an abstract representation of human activities with the aim of establishing a system of co-activity between human beings and the non-human agents.