



HAL
open science

L'enfantification de Nino Dios : l'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique)

E. Razy, Charles-Édouard de Suremain

► **To cite this version:**

E. Razy, Charles-Édouard de Suremain. L'enfantification de Nino Dios : l'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique). *L'Homme - Revue française d'anthropologie*, 2020, 234-235 (2-3), pp.129-160. 10.4000/lhomme.37212 . hal-03084312

HAL Id: hal-03084312

<https://hal.science/hal-03084312>

Submitted on 2 Feb 2023

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.

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

234-235 | 2020

Varia

L'enfantification de *Niño Dios*

L'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique)

The Infantification of Niño Dios : The Ontological Ambiguity of the Statuettes of the Child Jesus (Mexico)

Élodie Razy et Charles-Édouard de Suremain



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/37212>

DOI : 10.4000/lhomme.37212

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 14 octobre 2020

Pagination : 129-160

ISBN : 978-2-7132-2838-4

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Élodie Razy et Charles-Édouard de Suremain, « L'enfantification de *Niño Dios* », *L'Homme* [En ligne], 234-235 | 2020, mis en ligne le 02 janvier 2023, consulté le 04 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/37212> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.37212>

Tous droits réservés

L'enfantification de *Niño Dios*

L'ambiguïté ontologique des statuette de l'Enfant Jésus (Mexique)

Élodie Razy & Charles-Édouard de Suremain

SI LE culte de *Niño Dios* – une statuette à l'effigie de l'Enfant Jésus – existe dans différentes régions d'Amérique latine¹, le phénomène prend une ampleur considérable au Mexique. Chaque année, peu avant Noël, pendant le mois de janvier et jusqu'à la Chandeleur, le 2 février, de nombreuses rues du centre de la ville de Mexico s'emplissent d'étals et de magasins dédiés à *Niño Dios*². La « *Romería del Niño Dios* », à la fois un marché et une festivité qui en est à sa 66^e édition, est l'occasion de se procurer un *Niño Dios* – en résine, en porcelaine, en plâtre, en fibre de verre ou en plastique –, de le faire réparer, de le vêtir ou de le parer d'accessoires divers (trône, lit, jouets...). On peut s'interroger sur les raisons de l'immense succès de *Niño Dios*, qui est non seulement présent dans de nombreuses églises et chapelles, mais aussi dans l'espace public (marchés, stations de bus et de taxis...) et dans l'intimité de nombreux foyers issus de milieux variés. Au même titre que d'autres saints et divinités populaires (*Virgen de Guadalupe*, San Judas Tadeo, Santa Muerte ou San Charbel³), *Niño Dios* protège, soigne, accompagne, exauce les souhaits ou aide à résoudre des problèmes inextricables.

1. Cf. Margarita Aristizabal (2007) pour la Colombie.

2. Les matériaux ethnographiques sont issus d'une enquête de terrain urbaine multisituée, menée entre 2015 et 2019, essentiellement dans la ville de Mexico, qui s'inscrit dans une démarche d'anthropologie urbaine. Elle s'est appuyée sur le projet « Enfance et enfants dans la patrimonialisation », financé par l'IRD, en partenariat avec El Colegio San Luis, A. C. (Mexique) et l'Université de Liège (Belgique), auquel les auteurs sont associés (<https://childherit.hypotheses.org/>). Il a bénéficié des appuis suivants pour Élodie Razy, chercheuse à El Colegio San Luis, A. C. en 2015-2016 : année sabbatique, FNRS-FRS/ULiège et CONACYT.

3. Cf. Perla O. Frago Lugo (2007) et Caroline Perrée (2014).

Si, d'après Judith Katia Perdigón Castañeda (2015) et Anna Maria Fernández Poncela (2017), il s'agit d'une statuette originaire d'Espagne introduite par des fidèles catholiques dès le XVI^e siècle, *Niño Dios* n'évoque pas un objet sacré telle une croix ; il ne s'agit pas non plus d'un simple jouet ou d'une banale statuette ornementale. En détenir un implique, pour celles et ceux qui s'auto-désignent ses « gardiens » (*guardianes*), l'instauration d'une relation de proximité très directe, s'exprimant au cœur du foyer comme publiquement, pendant l'année liturgique. C'est au traitement de cette statuette « domestique » par les adultes et les enfants qu'est consacré le présent article. Dans ce cas particulier, *Niño Dios* cumule plusieurs statuts. Artefact religieux, à la fois Jésus enfant et l'Enfant Jésus, au carrefour d'un processus de représentation et de présentification (Fausto 2011 ; Godelier 2015 : 153), il est également une personne et un sujet, et plus précisément un enfant comme les autres, dans toute son humanité et sa singularité.

Comme le rappellent Jean-Pierre Albert et Agnieszka Kedzierska-Manzon (2016), la qualification des objets populaires investis dans le champ du religieux est multiple, révélatrice de la complexité de leur catégorisation. On parle à leur propos d'objets « rituels », « sacrés », « magiques », « forts », « chargés », ou plus simplement « vivants ». D'après ces mêmes auteurs, il est d'ailleurs significatif que l'on finisse, dans la plupart des cas, par adopter leur désignation vernaculaire, comme pour éviter d'avoir à résoudre l'énigme de leur ontologie particulière. Mais comment comprendre leur statut, leur efficacité et leur investissement ? De telles interrogations suscitent des controverses. Loin de reprendre l'entièreté de ces débats, il s'agit ici de partir de quelques auteurs afin de pointer les questions qui nous semblent essentielles pour saisir le phénomène de *Niño Dios*.

Les débats ont été renouvelés ces dernières décennies, notamment à partir des théories cognitivistes. Dans le champ des études du religieux, celles-ci proposent d'en revisiter la compréhension à l'appui de grilles de lecture plus ou moins totalisantes, qu'il s'agisse, parmi d'autres, de Pascal Boyer (2001), Harvey Whitehouse (2004), Scott Atran (2002), ou d'Olivier Morin (2011) pour les enfants. Ancrée dans l'évolution et la théorie de l'esprit où les notions d'intuition et de contre-intuition sont centrales, l'analyse des processus cognitifs vise à expliquer l'origine, les représentations, les pratiques et la transmission des religions. Pour stimulants que puissent être ces travaux, par exemple avec l'idée d'un « anthropomorphisme universel » (Boyer 1996), ils ne résolvent pas l'énigme sociale des objets inclassables, lesquels ne sont pas symboliques, au sens d'« inertes » (Godelier 1996 : 47) donné par Claude Lévi-Strauss (1950). Ils sont investis d'imaginaire « qui n'a de force que quand il est croyance, norme de comportement, source morale » et produit donc des effets sur le réel (Godelier 1996 : 47). La valeur

de ces objets se mesurerait ainsi à l'aune de leur importance et de l'usage qui en est fait dans la vie sociale, une dimension souvent négligée par les sciences cognitives.

Prenant acte des apports des sciences cognitives et dépassant les analyses symboliques comme matrices interprétatives, l'anthropologie de l'art interroge pour sa part les dimensions pragmatiques et relationnelles des rapports entre humains et artefacts, en s'inspirant, tout en les développant, des propositions d'Alfred Gell (1998) concernant, entre autres, la « vie » des objets, l'« abduction d'agentivité » et l'intentionnalité. Dans les développements récents de ce champ qui s'intéresse aussi bien aux objets religieux que d'art, une première préoccupation consiste à explorer le statut des artefacts conçus « comme des systèmes d'actions et de relations » (Fausto & Severi 2014 : 10). Il s'agit d'en étudier la performativité en termes de subjectivité et d'agentivité (Fausto & Severi 2014) dans le cadre rituel. C'est dans ce dernier que tout se jouerait. Un débat sous-jacent primordial pour notre propos concerne les conditions d'émergence des relations avec les objets sur le modèle proposé. Si l'on en croit les protagonistes de ce débat (Houseman & Severi 1994 ; Fausto & Severi 2014), la différence entre vie rituelle et vie ordinaire est centrale : c'est le cadre rituel qui permet que les objets soient dotés d'agentivité et que les humains y adhèrent. Or, s'il est essentiel à la compréhension de *Niño Dios*, il n'est cependant pas le seul. La vie ordinaire l'est tout autant et, surtout, il est impossible de les opposer. C'est au contraire de l'articulation de ces deux sphères que peuvent jaillir les pistes d'analyse les plus fécondes.

De plus, si *Niño Dios* peut être considéré, à partir de la proposition de Carlo Severi (2017), comme un « objet-personne », un « artefact vivant », doté d'un « je », donc d'agentivité et d'intentionnalité, deux points méritent toute l'attention. Non seulement son agentivité est plurielle car elle relève de différents registres, mais elle est aussi multiple dans ses combinaisons. Nous rejoignons Carlos Fausto (2011) dans la manière dont il interroge l'efficacité des masques amérindiens en remettant en question, d'une part, l'agentivité comme conséquence logique d'une ontologie « qui n'est pas fondée sur la séparation entre objet et sujet » et, d'autre part, la « perspective universaliste selon laquelle le statut de personne qu'on prête aux masques relève d'une réponse générique, proprement humaine, aux images rituelles en général » (*Ibid.* : 49-50). Bien que la notion d'« emboîtement récursif » de l'auteur soit stimulante, elle ne peut totalement s'appliquer à *Niño Dios* qui n'est pas un masque. Le fait que la performativité de l'« objet-personne » passe nécessairement par l'entremise des « conditions pragmatiques de l'énonciation » (Severi 2017) pose un autre problème dans le cas de *Niño Dios*, lequel est très souvent au cœur d'interactions non verbales. Enfin, le

regard (Gell 1998), et ce qu'il est censé déclencher sur le plan relationnel avec les objets – ces « relations par le regard » (Severi 2017) –, est crucial dans la plupart de ces propositions en anthropologie de l'art. Si, dans le cas de *Niño Dios*, cette hypothèse se vérifie également, nous montrerons qu'il serait réducteur de s'y limiter car d'autres sens sont largement mobilisés, notamment le toucher et l'olfaction. Au-delà, les relations avec *Niño Dios* se distinguent de celles évoquées jusque-là avec les artefacts, car il induit et est pris, dans toute sa singularité, dans des relations et interactions ordinaires (affectives, de soin, de parenté, etc.).

Partant de là, on en vient à se demander qui est *Niño Dios*? Outre son indéniable ambivalence théologique originelle, à la fois humaine et divine, il est indispensable de comprendre ce que la personnification de *Niño Dios* offre de particulier. Loin d'épuiser la complexité de cette figure, la réponse à la question relative à l'ontologie de *Niño Dios* est assortie d'une autre interrogation essentielle : quelle est son ontogenèse en tant qu'être relationnel individué, dans toute sa corporéité et son humanité singulière d'enfant? De manière transversale, on peut également se demander : quel rôle la notion d'enfance et les enfants eux-mêmes jouent-ils par rapport à *Niño Dios*? Ce cheminement nous invite à proposer la notion d'« enfantification », laquelle désigne le fait de doter un objet sacré (l'Enfant Jésus) des attributs d'un enfant humain générique – un type spécifique de personnification⁴ – et sa transmutation en enfant humain singulier, donc unique, chacun disposant d'agentivité. Cet investissement pluriel fonde la naissance culturelle et sociale de *Niño Dios*, au croisement de relations à la fois spirituelles, charnelles et affectives, qui lui donnent vie et qu'il fait vivre.

Qui est *Niño Dios*? De la figuration à la personnification

Un *Niño Dios*, des *Niño Dios*

De multiples figures de *Niño Dios* coexistent au Mexique [Ill. 1], les plus populaires et reconnus comme « miraculeux » (Perdigón Castañeda 2015 : 314, 317) par les autorités ecclésiastiques étant *Niño Pelegrino*, *Niño Cautivo* (à la cathédrale de Mexico), *Niño de los Milagros*... Certains d'entre eux ont leur propre église ou sanctuaire, tel *Niño de Atocha* près de la ville de Zacatecas dans le centre-nord du pays. En outre, une chapelle peut leur être dédiée à l'intérieur des églises, indépendamment du saint auquel celles-ci sont consacrées. La plupart des *Niño Dios* y sont abrités dans des niches en bois et en verre. Les témoignages recueillis montrent qu'on vient les prier

4. Étant entendu que les notions de personnification et d'humanisation ne sont pas considérées comme interchangeables.



I. Figures de *Niño Dios*

Centre-ville de Mexico, 2 janvier 2016 (cl. Ch.-É. de Suremain)

aussi bien aux dates importantes du calendrier liturgique et du calendrier des saints que lors d'aléas du cycle de la vie. À cette liste non exhaustive de *Niño Dios*, il convient d'ajouter celui qu'on appelle « l'enfant » (*el niño*), ou « la petite poupée » (*el muñequito*). Il s'agit d'un Petit Jésus emmaillotté, en porcelaine ou en plastique, caché dans la *rosca de reyes* (« couronne des rois »), une sorte de brioche partagée au moment de l'Épiphanie.

Dans ce panthéon de *Niño Dios*, la figure la plus médiatique est sans doute celle de *Niño Pa*, qui condense nombre de caractéristiques partagées par tous les *Niño Dios* – sans en être pour autant la figure archétypale. Icône en bois du quartier de Xochimilco, situé à la périphérie sud de la capitale, introduite dès l'époque coloniale, *Niño Pa* bénéficie d'une double protection : celle de ses gardiens temporaires (*mayordomos*)⁵ et celle de l'INAH (Instituto nacional de antropología e historia) qui, du fait de ses cinq cents ans, le traite régulièrement contre l'usure du temps⁶. Chez ses *mayordomos*, *Niño Pa* dispose de sa chambre, de son armoire à linge et de ses jouets ; il a parfois sa propre maison. Il est, en outre, propriétaire de plusieurs terrains et véhicules, lesquels lui ont été offerts par de généreux donateurs – dont certains sont ses *mayordomos* antérieurs. Les habitants du quartier, et plus largement de la ville, lui rendent visite, le veillent et le prient tous les jours,

5. En Mésoamérique, le *mayordomo* désigne la personne qui participe à un système de charges généralement, mais pas toujours, politico-religieuses. Ce terme ne s'applique pas aux gardiens des *Niño Dios* domestiques.

6. Cf. l'article « Restoran al Niño Pa » du 13 mars 2009, sur le site de l'INAH (<http://www.inah.gob.mx/es/boletines/2057-restauran-al-nino-pa>)

car il ne doit jamais rester seul. Le 2 février, pour la Chandeleur⁷, *Niño Pa* change de *mayordomos* au cours d'une procession qui réunit des milliers de fidèles et de curieux [Ill. 2], et que nous avons suivie en 2016. Celle-ci commence à l'église, se poursuit dans la rue et s'achève au nouveau domicile de *Niño Pa*. Inscrits sur une liste d'attente depuis plus de 35 ans⁸, les *mayordomos* enfin désignés dépensent des fortunes (jusqu'à 500 000 pesos, soit environ 25 000 euros) pour la procession, la messe et le banquet qui sont ouverts à tous.



Pendant l'année, ses *mayordomos* devront l'entretenir et donner à boire et à manger à ses visiteurs quotidiens (Camacho Díaz 1995). D'autres *mayordomos* prennent en charge l'organisation des transports en taxi ou en avion lorsque *Niño Pa* se déplace pour se rendre chez un malade qui l'invite chez lui afin de bénéficier de son pouvoir de guérison⁹. Il est parfois sollicité par des institutions, par exemple un hôpital pour enfants malades, comme le relatent les réseaux sociaux (*Facebook* en particulier). Il peut aussi se retrouver, dans la journée et pour des durées variables, dans la niche de son église, San Bernardino de Siena.

2. *Niño Pa* lors de la procession de la Chandeleur
Quartier de Xochimilco, Mexico, 2 février 2016 (cl. Ch.-É. de Suremain)

Si les *Niño Dios* évoqués jusqu'à présent relèvent directement de la sphère religieuse catholique, force est de constater l'apparition de déclinaisons inédites depuis une cinquantaine d'années. Ainsi la figure de *Niño Dios* connaît-elle des appropriations et des transformations variables selon les différents groupes sociaux et domaines de la société mexicaine : corporations ou métiers (*Niño Doctor*, *Niño Estudiante*, *Niño Mecánico*, *Niño Bombero*, *Niño Chef...*), mouvements politiques (comme le *Santo Niño de la APPO*, la *Asemblea popular de los pueblos de Oaxaca* [Zires 2009]), communautés indiennes et rurales mayas de la péninsule du Yucatán (Lara Cebada & Reyes Domínguez 2017), communautés purépecha du Michoacán (Araiza 2014) ou clubs de supporters de football (Lisbona Guillén & Rivera 2018). Ces figures inédites sont visibles dans les salles d'attente, les officines, les études (d'avocat, de notaire...) ou sur les marchés. Elles apparaissent aussi dans les églises, les chapelles et chez les familles. Tout un chacun peut ainsi détenir ces différents *Niño Dios* « spécialisés » et y recourir, par exemple *Niño Doctor* en cas de maladie.

7. Moment fort de l'année liturgique marquant la présentation du Christ-enfant au Temple et la purification de Marie, la Chandeleur a lieu 40 jours après Noël et 46 jours avant Pâques.

8. Registre qui nous a été montré chez les *mayordomos* de *Niño Pa*, en 2016.

9. Cf. l'article de Mónica Ocampo, « Niñopo, huésped más querido de Xochimilco », sur le site de *ThinkTank New Media* (<https://thinktankmedia.mx/ninopa-el-huesped-mas-querido-de-xochimilco/>)

Mais tous ces *Niño Dios* ont-ils le même statut ? À la cathédrale de Mexico, l'homélie durant la messe de la Chandeleur de l'année 2017 a rappelé qu'il existait des *Niño Dios* plus « légitimes » que d'autres. Ces « autres » *Niño Dios*, considérés par les prêtres les plus traditionalistes comme « irrespectueux » et à la limite de l'idolâtrie, ne seraient que de piètres avatars du « vrai » *Niño Dios*, ce que Carlos Fausto appelle la « similitude illégitime » (2011 : 65). Pour autant, dans de nombreuses églises de la capitale, parmi lesquelles Santo Tomas de Palma, Natividad de María Santísima ou Santa María Magdalena, les prêtres se montrent très tolérants. Quoi qu'il en soit, c'est aux *Niño Dios* domestiques – objets de soins et de contacts directs –, que l'on vient faire bénir lors de la messe de la Chandeleur [III. 3], que nous nous intéressons ici. Ces derniers évoluent dans un cadre où vie rituelle chrétienne et vie quotidienne s'articulent sur un continuum.

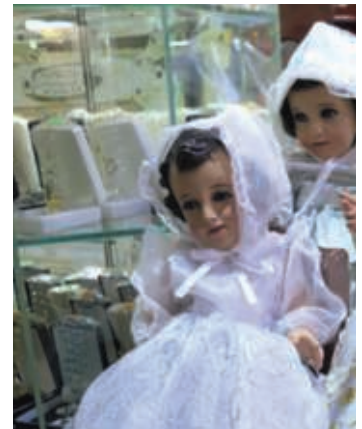


3.

Au cœur du calendrier liturgique et de l'habillement de *Niño Dios*

Niño Dios fait son apparition publique à Noël, un peu avant la naissance du Christ, mais sous des formes différentes. D'après les entretiens menés, dans les crèches des familles qui possèdent un Enfant Jésus (l'équivalent du « petit Jésus ») incarnant le Sauveur, *Niño Dios* est placé en position couchée, à côté de lui. *Niño Dios* est alors vêtu d'une robe blanche de baptême pour bien marquer la différence avec l'Enfant Jésus qui reste nu [III. 4]. Dans les autres familles, *Niño Dios* se substitue à l'Enfant Jésus la nuit du 24 au 25 décembre. Dans ce second cas, il ne peut être vêtu (Perdigón Castañeda 2015 : 251).

Lors de l'Épiphanie (le 6 janvier), la fête qui célèbre la visite et l'adoration de l'Enfant Jésus par les Rois mages, c'est la fête de la *rosca de reyes*, à son effigie, qui manifeste la présence de *Niño Dios*. L'invité qui trouve la fève devra, en retour, réunir les mêmes convives à l'occasion de la Chandeleur, et leur offrir un repas. Après l'Épiphanie, la statuette de *Niño Dios* est séparée des autres personnages de la crèche. Comme l'ont montré certains auteurs, c'est



4.

3. *Niño Dios* à la sortie de la messe de la Chandeleur. Mexico, 2 février 2019 (cl. Ch.-É. de Suremain)

4. *Niño Dios* de ropón (“en robe”). Centre-ville de Mexico, 27 janvier 2016 (cl. Ch.-É. de Suremain)

à l'occasion de la Chandeleur que *Niño Dios*, qu'il ait été habillé ou non à Noël, est entièrement (re)vêtu (Perdigón Catañeda 2015; Lara Cebada & Reyes Domínguez 2017; Rodríguez Lizana 2011). Entre l'Épiphanie et la Chandeleur, chez certains, *Niño Dios* est abrité dans une niche en bois ou en verre, chez d'autres, il repose sur un petit trône au centre d'un autel domestique; parfois, il est posé ou allongé sur un objet usuel de la maison, comme la télévision, sur l'étagère d'un mur ou encore dans un couffin (appelé *moises*¹⁰).

«Il faut “lever” *Niño Dios* [= *Hay que levantar al Niño Dios*]»¹¹ à l'occasion de la Chandeleur, nous a-t-on maintes fois répété, comme on lève un enfant de son lit dans le langage familial. Le 2 février, les messes sont nombreuses et se succèdent. Pendant l'office, les *Niño Dios* sont sortis de leur couffin, tenus dans les bras ou assis sur des bancs. À son terme, les prêtres procèdent à des bénédictions collectives en aspergeant généreusement *Niño Dios* et ses gardiens d'eau bénite. Rassemblés près de l'autel, les paroissiens hissent alors leur *Niño Dios* à bout de bras – parfois plusieurs à la fois¹². S'ensuit un regroupement improvisé sur le parvis de l'église où, dans une atmosphère d'effervescence recueillie, le prêtre procède à une nouvelle bénédiction, ainsi que nous l'avons observé lors de plusieurs messes. Puis, la journée se poursuit par l'exposition de centaines de *Niño Dios* sur l'herbe, comme à Xochimilco et Coyoacán, deux quartiers de Mexico. Ils sont enveloppés dans des couvertures, levés au creux des bras de leurs gardiens, assis sur leur trône ou installés dans des poussettes. Avec la Chandeleur, se clôture un cycle liturgique et s'en ouvre un nouveau autour de cet acteur-clé, *Niño Dios*. Pendant le reste de l'année, il peut rester dans la niche en bois ou en verre de son foyer, à moins qu'il ne soit délicatement rangé dans un carton au-dessus d'une armoire où il peut rester, selon certains de nos interlocuteurs, lors des périodes creuses de son culte.

Même lorsqu'un *Niño Dios* domestique est détérioré de manière irréversible, sa destinée continue à s'inscrire dans le calendrier liturgique par l'intermédiaire du prêtre de la paroisse auquel il peut être confié. Comme nous le verrons, il est réduit en cendres en vue de la bénédiction des fidèles lors du mercredi des Cendres, lequel célèbre l'espoir de la renaissance et prépare la résurrection du Christ à Pâques.

10. Ce terme renvoie à l'épisode biblique où le prophète Moïse-enfant a été sauvé des eaux.

11. Le verbe *levantar a* sous sa forme transitive est un terme polysémique qui, pour Mayra Margarita Muñoz Lopez, signifie dans le contexte teenek (Mexique) : «recueillir l'enfant avant qu'il ne touche le sol lors de l'accouchement à domicile» (2020 : 271), ou encore «redonner vie à», comme le fait Dhipák (le dieu du maïs) avec son père (*Ibid.* : 287). Ce dernier sens, proche selon nous du verbe *animar*, semble pouvoir également être appliqué ici à *Niño Dios*.

12. La cérémonie rappelle les baptêmes collectifs qui peuvent compter jusqu'à une cinquantaine d'enfants. *Niño Dios* est dispensé de baptême, même si les familles disent parfois le «baptiser» lorsque le parrain ou la marraine l'habille. C'est sa présentation à l'église suivie de sa bénédiction, qui semblent s'y substituer.

Que se passe-t-il pour *Niño Dios* durant le mois qui précède la Chandeleur ? On s'emploie à le vêtir et, si besoin, on l'amène dans des ateliers appelés *clínicas*, *consultorios* ou *hospitales* [Ill. 5], parfois marqués d'une croix rouge, et dans lesquels des spécialistes aux allures de « docteurs » le répareront (on dit parfois le « soigner ») après une mauvaise chute ou contre l'usure du temps.



5. Clinique de *Niño Dios*

Centre-ville de Mexico, 23 janvier 2018
(cl. Ch.-É. de Suremain)



6. Les nouveaux habits de *Niño Dios*

Quartier de Coyoacán, Mexico, 2 février 2017
(cl. Ch.-É. de Suremain)

Une certaine effervescence règne sur les marchés pendant la période. Les familles y passent de longs moments et entourent leur *Niño Dios* des plus grandes attentions. Ils sont portés dans les bras ou déposés délicatement dans des paniers ou dans des seaux. Il existe des *Niño Dios* de plusieurs tailles, allant de 5 à 80 cm¹³; leur position est variable selon la taille et la matière dont ils sont faits; ils peuvent être articulés ou non, en position assise ou couchée, mais avec l'index et le majeur de la main droite toujours tendus (les autres doigts sont repliés) en signe de bénédiction. De même que Judith Katia Perdigón Castañeda (2015 : 227-242), nous avons dénombré une centaine de façons de l'habiller, en listant les modèles des catalogues que publient les principales entreprises de confection, comme la Casa Uribe fondée en 1975, des stands et des vitrines, et ceux découverts lors des célébrations et processions [Ill. 6]. Notre enquête sur plusieurs années montre qu'il existe des modes pour les matériaux, ainsi que pour les modèles.

13. Comme le montre Danièle Dehove (2016) à propos des dieux préhispaniques et des figures catholiques, leur taille (miniaturisation) ne change rien à leur signification.

Niño Dios fait vivre des familles entières d'artisans et de commerçants (Mancini 2015), ce qu'attestent l'intense activité observée et de nombreuses discussions avec certains d'entre eux. Indépendamment de la « Romería de *Niño Dios* », d'autres marchés se déploient dans de nombreux quartiers, ainsi que des étals spécialisés sur les marchés ordinaires et des stands informels provisoires dans les maisons particulières, où l'on trouve, par exemple, de petits vêtements tricotés ou faits au crochet. On peut également faire vêtir *Niño Dios* chez des couturières expérimentées qui, selon Silvia Mancini (*Ibid.*), sont reconnues et remplissent le rôle de véritables « officiantes » compte tenu du caractère ritualisé de l'opération.

Tous les matériaux, des plus simples aux plus sophistiqués, à tous les prix, sont proposés autant pour les vêtements de *Niño Dios* que pour les innombrables accessoires dont on le pare : trônes, chaises, lits, draps, couvertures, sandales, biberons, tridents, ailes, couronnes ou eau de toilette composée d'eau bénite... De sorte qu'avoir un *Niño Dios*, l'habiller et le parer de tous ses atours est accessible à la plupart des bourses¹⁴. Le domaine symbolisé par le costume dont on le revêt et le fait de le vêtir peuvent être un « pari sur l'avenir »¹⁵, ici pour le reste de l'année. En effet, ce rite d'habillement propitiatoire, et ce qu'il implique, est censé attirer la chance et le succès aux gardiens de *Niño Dios* : l'étudiant obtiendra son diplôme, l'accusé remportera son procès...

Modalités d'acquisition et sens de la transmission de *Niño Dios*

Bien que les modalités de confiage, d'acquisition et de transmission ne sont pas au cœur de l'article, il convient d'en donner quelques caractéristiques maintes fois entendues, afin de mieux cerner les enjeux relationnels impliqués. Il ressort que *Niño Dios* est de préférence offert à une personne mariée, mais pas uniquement, dans l'intention de la protéger pour toute sa vie. Les *Niño Dios* achetés sont confiés aux jeunes couples, plus rarement aux fillettes et aux jeunes filles, généralement par des parents proches, en vue d'accompagner celles et ceux qui « se lancent dans la vie », avant qu'ils ne deviennent eux-mêmes parents. Ce cadeau marque donc les prémices de l'entrée dans la vie génésique à plus ou moins brève échéance, indiquant la place centrale de l'institution familiale et du réseau de parenté, ainsi que l'importance de la maternité dans les rôles féminins.

Certains *Niño Dios* sont transmis au sein de la famille. C'est le cas de celui de Yasmín, âgée d'une cinquantaine d'année, rencontrée avec son mari chez un « docteur » de *Niño Dios* : elle nous a expliqué qu'il avait été

14. Après la Chandeleur, des haut-parleurs annoncent la vente d'habits de *Niño Dios* en promotion.

15. Au sens proposé par Roberte Hamayon (2006 : 445-446).

rapporté d'Espagne par sa grand-mère voici deux générations. Mais le hasard peut aussi conduire à prendre en charge un *Niño Dios* lorsque l'on trouve la fève de la *rosca de reyes* à l'Épiphanie. La personne, en quelque sorte élue par le sort, devient alors son gardien. Ce nouveau *Niño Dios*, miniature, pourra éventuellement en rejoindre un ou plusieurs autres dont on a déjà la charge, comme c'est le cas pour les diverses personnes amenant une corbeille pleine de *Niño Dios* de toutes tailles à la messe de la Chandeleur. Enfin, certains décident d'acquérir un *Niño Dios* : soit pour remplacer celui qui n'a pu être réparé, soit parce que le *Niño Dios* « familial » a été transmis à un autre descendant, soit, encore, parce qu'aucun *Niño Dios* ne leur a été confié. Ce dernier mode d'acquisition, s'il est possible, est cependant perçu comme étant moins « naturel » que les autres, dans la mesure où il n'inscrit pas d'emblée *Niño Dios* dans un réseau relationnel.

Niño Dios n'est jamais habillé immédiatement après son acquisition. Comme cela nous a été rapporté, ses gardiens devront attendre qu'il leur soit définitivement confié par leurs parents ou amis, devenus les parrains et marraines de *Niño Dios*. Avant ce terme, ils ne l'auront auprès d'eux que pendant Noël. Il sera donc récupéré par ses parrains et marraines dès le 26 décembre, cela pendant trois années, même s'il est parfois pris en charge par ses futurs gardiens le temps de la Chandeleur. Ce n'est qu'une fois cette étape liminaire franchie qu'il rejoindra leur foyer. Les Noël suivants, les parrains et marraines seront invités, afin de rendre visite non seulement à *Niño Dios* mais également à ses gardiens, avec lesquels ils sont désormais liés, conformément au principe de la relation de compérage (*compadrazgo*)¹⁶ qui unit des familles et des individus par l'intermédiaire d'un tiers, en l'occurrence ici *Niño Dios*. Noël permet ainsi de raviver cette relation et d'activer toute une série d'échanges matériels comme immatériels.

Une figure polysémique

Conformément au mystère de la Sainte Trinité – qui fait du Père, du Fils et du Saint-Esprit une entité individuelle¹⁷ –, *Niño Dios* manifeste le Verbe. Si ce point témoigne de son ambivalence théologique, *Niño Dios* incarne davantage que cela¹⁸. « *Niño Dios*, c'est Jésus quand il était petit ! », a déclamé un prêtre pendant son homélie à la cathédrale de Mexico, tentant d'en stabiliser l'ontologie quelque peu mouvante. Support paradoxal d'un Dieu qui s'est fait homme, *Niño Dios* apparaît comme l'expression vivante

16. Largement répandue, l'institution revêt des significations et modalités différentes en Amérique latine (Mendoza Ontiveros 2010).

17. Terme théologique indiquant le fait que la Trinité est indivisible.

18. Cf. les cultes rendus à des dieux enfants préhispaniques antiques et contemporains (Dehouve 2016), dont certains attributs ont été transférés à *Niño Dios* (Lara Cebada & Reyes Domínguez 2017).

de la lecture «au pied de la lettre» des Saintes Écritures dans une mise en acte liturgique sans cesse renouvelée. Il représente et présentifie (Fausto 2011 ; Godelier 2015). *Niño Dios* répond-il à la nécessité existentielle de résoudre cette contradiction profonde et intrinsèque au christianisme, celle d'un Dieu suprême et protecteur, divin et tout-puissant, et celle de son incarnation d'autant plus fragile qu'elle est parée de tous les traits de l'humanité, qui plus est dans ses commencements, et marquée par une vulnérabilité extrême? S'il semble aisé d'en convenir, on peut cependant douter du fait que le phénomène ne se réduise qu'à cela.

La piste ouverte par Maurice Godelier (1971, 2015) sur le processus de «personnification» nous semble un point de départ des plus féconds pour mieux cerner la nature inclassable des objets rattachés aux figurations religieuses. Parmi les multiples personnifications observables dans la société mexicaine, *Niño Dios*, sous les différentes formes évoquées jusqu'à présent, est probablement la plus populaire et méconnue à la fois. Comment s'opère sa personnification? Celle-ci est une opération de la pensée qui traite des puissances supérieures comme des «sujets», au point de les «personnifier» dans des êtres «sur-humains sensibles et supra-sensibles à la fois» (Godelier 1971). Si *Niño Dios* est matériellement une statuette, il ne viendrait à l'idée de personne de le désigner comme telle. L'objet prête en quelque sorte son corps à l'Enfant Jésus – un enfant très particulier à l'enfance très particulière et tout à la fois Dieu –, et donc le personnifie, dans toute son ambivalence théologique déjà évoquée. Pourtant, le processus de personnification à l'œuvre ici mérite d'être analysé plus en détails si l'on veut comprendre sa spécificité et, partant, celle de *Niño Dios*, notamment par rapport aux saints. *Niño Dios* est bien doté des attributs de l'homme, mais il l'est de manière explicite de ceux du «petit d'homme». Il s'agit donc d'une personnification particulière, car si tout enfant qui naît peut être considéré comme un humain (en devenir), tout humain n'est pas/plus nécessairement un enfant. La nuance est centrale dans la mesure où certains des attributs de *Niño Dios* renvoient à un enfant idéal-typique que nous appelons ici «générique». Ainsi son identité déjà ancrée dans une ambivalence théologique (divine et humaine) se double-t-elle d'une autre ontologie.

L'accompagnement du développement de *Niño Dios*¹⁹ en est un premier exemple: celui-ci traduit à la fois un statut d'enfant-Dieu (il suit les étapes de l'enfance de Jésus jusqu'à sa présentation et cesse de grandir) et d'enfant générique (tout enfant grandit). Cette double ontologie est également présente dans des descriptions maintes fois entendues sur le terrain et

19. D'après Miguel Ángel Rodríguez Lizana: «Durant trois ans, ils [les *Niño Dios*] sont habillés et coiffés par les "marraines" avec des habits successifs évoquant les différents stades de la croissance d'un enfant» (2011 : 49).

retrouvées dans la littérature : *Niño Dios* est joueur, espiègle, sale, se réveille la nuit et nécessite des soins constants. D'après María Cecilia Lara Cebada et Guadalupe Reyes Domínguez, les *Niño Dios* sont associés à « la grâce, la tendresse, l'innocence, un comportement affectueux et joueur ; ils sont considérés comme capables de déambuler et malicieux, et l'on pense qu'il faut prendre soin d'eux, les habiller et s'en occuper avec beaucoup de soin [= *gracia, ternura, inocencia, comportamiento cariñoso y jugetón ; se les considera andariegos y traviesos, y se asume, que hay que cuidarlos, vestirlos y atenderlos con mucho esmero*] » (2017 : 92, notre traduction). Ainsi, pendant la nuit, d'après les propos recueillis, il arrive par exemple à *Niño Pa* de se réveiller et de s'adonner, comme le ferait tout enfant mais durant la journée, à diverses activités : il joue et salit ou abîme alors ses vêtements.

Les attitudes sont donc essentielles, mais certains artefacts démontrent également cette double ontologie en la poussant à l'extrême : si *Niño Dios* est paré des attributs de la figure religieuse qu'il personnifie (une couronne, un chapelet, etc.), on lui achète des habits de bébé, un hochet ou un biberon. L'effet provoqué par une figure divine en grenouillère et affublée d'une rétine est saisissant. Pourtant, le caractère naturel et évident de cette double ontologie pour les personnes rencontrées suffit à démontrer la suspension du doute à l'œuvre et l'abolition de l'éventuelle contradiction que celle-ci permet.

Parce qu'elles sont partagées avec la plupart des *Niño Dios*, ces caractéristiques enfantines donnent à voir l'enfant humain générique incarné par ces derniers, tandis que le jeu nocturne marque son caractère divin ; de fait, les enfants ne sont pas censés jouer la nuit. Qui dit jouer et être un enfant requiert de posséder des objets relevant d'une culture matérielle enfantine. Ainsi observe-t-on une abondance de jouets archétypaux de l'enfance, de facture artisanale ou manufacturés, aux pieds de *Niño Pa* à Xochimilco chez ses *mayordomos*, mais également dans les foyers ou les églises. À cet enfant générique correspond en outre un calendrier spécifique qui articule des dimensions religieuses et séculières : Noël ou encore le *Día del Niño* (« Jour des enfants », le 30 avril) sont des moments privilégiés où les jouets affluent. L'association de *Niño Dios* au *Día del Niño*, qui est largement célébré au Mexique, démontre elle aussi la complexité de son double statut ontologique. Ce qui est vrai pour les *Niño Dios* des églises et des chapelles l'est pour les *Niño Dios* domestiques. Enfin, le fait que *Niño Dios* ait des parrains et des marraines, comme la plupart des enfants, renvoie à son statut d'enfant générique. De portée générale, voire universelle pour certains, ces attributs démontrent la relative stabilité de cette figure d'enfant générique²⁰.

20. Pour un exemple maya d'attributs génériques locaux, cf. María Cecilia Lara Cebada et Guadalupe Reyes Domínguez (2017).

L'analyse de la personnification de *Niño Dios* a donc mis en évidence sa double ontologie (humain/divin et enfant générique). Mais est-il « seulement » l'Enfant Jésus à sa naissance, une figure au pouvoir divin – Jésus enfant (de sa naissance à ses trois ans) – et un enfant générique ? Force est de constater que sa personnification s'accompagne d'un processus d'incarnation qui en fait un être relationnel, un enfant dans toute sa singularité.

Travail des soins entre échange et singularisation

Réseaux, réciprocité et circulation autour de *Niño Dios*

Niño Dios, personnifié en enfant générique, devient un enfant singulier. Ce processus passe par son inscription dans un réseau relationnel complexe, se déclinant en fonction des relations de parenté, d'amitié, de travail et de voisinage des gardiens de *Niño Dios*, mais également d'échanges, dont la nature, l'intensité et la réciprocité sont variables. Du fait de son double statut ontologique, *Niño Dios* protège et apporte chance et succès à celles et ceux qui le vénèrent dans leur vie quotidienne, tout en réclamant lui-même protection, affection et soins quotidiens assidus. Sa condition divine et humaine implique une forme perpétuelle de réciprocité entre ses gardiens et lui. La protection de *Niño Dios* serait-elle proportionnelle aux prières, aux multiples soins, à l'attention et aussi aux dons sonnants et trébuchants qui lui sont adressés ? L'affaire semble plus complexe.

Ce qui arrive lorsque *Niño Dios* est cassé et irréparable éclaire la nature du large réseau dans lequel il s'inscrit. D'après nos interlocuteurs, *Niño Dios* peut dans ce cas être confié au prêtre de la paroisse où il a vécu, lequel le réduira en poudre avec les autres *Niño Dios* récupérés durant l'année liturgique écoulée. Le produit de cette réduction sera mêlé aux rameaux bénis de l'année précédente qui ont été brûlés. La poudre obtenue servira à la bénédiction des fidèles lors du mercredi des Cendres. Au-delà du cercle de ses gardiens, le « recyclage » sanctifié de *Niño Dios* permet une circulation, et donc une extension, de ses qualités et de ses bienfaits à toute la communauté des chrétiens rassemblée lors de la messe de la Chandeleur.

La réciprocité et la circulation apparaissent également dans divers réseaux : tout d'abord entre gardiens et parrains, pendant les trois premières années, ce qui s'apparente au confiage à long terme des enfants (Lestage & Olavarría 2011). Le traitement qu'ils accordent à *Niño Dios* est exemplaire de l'insertion de chacun dans un réseau et de l'actualisation codifiée, mais toujours individualisée, des relations de parenté. Des circonstances plus ponctuelles peuvent amener à confier son ou ses *Niño Dios* : lorsque le travail est trop prenant et qu'il est impossible de lui consacrer suffisamment de temps et d'attention ou si les gardiens ne peuvent se rendre à la messe

de la Chandeleur. Il s'agit le plus souvent d'apparentés (parents, tantes, oncles, beaux-parents) qui ne travaillent pas ou plus, certains pouvant se voir remettre une véritable colonie de *Niño Dios*! Enfin, lors des multiples offices auxquels nous avons assisté, de minuscules *Niño Dios* étaient présents. Le fait de trouver le *Niño Dios* de la *rosca de reyes*, partagée au sein du réseau de parenté, d'amis ou de voisins, remplit ici une fonction bien particulière : cela déclenche l'obligation d'offrir en retour un repas, aujourd'hui essentiellement composé de *tamales* et d'*atole*²¹, à l'assemblée à nouveau réunie le jour de la Chandeleur.

Cette inscription relationnelle individualisée et incarnée correspond au processus par lequel passe tout petit enfant. Son insertion dans différentes relations interpersonnelles et plusieurs réseaux sociaux et spirituels constitue le premier volet du processus qui accompagne la personnification. Animé par ses parrains et marraines, mais aussi par ses gardiens et Dieu, *Niño Dios*, par ce qu'il permet de faire circuler, « anime » (du verbe *animar* utilisé localement) à son tour ses partenaires en activant des relations et des obligations réciproques, comme c'est le cas pour un enfant.

***Niño Dios*, un enfant singulier**

Niño Dios fait l'objet d'une vénération – au double sens de considérer avec respect un objet sacré et de donner de l'affection à un être cher – et de soins. Ce fort investissement affectif constitue le second volet du processus qui accompagne sa personnification. Toujours manipulé avec moult précautions, il est vêtu, câliné, bercé, choyé, nourri, observé, veillé, soigné et conduit à l'église comme au domicile de parents ou d'amis ; il est, selon María, « animé, vivant, avec des sentiments » et on interagit avec lui, en fonction de ses particularités.

La singularisation de *Niño Dios* repose, pour beaucoup, sur l'utilisation d'un parfum censé rappeler l'odeur des bébés, de faux cils, qui transforment son regard de statuette, d'un léger rouge à lèvres et à joues, ou encore d'un vernis discret pour les ongles, autant d'interventions matérielles (Gell 1998) qui l'animent et contribuent à lui donner une figure d'enfant « content » et « en bonne santé ». Pour la plupart des personnes rencontrées, il ne fait aucun doute que *Niño Dios* est un vrai enfant. Il faut changer ses vêtements

21. Le *tamal* désigne une préparation culinaire d'origine préhispanique répandue : la pâte de farine nixtamalisée (grains de maïs trempés et cuits dans de l'eau de chaux) cuite à la vapeur dans une feuille de maïs est « enveloppée » ou « entourée » (du nahuatl *tamalli*), puis accommodée de multiples façons. L'*atole* est une boisson ancienne constituée d'eau chaude, de farine de maïs et parfumée au cacao, à la cannelle, parfois agrémentée d'anis, d'orange ou de vanille. L'analogie entre le *tamal* et l'emballotement du nouveau-né est frappante (Suremain 2007). Judith Katia Perdigón Castañeda (2015 : 580-582) rapporte que, jusqu'à la moitié du xx^e siècle, l'on servait plutôt du canard à cette occasion.

car il grandit : on s'en rend compte quand on ne peut plus les lui mettre ou parce qu'il enlève ses chaussures trop étroites en se frottant les pieds, « comme le font les bébés ». Pour ce qui concerne spécifiquement les effets de l'habillement, Miguel Ángel Rodríguez Lizana évoque une « simple » personnalisation : « Au fil de ce processus, on leur attribue également un “état d'esprit” perceptible à la lueur de leurs yeux. C'est cette personnalisation qui va faire d'eux des *Niño Dios*, leur conférant ainsi un statut bien différent de celui de simples objets » (2011 : 49). Mais c'est grâce à une « observation du détail » (Razy 2007) des multiples interventions matérielles et des interactions quotidiennes non verbales et du rapport au corps, lesquelles convoquent plusieurs sens, que se donne le mieux à voir ce qui peut être considéré comme un processus d'individuation de *Niño Dios*.

Apprivoiser un être unique qui vient au monde, comprendre ce qu'il ressent, ce qu'il exprime sans mots, passe par une attention soutenue des signes et des émotions, constamment interprétés, laquelle fait des gardiens ou des parrains et marraines de *Niño Dios* de véritables parents impliqués dans son bien-être, comme ils le seraient, idéalement, avec un bébé humain.

Dans une rue de Puebla, nous voyons un homme porter précautionneusement dans ses bras un bébé emmitouflé dans une couverture en polaire. Seule dépasse une petite tête qui semble porter une calotte marron foncé brillante. Étonnés par le fait qu'il s'agisse d'un homme, ce qui est peu courant, et intrigués par ce couvre-chef, nous accélérons le pas pour dépasser l'homme. Le bébé est un Niño Dios. Cette « méprise » se reproduira à de nombreuses reprises par la suite (Notes de terrain, 29 octobre 2015).

La gestuelle (portage, caresses, délicatesse) et la communication verbale comme non verbale (paroles, regards, mimiques) avec *Niño Dios* ne diffèrent en rien de celles que nous avons observées avec les enfants. Leur parler est central nous a-t-on fait remarquer, ce qui rejoint les propos des couturières rapportés par Silvia Mancini (2015 : 12) : il faut parler à *Niño Dios* comme à un tout petit, faute de quoi il pourrait se casser un doigt ou une main. Au cours des changements de tenue, les vendeuses des marchés – comme les gardiens ou les parrains et marraines – oscillent entre précaution de mise avec une figure divine et celle que prennent les parents avec leur enfant. De même, on le fait « soigner » dans les « hôpitaux », déjà évoqués, où sont posés des diagnostics et des gestes quasi chirurgicaux adaptés au cas de chaque *Niño Dios*. En dépit de l'immense force dont il est crédité, la grande fragilité, la dépendance et les nombreux besoins de *Niño Dios* le rapprochent du jeune enfant. En atteste le fait qu'il peut dépérir, être malade, s'attrister, tomber, se blesser ou, au contraire, manifester son bonheur et sa satisfaction d'être parmi les siens.

Sur le coin du bureau d'une collègue, à Mexico, Niño Dios Doctor reçoit quotidiennement son lot de petits gâteaux et de sucreries, afin qu'il soit toujours heureux, content et animé, et qu'il améliore la santé de la fille de la collègue en question (Notes de terrain, 8 mai 2019).

Un chauffeur de taxi nous a confié avoir drastiquement réduit ses horaires de travail pour ne pas « faire souffrir » (mortificar) davantage son Niño Dios. Celui-ci était en effet devenu « pâle », « triste », « sans humeur » : il « ne jouait plus » et « ne sortait plus » en raison du délaissement temporaire de son gardien (Notes de terrain, 14 février 2019).

Les quelques auteurs qui ont travaillé sur le sujet, comme Judith Katia Perdigón Castañeda (2015 : 474), listent quatre types de sentiments (joie, colère, tristesse, fatigue) pouvant modifier l'humeur de *Niño Dios*; María Cecilia Lara Cebada et Guadalupe Reyes Domínguez (2017) s'intéressent, pour leur part, à la déclinaison maya des émotions de *Niño Dios*. Quoique dans le prolongement de ces analyses, nous défendons l'idée selon laquelle chaque *Niño Dios* s'exprime également de manière singulière, comme tout enfant et tout adulte. Ses gardiens, ses parrains et marraines sont attentifs à la moindre manifestation corporelle de ses humeurs, au plus petit soubresaut, à ses besoins, à l'exemple de celles ou ceux qui signalent que sa couverture est en train de tomber ou qu'il a les joues « bien roses » de contentement²².

Après la messe de la Chandeleur de la mi-journée à Coyoacán, plusieurs dames sont assises à côté de leurs Niños Dios, sur la banquette d'une cafétéria de la chaîne Sanborn's. L'une d'elles sort un petit mouchoir pour enlever la miette de pain qui lui est tombée sur la joue (Notes de terrain, 2 février 2018).

Lors de ses sorties, *Niño Dios* est porté comme un bébé, délicatement et avec circonspection : il est enveloppé dans une couverture en polaire ou dans un châle (*rebozo*). Plus généralement, l'émoi protecteur suscité par *Niño Dios*, visible dans l'intensité des regards et la douceur des gestes, est tel qu'il pousse des usagers du métro, habituellement bondé, à laisser leur place à celui ou à celle qui se déplace avec un *Niño Dios*. À l'occasion d'un déplacement en bus, il est hors de question de le poser n'importe où dans la salle d'attente. Entouré de ses jouets lors des grands déplacements, souvent veillé par des enfants, il est alors l'objet de toutes les attentions et précautions pour tenir compte de ses besoins, petites habitudes et humeurs.

Niño Pa, du fait de son prestigieux statut, bénéficie d'égards décuplés : en avion, il a sa place attitrée ; on lui met sa ceinture autant pour le rassurer que pour respecter les consignes de sécurité (Cordero López 2014). Les autres *Niño Dios* que nous avons pu voir en avion ou en bus restent habituellement assis, selon leur taille, dans les bras ou sur les genoux de leurs

22. « Contenter » *Niño Dios* est l'un des buts affichés des *pastorelas* indiennes dans la région purépecha (Araiza 2014).

gardiens, qui les bercent doucement pour qu'ils s'assoupissent. Parmi les soins quotidiens individualisés que reçoit *Niño Dios*, le bercement occupe une place particulière et peut être accompagné de ses chansonnettes et comptines préférées pour le « détendre », le « rassurer » et l'« endormir ». Il n'y a guère qu'à Noël que les bercements suivent une trame plus codifiée. Une fois que ses gardiens, parrains ou marraines estiment qu'il est endormi, certains lui laissent une veilleuse allumée ou une porte entrouverte de façon à ce qu'il n'ait pas peur, nous a-t-on rapporté ; on vient aussi le recouvrir pendant la nuit.

L'examen des deux volets du processus de singularisation de *Niño Dios* a permis de mieux saisir la complexité de son statut ; il convient à présent d'analyser son rapport avec les enfants.

Niño Dios et les enfants au cœur de l'enfantification

Les agentivités de *Niño Dios*

Quel est le sens des liens et des relations que les enfants « de chair et d'os » entretiennent avec *Niño Dios* ? La personnification de *Niño Dios* en enfant humain générique et sa singularisation aboutissent à ce que nous appelons désormais l'« enfantification ». Celle-ci constitue sa spécificité²³ et le fondement des relations développées entre *Niño Dios* et les adultes, mais également entre *Niño Dios* et les enfants.

Avec l'enfantification, se pose la question cruciale de l'agentivité ou, plus exactement, des agentivités imbriquées de *Niño Dios*. Ce dernier étant Dieu, il est doté d'une agentivité divine. Enfant idéal-typique, c'est par les attributs associés à l'enfance (Coquet 2013 ; Daugey 2017) que son agentivité générique peut se manifester, dans un cadre rituel ou ordinaire, marquant alors par analogie une régénération, un nouveau départ, l'ouverture d'un cycle (naissance, nouvel emploi, sortie d'une période troublée). C'est en quelque sorte l'enfant idéal-typique qui agit. L'agentivité générique des *Niño Dios* se donne particulièrement à voir chez ceux des églises et des chapelles. Les attributs généraux liés à l'enfance dont il sont porteurs sont en effet performatifs, ce que démontrent les innombrables demandes, offrandes et prières qui sont adressées à ces *Niño Dios*.

À l'église San Francisco, dans le centre de Mexico, la niche de Niño Dios de Atocha est remplie de jouets, de photos d'enfants et d'ex-voto de celles et ceux qui souhaitent avoir un enfant ou espèrent la guérison de celui qu'ils ont déjà (Notes de terrain, 22 octobre 2016).

23. Comme l'affirment María Cecilia Lara Cebada et Guadalupe Reyes Domínguez : « Dans la mesure où il s'agit d'un jeune enfant, il requiert des soins et une attention que les autres saints n'exigent pas [= *Como es un niño pequeño, requiere de cuidados y atenciones que otros santos no demandan*] » (2017 : 89, notre traduction).

Niño Dios dispose enfin de l'agentivité de tout enfant singulier, laquelle s'exprime à partir de codes sociaux et culturels partagés²⁴, et concourt à une certaine autonomisation de *Niño Dios*, qui n'est plus seulement comme une personne (Gell 1998), mais est une personne.

Si *Niño Dios* est paré de vertus – il peut soigner, assurer la victoire ou la réussite –, il n'incite pas pour autant ses gardiens, ses parrains et ses marraines à le suivre ou à l'imiter. Qu'il soit d'essence divine n'en fait pas un enfant modèle censé donner l'exemple aux plus petits en aidant leurs parents, en participant aux tâches domestiques ou en se tenant bien sages, comme sur les images pieuses d'Europe occidentale de la seconde moitié du XIX^e siècle et de la première du XX^e²⁵. *Niño Dios* n'est donc pas un « petit Jésus » comme les autres. Il n'est porteur d'aucun message moral particulier ; il ne fait pas non plus de la souffrance en son nom une valeur cardinale ; il n'incarne en rien la figure de l'éducateur intransigeant. À l'inverse, il commet des *travesuras* (« espiègleries »). Cependant, dans la mesure où il est un enfant avec ses besoins propres, son agentivité se déploie à travers les soins et les relations, les émotions et les sentiments qu'il suscite chez ses gardiens, parrains et marraines, à travers ce qu'il leur communique ou encore ce qu'il fait par devers eux. Mais, contrairement aux enfants ordinaires, il accomplit des « miracles » et protège celles et ceux qui en ont la charge, inversant partiellement et temporairement le modèle conférant aux adultes la responsabilité de l'enfant. Avec *Niño Dios*, il semble que se mette en place une forme de relation de protection partagée : d'essence divine, il soutient et aide ses gardiens, parrains et marraines adultes dans leur vie, tout comme ces derniers offrent sécurité, affection et soins quotidiens à l'enfant qu'il est.

Comment appréhender les ressorts de la triple agentivité générique, divine et singulière de *Niño Dios* ? L'exemple du « recyclage » liturgique des cendres de *Niño Dios*, déjà évoqué, illustre combien les trois sont entremêlées : il ne disparaît jamais tout à fait comme être singulier et continue à protéger et à exaucer celles et ceux qui l'ont chéri ; par-delà sa disparition matérielle, il est initiateur d'un cycle de régénération, s'étendant à toute la communauté rassemblée, tout en s'y fondant lui-même. Mais pourrait-on trouver des manifestations analogues ailleurs dans le monde ? On pense aux « pierres-personnes » sora (Inde centrale) qui restent actives par-delà le rituel et indépendamment des acteurs de celui-ci (Guillaume-Pey 2016 : 306), aux fétiches mandingues dont la force est réactivée et augmentée par le sang sacrificiel (Kedzierska-Manzon 2016), ou encore à l'efficacité

24. Comprendre les diverses variations locales de l'enfant générique requiert de s'intéresser aux « cultures locales de l'agency » du jeune enfant (Razy 2019b).

25. Cf. la série d'images étudiée par Sandra La Rocca intitulée « Si vous m'aimez, suivez-moi ! » (2012 : 65).

rituelle des masques « d'Amérique indigène » qui repose sur « l'attribution d'une subjectivité » et sur « les propriétés formelles » qui la rendent possible (Fausto 2011 : 49-50). À la lumière des développements antérieurs, on peut évoquer une présentification de *Niño Dios*, car la question de son statut, des manières de le désigner et, plus précisément, de ce qui l'anime, est centrale.

Si *Niño Dios* semble à première vue pouvoir être ajouté à la liste des « objets-personnes » dressée par Carlo Severi (2017), il semble opportun de signaler certaines de ses particularités. Tout d'abord, l'approche relationnelle, cruciale pour comprendre qui est *Niño Dios*, ne doit pas se cantonner aux rituels extraordinaires. Les pratiques quotidiennes forment aussi, et surtout, le cadre dans lequel il vit, ainsi ancré dans une temporalité à la fois plus complexe et plus large, sur un continuum entre vie ordinaire et vie rituelle, lesquelles ne nous semblent pas obéir à la distinction établie par Michael Houseman et Carlo Severi (1994)²⁶. De la même manière, pour saisir l'agentivité de *Niño Dios*, il convient d'apprécier les limites de l'importance des « conditions pragmatiques de l'énonciation » (Severi 2017), dans la mesure où celles-ci ne forment pas le seul moteur de son animation ni de son agentivité. Cette dernière passe aussi, même essentiellement, par les interactions non verbales les plus anodines et par l'intimité d'une intersubjectivité qui n'a souvent pas besoin de paroles. En d'autres termes, pour que *Niño Dios* puisse être considéré comme une déclinaison particulière de l'« objet-personne », il faut donc *a minima* élargir les notions de rituel et d'énonciation, et prendre en compte une multitude de sphères et d'acteurs.

Les conditions de possibilité de l'agentivité de *Niño Dios* dépendent finalement de son enfantification, c'est-à-dire d'une alchimie complexe entre ses différents statuts (figure divine, enfant générique et enfant singulier), lesquels reflètent son ambivalence théologique, sa double dimension ontologique et son ontogenèse.

Apprendre à bercer, à croire, à vénérer *Niño Dios*

Au cœur de l'enfantification de *Niño Dios* s'expriment la dimension charnelle et émotionnelle des relations entretenues avec lui ainsi que la « tendresse » (*cariño*) qui lui est associée. Lié au maternage, le bercement est l'une des manifestations les plus courantes de cette proximité affective, comme on l'observe souvent avec les plus petits. Il faut distinguer, pour l'exercice, le bercement rituel qui a lieu le soir de Noël, accompagné de prières récitées tout haut, du bercement ordinaire – nous y reviendrons. Le même verbe « bercer » (*arrullar*) désigne ces deux types de bercement.

26. Cf. Élodie Razy (2019a) pour cette même absence de distinction lors du traitement rituel et quotidien de la naissance et de la petite enfance en pays soninké (Mali).

Force est de constater la participation constante des enfants aux bercements. Ce faisant, ils apprennent et mettent en pratique des techniques de maternage ordinaires. À première vue, il serait d'ailleurs tentant de penser que l'enfant joue avec *Niño Dios* comme il jouerait à la poupée. Mais il semble réducteur d'identifier *Niño Dios* à un jouet et les soins que lui prodigue l'enfant, au seul registre du jeu. Les enfants apprennent à traiter *Niño Dios* de la même façon que les adultes, à partir du cadre que leur proposent ces derniers, lequel n'est pas un contexte de jeu enfantin, mais bien un contexte ordinaire et religieux. L'enfant apprend ainsi à croire à la manière des adultes, à la différence de ce qui se passe avec le père Noël (Lévi-Strauss 1952) dont l'existence ne concerne qu'une seule classe d'âge, sous couvert d'un dispositif élaboré par une autre classe d'âge. Si les enfants suivent souvent des modes parallèles, voire concurrents, au « croire » adulte (Toren 1993), ils sont censés suivre ce qui leur est prescrit :

« Or ce ne sont pas les enfants qui inventent les contes de fée ou les mangas. Ce sont les adultes qui les ont imaginés et fait exister. Et ce sont les adultes qui disent aux enfants lorsqu'ils continuent à croire au père Noël qu'ils sont maintenant "trop grands" pour continuer à y croire. Ce sont les mêmes adultes qui, dans une famille chrétienne, vont dire chaque soir à leurs enfants : "N'oubliez pas de faire votre prière avant de vous coucher". Qu'est-ce qui légitime le fait que l'on doit d'un côté cesser de croire à ce qu'on vous a fait croire et de l'autre qu'on ne doit pas le faire? » (Godelier 2015 : 101-102).

Par l'exemple qu'ils donnent, les adultes indiquent clairement le statut complexe de *Niño Dios* à l'enfant, qui en déduit l'attitude à adopter avec lui. La différenciation entre la poupée du jeu et *Niño Dios* est précoce, comme nous l'a indiqué Marta dont les jumelles de quatre ans avaient pour tâche de bercer *Niño Dios* à Noël, remplaçant pour cela leur grand-mère décédée. Un rapprochement peut ici être fait avec les poupées rituelles – d'apparence figurative ou non (Roumeguere & Roumeguere-Eberhardt 1960) – animées et dotées d'un esprit, qui sont offertes ou confiées à des fillettes ou à des jeunes filles lors de leur initiation²⁷. Souvent liées à la fertilité, ces poupées accompagnent la vie prégénésique, en jouant parfois le rôle de premier enfant, tout en protégeant l'intéressée, puis l'entrée dans l'alliance et la maternité (Cameron 1997). Si les filles et garçons semblent s'occuper de *Niño Dios* indistinctement, les premières sont plus impliquées, allant jusqu'à en demander un pour elles, comme nous l'a rapporté Carmen au sujet de sa fille. On aura compris que le rapport entretenu entre l'enfant et *Niño Dios* n'est ni tout à fait de l'ordre du rite ni tout à fait de l'ordre du jeu (à travers les soins et notamment le bercement). Il est à ce titre exemplaire,

27. Cf. les poupées *katchina* chez les Hopi et *Zuñi* d'Amérique du Nord, *biga* chez les Mossi du Burkina Faso et *mwana hiti* chez les Zamaro de Tanzanie (Cole 1989).

comme le soulignaient déjà Elisabeth Cameron et Dora H. Ross (1996) à propos des poupées rituelles, de la porosité de la frontière entre rite et jeu/jouer développée dans la proposition de Roberte Hamayon (2012). On peut dire qu'avec *Niño Dios*, les enfants jouent à un jeu, mais à un jeu d'adulte : il s'agit autrement dit d'un jeu sérieux.

Le bercement observé dans les églises de Mexico se résume-t-il pour autant à une simple imitation ? De façon générale, la forte participation des (jeunes) enfants le soir de Noël et à la messe – celle de la Chandeleur en particulier – montre qu'il s'agit de l'un des théâtres de l'apprentissage et de la mise en pratique du bercement et des prières, ainsi que de leur appropriation sur le mode de l'« interpretive reproduction » de William A. Corsaro (1992). Si ce sont plutôt les adultes qui portent *Niño Dios* dans la rue et le conduisent à l'église, les enfants veillent de près sur lui durant l'office. Au-delà du geste technique et imité, ils échangent intensément avec *Niño Dios* à ce moment-là : ils lui chuchotent quelques mots, lui remettent son bonnet ou sa couronne, lui caressent la joue tendrement. Bercer ne consiste pas seulement à apaiser ou à endormir ; ça n'est pas non plus seulement un geste mécanique : bercer requiert d'être totalement focalisé sur sa tâche pour entrer en communication avec *Niño Dios*.

Il n'est pas anodin que les enfants s'adonnent au bercement de *Niño Dios*, encore *acostado* (« couché »), le soir de la naissance du Petit Jésus, lors de cette fête des enfants. C'est précisément parce qu'ils sont des enfants qu'il leur revient de le bercer. Enfants génériques et singuliers à la fois, ils partagent une communauté d'identité et de destin. Bercer et réciter des prières participent ainsi tout à la fois d'un apprentissage et d'une appropriation, mais aussi de l'établissement d'une relation privilégiée et d'une valorisation de l'être enfant dans l'efficacité du rituel (Lara Cebada & Reyes Domínguez 2017)²⁸. Le fait que ces activités soient effectuées sous le regard des adultes, ce qui n'est pas le cas lorsque les enfants jouent à la poupée, en démontre l'importance et indique le cadre rituel qui préside à leur réalisation.

Affiliation et apparentage de *Niño Dios*

Les gestes maternels et protecteurs effectués par les enfants témoignent d'une forme d'affiliation horizontale à *Niño Dios* sur le mode de la réciprocité, et de la communauté d'identité et de destin, ce qui contribue à l'insérer dans le cercle des enfants. En bénéficiant de l'attention dévolue aux enfants ordinaires, on a vu que *Niño Dios* était inscrit dans une famille et, plus largement, dans un réseau de parenté. Par le bercement, et les soins en général, les enfants construisent une intimité, semblable à celle qu'ils

28. C'est également le cas dans d'autres sociétés, comme en Mongolie par exemple (Lavrillier 2013).

ont construite avec leurs frères et sœurs cadets ou leurs cousins. Comme on nous l'a expliqué à plusieurs reprises, *Niño Dios* fait partie de la fratrie, tout particulièrement dans le contexte rituel familial (le soir de Noël) et public (à l'église) pendant la période qui va de l'Avent à la Chandeleur.

À Xochimilco, une famille entière est assise devant nous, les trois enfants sont alignés et Niño Dios est parmi eux. Chacun est attentif aux plus petits et tous les enfants ont les mêmes gestes avec Niño Dios qu'avec leurs cadets – ces derniers reproduisant les gestes de leurs aînés à leur rencontre avec Niño Dios (Notes de terrain, 2 février 2016).

Les enfants, pleinement conscients des vertus et de la force de *Niño Dios*, découvrent aussi son monde et la protection qui en découle. D'un côté, la tendresse apportée par les enfants en contexte ordinaire atteste de leur affiliation à *Niño Dios*; de l'autre, la protection et la force de *Niño Dios* entraînent sa vénération spirituelle de la part des enfants, dans une relation d'affiliation plus verticale. Or, l'une des conséquences concrètes les plus importantes de l'établissement de cette relation de réciprocité est l'« apparentage »²⁹ entre *Niño Dios* et les enfants, lequel prolonge celui qui existe déjà entre les parents et *Niño Dios*. On peut dès lors parler d'une véritable adoption de *Niño Dios* par les enfants, qui sont investis d'une responsabilité à son endroit. Dans les familles où plusieurs générations vivent ensemble, il n'est pas rare que plusieurs *Niño Dios* se côtoient, exposant les enfants à l'apprentissage d'une grammaire complexe de la parenté qui redouble celle existant déjà entre les autres membres de la famille.

Au début d'un entretien avec Miguel, à qui l'on demande s'il a un Niño Dios, celui-ci nous répond qu'il en a un... et se présente comme son « papa »; les parrains de Niño Dios sont ses propres enfants, encore célibataires, qui vivent avec lui et sont chargés de l'habiller (Notes de terrain, 2 février 2019).

Le caractère inaliénable de cette relation se lit à travers tous les récits où un *Niño Dios* est confié parce que les événements de la vie empêchent de s'y consacrer, comme on doit le faire avec un enfant ou une figure divine qui ne tolèrent, ni l'un ni l'autre, la moindre négligence. Le confiage est mûrement réfléchi : le choix se porte sur une personne dont on est vraiment sûr qu'elle s'en occupera bien. En ce domaine, les plus proches au sein de la parenté ne sont pas nécessairement les mieux placés. En outre, lorsque ce sont les enfants, devenus adultes, qui héritent de *Niño Dios*, le changement de position dans le système générationnel provoqué par le décès des parents transforme le lien et la relation avec *Niño Dios*. D'une certaine façon, une place est accordée dans la famille à un « autre enfant », d'essence à la fois

29. Cf. Marie Goyon (2006) sur un rituel lakota.

divine et charnelle, par l'entremise des soins, du bercement, de l'affection et du contact rapproché, en somme d'un traitement corporel et affectif profondément humain auquel participent les enfants.



D'un côté, *Niño Dios* partage les caractéristiques des autres saints et divinités populaires, chacun exprimant de manière spécifique et inégale la force de l'entité qu'il personnifie. De l'autre, il ne se contente pas de représenter et de présentifier : il est l'agent actif de multiples relations ancrées dans le rituel et le mystère divin, mais aussi dans le quotidien d'un enfant ordinaire. Après avoir illustré la diversité des figures de *Niño Dios*, des plus publiques aux plus privées, nous avons décrit la manière dont *Niño Dios* s'inscrivait dans le calendrier liturgique chrétien, ainsi que le rôle du vêtement dans ses fonctions propitiatoires et protectrices, pour enfin éclairer les processus de l'acquisition et de la transmission des *Niño Dios* domestiques au cœur de multiples relations.

Ces prémices nous ont permis de saisir la polysémie de *Niño Dios*. Prenant acte de l'ambivalence théologique originelle (divine et humaine) de *Niño Dios*, nous avons montré que son traitement témoignait d'une personnification particulière. Celle-ci dote d'emblée tout *Niño Dios* des attributs génériques de l'enfance (attitudes, objets et vêtements, fêtes qui lui sont dédiées, etc.). Au terme de cette démonstration, *Niño Dios* est apparu comme présentant une double dimension ontologique (humain/divin et enfant générique), laquelle ne suffit cependant pas à expliquer sa nature complexe. Nous nous sommes donc employés à mettre au jour son ontogenèse d'enfant singulier, en examinant son inscription individualisée progressive dans divers réseaux, du plus large (la communauté des chrétiens) au plus restreint (la famille), et dans différentes relations interpersonnelles. L'analyse de ce premier volet de sa singularisation a été complétée par la mise en relief d'un second, celui de l'investissement affectif dont *Niño Dios* fait l'objet. Cet investissement est caractérisé par des interactions souvent non verbales, une grande implication des corps, ainsi qu'une vigilance de tous les instants face aux changements d'humeur de *Niño Dios*. L'attention et les soins individualisés révèlent le traitement idéal d'un enfant singulier idéal. Cette analyse nous a amenés à proposer la notion d'« enfantification » pour désigner la personnification particulière de *Niño Dios* en enfant humain générique couplée au processus de sa singularisation – il va sans dire que la frontière entre enfant générique et enfant singulier est poreuse. Dans cette perspective, l'enfantification constitue le fondement de toutes les relations entre *Niño Dios* et les adultes, tout comme entre *Niño Dios* et les enfants.

Le cas des enfants conduit à explorer la triple agentivité de *Niño Dios*, divine, générique et singulière – dont la frontière est poreuse elle aussi –, et aussi à interroger la notion d'« objet-personne » de Carlo Severi (2017) qui, pour s'appliquer totalement à *Niño Dios*, devrait, au vu de nos matériaux ethnographiques et analyses, reposer sur une redéfinition, ou à tout le moins sur un élargissement, des notions d'énonciation et de rituel, tout en articulant cette dernière à la sphère ordinaire. Mettre la focale sur les enfants ouvre également à la compréhension des relations que ces derniers entretiennent avec *Niño Dios* et de la manière dont ils apprennent à croire avec l'aide des adultes, tout en développant leur propre relation avec *Niño Dios*. L'analyse de l'affiliation à la fois horizontale et verticale entre les enfants et *Niño Dios*, laquelle se donne tout particulièrement à voir dans le processus d'apparentage lors de l'« adoption » et de l'intégration de *Niño Dios* dans la fratrie, a enfin montré la grammaire complexe et dynamique de la parenté à l'œuvre.

Au terme de ce cheminement, on peut se demander comment se situe *Niño Dios* parmi les multiples objets (statues, saints, images, reliques...) qui personnifient un saint ou une divinité. Au-delà de traits ou de processus généraux universels qui pourraient le caractériser ou, à l'inverse, de spécificités irréductibles qui le rendraient incompréhensible en dehors de son contexte, il est exemplaire pour aborder diverses questions d'ordre anthropologique.

En premier lieu, celle du rapport entre religions instituées et religiosité populaire. La position officielle de l'institution ecclésiastique également mériterait en effet d'être examinée de manière approfondie. C'est sans doute l'ambivalence théologique de *Niño Dios* et son enfantification qui expliquent à la fois l'absence d'interventions de l'Église pour en normaliser la figure et qui en instituent le formidable succès populaire, au risque d'une double transgression : faire de *Niño Dios* une marchandise sacralisée et transformer l'enfant qu'il personnifie en icône religieuse. De telles dérives entraîneraient sa fétichisation, laquelle déboucherait sur l'émergence probable d'un culte « réduit » à l'adoration de l'objet, voire au détournement de ses pouvoirs, à des fins transgressives ou magiques. À l'évidence, *Niño Dios* interroge ce qui, pour l'Église, relève du licite, du tolérable ou du « dogmatiquement correct » (Albert 2013).

En deuxième lieu, force est de constater que, si *Niño Dios* est ancien, il témoigne des multiples dynamiques et recompositions religieuses qui traversent le monde contemporain (De la Torre & Gutiérrez Zúñiga 2011). D'après notre enquête en milieu urbain, il existe au Mexique un certain engouement pour divers cultes et pratiques (druidisme, développement personnel avec l'évocation des énergies et des vies antérieures, pierres magiques,

orisha...) qui convoquent des référents locaux et transnationaux³⁰. Ces dynamiques et ces recompositions religieuses manifestent à la fois l'appartenance à une communauté choisie et l'individualisation de la religiosité, ce dont témoigne également *Niño Dios*.

Au-delà des seuls ressorts des religiosités mexicaines, une troisième question concerne le rapport entre réel et imaginaire. Si l'opération analytique consistant à déconstruire les catégories de l'imaginaire, du réel et du symbolique (Godelier 2015) était nécessaire pour comprendre l'enfantification de *Niño Dios*, celle s'intéressant à la légitimité des continuités et des discontinuités entre les « existants » (Descola 2005), telles que pensées et vécues par les enfants et les adultes, ne l'était pas moins.

En découle une quatrième question, celle du « croire » des enfants. Le « croire » a suscité de nombreux débats en anthropologie, mais suivre la piste de Philippe Descola permet de lever la contradiction que soulève, à première vue, un *Niño Dios* suçotant sa tétine et accomplissant les vœux les plus chers. Quant au rôle central de l'enfance et des enfants dans la vénération de *Niño Dios*, il renvoie aux relations complexes entre religieux et enfance, une thématique qui mériterait davantage d'attention, concernant certes les multiples déclinaisons des enfants-dieux et de l'enfance comme catégorie performative, mais surtout à propos des enfants qui entrent en contact avec ces figures. L'étude du fait religieux a tout à gagner de l'inclusion de ceux dont on pense encore trop souvent qu'ils ne font qu'imiter les adultes (Campigotto *et al.* 2012).

Enfin, une réflexion autour de *Niño Dios* pourrait constituer un point de départ à l'analyse de la manière dont les conceptions globalisées de l'enfance contemporaine influent sur les transformations du religieux. La singularisation poussée de *Niño Dios*, pourvu d'agentivité, n'est-elle pas en partie le fruit de ces changements concernant la place, le statut et le rôle de plus en plus importants pris par l'enfant dans la société? Qui, mieux que *Niño Dios*, pourrait en effet incarner différents « modèles d'enfance », dont celui de l'« enfant comme personne » (Bonnet, Rollet & de Suremain 2012), et cet « enfant Onusien » issu de la Convention internationale des droits de l'enfant (Suremain & Bonnet 2014), à la fois vulnérable, mais aussi « corps sujet/personne » doté d'agentivité (Razy 2012) et disposant de droits?

Université de Liège

IRSS, Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle (LASC), Liège (Belgique)
elodie.razy@uliege.be

Institut de recherche pour le développement – Muséum national d'histoire naturelle
UMR Patrimoines locaux, environnement & globalisation (PALOC), Paris
suremain@ird.fr

30. Cf. entre autres: Kali Argyriadis *et al.* (2012); Renée De la Torre & Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011); Alejandro Frigerio (2013).

MOTS CLÉS/KEYWORDS: *Niño Dios* – objet sacré/sacred object – enfant/child – enfantification – statut ontologique/ontological status – singularisation/singularization – personnification/personification – agentivité/agency – Mexique/Mexico.

RÉFÉRENCES CITÉES

Albert, Jean-Pierre

2013 « La mule et l'archevêque, ou la fortune des substituts », *Archives de sciences sociales des religions* 161 : 221-234.

Albert, Jean-Pierre & Agnieszka Kedzierska-Manzon

2016 « Des objets signes aux objets-sujets », *Archives de sciences sociales des religions* 174 : 13-25.

Araiza, Elizabeth

2014 « Ritual, teatro y performance en un culto al niño dios y al diablo: las pastorelas de la región purépecha, Michoacán (México) », *Journal de la Société des américanistes* 100 (1) : 163-190.

Argyriadis, Kali et al., eds

2012 *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*. Louvain-La-Neuve, Academia-L'Harmattan (« Investigations d'anthropologie prospective » 2).

Aristizabal, Margarita

2007 « Las fiestas de adoración al Niño en Quinamayó, Colombia », in Odile Hoffmann & Maria Teresa Rodríguez, eds, *Los Retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. Paris, IRD / México, CIESAS : 447-470.

Atran, Scott

2002 *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford-New York, Oxford University Press (« Evolution and Cognition »).

Bonnet, Doris, Catherine Rollet & Charles-Édouard de Suremain, eds

2012 *Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements*. Paris, Éd. des Archives contemporaines.

Boyer, Pascal

1996 « What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1) : 83-97.

2001 *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London, Heinemann.

Camacho Díaz, Gonzalo

1995 « El Niño-pa, tejedor de redes », in Marie-Odile Marion, ed., *Antropología simbólica*. México, Instituto nacional de antropología e historia : 167-172.

Cameron, Elisabeth L.

1997 « In Search of Children: Dolls and Agency in Africa », *African Arts* 30 (2) : 18-33.

Cameron, Elisabeth L. & Dora H. Ross

1996 *Isn't S/He a Doll. Play and Ritual in African Sculpture*. Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Campigotto, Marie et al.

2012 « Le religieux à l'épreuve de l'enfance et des enfants: quels défis pour l'anthropologie? », *AnthropoChildren* 2. En ligne : <https://popups.uliege.be/443/2034-8517/index.php?id=1494>

Cole, Herbert M.

1989 *Icons Ideals and Power in the Art of Africa*. Washington, Smithsonian Institution Press.

Coquet, Michèle

2013 « Introduction », in Michèle Coquet & Claude Macherel, eds, *Enfances. Pratiques, croyances et inventions*. Paris, CNRS Éd. : 9-27.

Cordero López, Rodolfo

2014 *El Niño pa. Glorioso niño xochimilca*. México, CONACULTA («Fiestas populares de México»).

Corsaro, William A.

1992 «*Interpretive Reproduction in Children's Peer Cultures*», *Social Psychology Quarterly* 55 (2) : 160-177.

Daugey, Marie

2017 «*Emplir les corps des dieux pour rassasier les hommes : étude de manipulations rituelles de bière de sorgho (pays kabyè, Togo)*», *Civilisations* 66 (1-2) : 59-75.

Dehouve, Danièle

2016 «*A Play on Dimensions : Miniaturization and Fractals in Mesoamerican Ritual*», *Journal of Anthropological Research* 72 (4) : 504-529.

De la Torre, Renée & Cristina Gutiérrez Zúñiga

2011 «*La neomexicanidad y los circuitos new age : un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual ?*», *Archives de sciences sociales des religions* 153 : 183-206.

Descola, Philippe

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

Fausto, Carlos

2011 «*Le masque de l'animiste : chimères et poupées russes en Amérique indigène*», *Gradhiva* 13 : 48-67.

Fausto, Carlos & Carlo Severi

2014 «*Introduction*», *Cahiers d'anthropologie sociale* 10 : *L'image rituelle* : 9-13.

Fernández Poncela, Anna María

2017 *Imágenes, santuarios, creencias y vivencias. La religiosidad popular en México*. México, Fundación Joaquín Díaz.

Fragoso Lugo, Perla O.

2007 «*La muerte sanctificada : el culto a la Santa Muerte en la ciudad de México*», *Vetas* 26-27 : 8-37.

Frigerio, Alejandro

2013 «*Lógicas y límites de la apropiación new age : donde se detiene el sincretismo*», in Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga & Nahayeilli Juárez Huet, eds, *Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age*. México, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social / Zapopan, El Colegio de Jalisco : 47-70.

Gell, Alfred

1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford-New York, Clarendon Press.

Godelier, Maurice

1971 «*Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage*», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 26 (3-4) : 541-558.

1996 *L'Énigme du don*. Paris, Fayard.

2015 *L'Imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. Paris, CNRS Éd.

Goyon, Marie

2006 «*La logique du lien dans l'art du "travail aux piquants" des Amérindiens des Prairies*», *Recherches amérindiennes au Québec* 36 (1) : 37-47.

Guillaume-Pey, Cécile

2016 «*Les "Pots-esprits" et leurs "maisons" : étude d'un complexe d'objets rituels chez les Sora*», *Archives de sciences sociales des religions* 174 : 303-326.

Hamayon, Roberte

2006 «*L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental*», *Revue du MAUSS* 28 (2) : 427-448.

2012 *Jouer. Étude anthropologique à partir d'exemples sibériens*. Paris, La Découverte («Bibliothèque du MAUSS»).

Houseman, Michael & Carlo Severi

1994 *Naven, ou Le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, CNRS Éd.-Éd. de la MSH (« Chemins de l'ethnologie »).

Kedzierska-Manzon, Agnieszka

2016 « Le sacrifice comme mode de construction : du sang versé sur les fétiches (mandingues) », *Archives de sciences sociales des religions* 174 : 279-301.

La Rocca, Sandra

2012 « Frères et sœurs du petit Jésus » : l'enfance idéale des images pieuses (1850-1950) », in Doris Bonnet, Catherine Rollet & Charles-Édouard de Suremain, eds, *Modèles d'enfance...* : 63-76.

Lara Cebada, María Cecilia & Guadalupe Reyes Domínguez

2017 « Nociones de infancia y fiestas al Niño Dios », *Antrópica. Revista de ciencias sociales y humanidades* 3 (6) : 77-97.

Lavrillier, Alexandra

2013 « Jeux d'enfants toungouses : imitation des adultes ou médiation avec les esprits ? (Sibérie) », in Michèle Coquet & Claude Macherel, eds, *Enfances. Pratiques, croyances et inventions*. Paris, CNRS Éd. : 231-262.

Lestage, Françoise & M. E. Olavarría, eds

2011 *Parentescos en un mundo desigual. Adopciones, lazos y abandonos en México y Colombia*. México, Universidad autónoma metropolitana, Unidad Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa (« Antropología y etnología serie »).

Lévi-Strauss, Claude

1950 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France (« Bibliothèque de sociologie contemporaine ») : IX-LIII.

1952 « Le Père Noël supplicié », *Les Temps modernes* 77 : 1572-1590.

Lisbona Guillén, Miguel & Miguel A. Rivera

2018 « El Niño va al fútbol: vestir una imagen religiosa al servicio de la nación mexicana », *Revista de dialectología y tradiciones populares* 73 (1) : 197-218.

Mancini, Silvia

2015 « Couturières de Santos. Personnification mythique et manipulation rituelle des images sacrées à Mexico D. F. : le cas du *Niño Dios* et de la *Santa Muerte* », *Nuevo Mundo / Mundos Nuevos*. En ligne : <http://nuevomundo.revues.org/68490>

Mendoza Ontiveros, Martha M.

2010 « El compadrazgo desde la perspectiva antropológica », *Alteridades* 20 (40) : 141-147.

Morin, Olivier

2011 *Comment les traditions naissent et meurent. La transmission culturelle*. Paris, Odile Jacob.

Muñoz López, Mayra Margarita

2020 *Diablos y diablitos. Ser y llegar a ser hombre en Tanlajás, San Luis Potosí*. San Luis, El Colegio de San Luis, maestría en antropología social.

Perdigón Castañeda, Judith Katia

2015 *Mi Niño Dios. Un acercamiento al concepto, historia, significado y celebración del Niño Jesús para el Día de la Candelaria*. México, Instituto nacional de antropología e historia (« Etnología y antropología social. Serie Logos »).

Perrée, Caroline

2014 « Mexico, de *San Judas* à la *Santa Muerte* : logiques votives et rituels transversaux en milieu urbain », *L'Homme* 211 : 17-39.

Razy, Élodie

2007 *Naître et devenir. Anthropologie de la petite enfance en pays soninké (Mali)*. Nanterre, Société d'ethnologie (« Sociétés africaines » 19).

2012 « La pratique des sentiments : des corps dans les constellations de la petite enfance (pays soninké, Mali) », in Doris Bonnet, Catherine Rollet & Charles-Édouard de Suremain, eds, *Modèles d'enfance...* : 105-126.

2019a « El ritual a partir de los actos cotidianos en la niñez (País soninké, Mali) : cuestiones y posibles aportes », *Revista de El Colegio de San Luis* 19 : 351-373.

2019b « Bébés de l'anthropologie, anthropologie des bébés ? Une longue quête si nécessaire », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés* 20 (2) : 131-142.

Rodríguez Lizana, Miguel Ángel

2011 « Les "Niño Dios" au Mexique ou une nouvelle enfance : usages, appropriations et innovations », in Fabienne Watteau, Catherine Perlès & Philippe Soulier, eds, *Profils d'objets. Approches d'anthropologues et d'archéologues*. Paris, De Boccard (« Colloques de la Maison René-Ginouvès » 7) : 49-57.

Roumequere, Pierre

& Jacqueline Roumequere-Eberhardt

1960 « Poupées de fertilité et figurines d'argile : leurs lois initiatiques », *Journal de la Société des africanistes* 30 (2) : 205-223.

Severi, Carlo

2017 *L'Objet-personne*.

Une anthropologie de la croyance visuelle.

Paris, Éd. Rue d'Ulm-Musée du quai Branly (« Aesthetica »).

Suremain, Charles-Édouard de,
avec la collab. de Nicolas Montibert

2007 « Au fil de la *faja* : enrouler et dérouler la vie en Bolivie », in Doris Bonnet & Laurence Pourchez, eds, *Du soin au rite dans l'enfance*. Ramonville Saint-Agne, Érès / Paris, IRD (« Petite enfance et parentalité ») : 85-102.

Suremain, Charles-Édouard de
& Doris Bonnet

2014 « L'enfant dans l'aide internationale : tensions entre normes universelles et figures locales », *Autrepart* 72 (4) : 3-31.

Toren, Christina

1993 « Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind », *Man* n. s. 28 (3) : 461-478.

Whitehouse, Harvey

2004 *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, AltaMira Press (« Cognitive Science of Religion Series »).

Zires, Margarita

2009 « Imaginarios religiosos y acción política en la APPO : el Santo Niño de la APPO y la Virgen de las Barrikadas », *Revista de la Universidad Cristóbal Colón* 1 : 131-169.

Élodie Razy & Charles-Édouard de Suremain, *L'enfantification de Niño Dios: l'ambiguïté ontologique des statuettes de l'Enfant Jésus (Mexique)*.— Au Mexique, la statuette à l'effigie de l'Enfant Jésus, appelée *Niño Dios*, est au cœur des religiosités populaires. Les *Niño Dios* « domestiques » dont traite cet article appartiennent à un panthéon bien plus vaste de *Niño Dios* visibles dans les églises, chapelles et lieux publics. Aux côtés d'autres figures qui personnifient un saint ou une divinité, avec lesquelles elle partage des vertus protectrices et propitiatoires, cette statuette mobilise des gardiens adultes comme enfants qui la vénèrent et s'investissent dans son traitement (habillement, confection, soins, interactions, parrainage, parenté...). À partir d'un terrain ethnographique multisitué, réalisé dans la ville de Mexico, il s'agit de comprendre les particularités de ce *Niño Dios* domestique et de s'intéresser à l'implication des enfants dans les pratiques ordinaires et rituelles le concernant. Pour cela, trois axes complémentaires seront privilégiés : le premier concerne *Niño Dios* comme enfant générique, le deuxième l'appréhende comme un enfant singulier (« enfantification ») et le troisième aborde l'engagement des enfants dans les soins, la parenté et le « croire ». Pour saisir la complexité de cette figure et de son investissement, il convient d'examiner les ressorts de sa personnification et de sa singularisation, au croisement de relations spirituelles et affectives qui impliquent d'interroger son statut et son agentivité. Ainsi le cas de *Niño Dios* permet-il de revisiter des questions relatives à la personnification, aux objets sacrés, à l'agentivité ou encore à l'enfance.

Élodie Razy & Charles-Édouard de Suremain, *The Infantification of Niño Dios: The Ontological Ambiguity of the Statuettes of the Child Jesus (Mexico)*.— *Niño Dios*, the statuette of the Child Jesus, is at the core of popular religiosities in Mexico. In this article, we discuss the « home version » of *Niño Dios* as part of a larger pantheon of *Niño Dios* in churches, chapels and public places. *Niño Dios* shares protective and propitiatory virtues with other figures embodying a saint or deity. The statuette draws guardians, either adults or children, who worship him and tend to him thoroughly (clothing, fosterage, care, interactions, spiritual kinship, kinship...). Based on a multi-situated ethnographic fieldwork carried out in Mexico City, we aim to understand the specificities of *Niño Dios* both in the intimacy of homes and during Candlemas. We also focus on how children are involved in the ordinary and ritual practices surrounding *Niño Dios*. We examine these complementary issues in three ways: *Niño Dios* firstly as a generic child, and then as a unique child (« infantification »); and the participation of children in his care, kinship, and their way of « believing ». In order to grasp the complexity of this figure and the attachment people develop towards it, we must first explore the rationale behind the embodiment of *Niño Dios*: what does this specific personification reveal about the ontology of *Niño Dios*? To answer this question, we address his ontogenesis as a unique child, and explore the cultural and social coming up of *Niño Dios*, which unfolds at the crossroads of spiritual and affective relationships, thus questioning his status and agency. The case study of *Niño Dios* makes it possible to revisit issues relating to personification, sacred objects, agency, and childhood.

